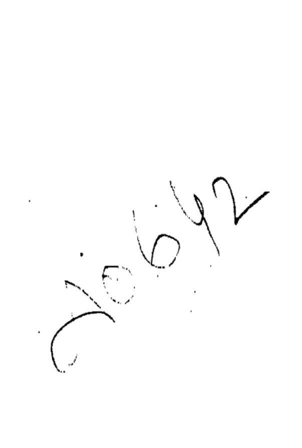


بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين **كتاب الزكوة** وهي في اللغة لمعان عديدة وفي عرف الشرع للمال المعهود المخرج وقد يطلق على اخراجه ايض وعليه يحمل قوله سبحانه والذين هم للزكوة فاعلون وهي في المعنى المذكور حقيقة شرعية يدل على ثبوتها التبادر في زمان الشارع بحكم الحدس والوجدان وقد عرفها الفقهاء بتعريفات ينتقض طردا وعكسا ولكن الامر فيها هين بعد وضوح المعرف وظهور الاشتغال بتزيينها وتصحيحها قليل الفايدة وتضييع الوقت في غيره من الامور المهمة في الدين هو اللايق لساير المتقين ثم ان وجوبها ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة وهي احد اركان الخمسة والنصوص في فضلها وعقاب تاركها متواترة بل لا يكاد يحصى من الكثرة وكتب الفقه والحديث [illegible] وهي قسمان زكوة المال وزكوة الفطرة ونبين احكامهما في مقصدين **المقصد الاول** في زكوة المال والكلام فيها اما فيمن يجب عليه او فيما يجب وشرايطه والقدر الواجب فيه اخراجه او فيما يجب الزكوة فيه او في مصرفها وكيفية صرفها وقسمتها فهيهنا اربعة ابواب **الباب الاول** فيمن يجب عليه اي بيان شرايط وجوبها بحسب احوال المكلف وهي امور **الشرط الاول والثاني** البلوغ والعقل فلا يجب زكوة مال في مال الصبي ولا المجنون مطلقا نقدا كان المال او غيره بلا خلاف في النقد كما في غيره وبلا الاجماع كما ذكره الفاضلان والشهيدان وغيرهم واما ما ذكره ابن حمزة كما نقله في لف من قوله ويجب الزكوة في مال الطفل فلظاهر كما قيل ان مراده في الجملة كما ان ماحكي عن عدة من وجوبها في مال التجارة للطفل محمول على ارادة الاستحباب كما ياتي وعلى الاصح الاشهر بين المتاخرين وغيرهم واليه ذهب السيد في الجمل والحلي والديلمي والاسكافي والعماني والفاضلان بل نسبه في التحرير الى اكثر علمائنا ويدل على الحكم مطلقا الاصل لاختصاص ادلة وجوب الزكوة بالمكلفين وحديث رفع القلم بضميمة اصالة عدم تعلق التكليف بالولي وقد يستدل ايض بقوله سبحانه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم حيث لا يتمشى التطهير عن الاثام في غير اهل التكليف وفيه نظر ويدل على انتفاء الزكوة في مال الصبي مط ايض حكمهم عليهم السلام بانتفاء الزكوة في مال اليتيم بعبارات مختلفة كما في صحاح الاربع لزرارة ومحمد بن القاسم والحلبي ومحمد وحسنة محمد والموثقات لعمر بن ابي شعبة وابي بصير ويونس وسماعة وروايات الشحام ومروان ومحمد بن الفضيل وليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة والربح لليتيم وغير ذلك من الروايات ولا يضر التعبير فيها بلفظ اليتيم الذي هو من لا اب له لعدم القول بالفصل بينه وبين ساير الاطفال ولا اشتمال بعضها على ثبوت الزكوة في ماله اذا اتجر به لعدم وجوبها في مال التجارة على البالغ كما ياتي فههنا اولى وعلى انتفائها في مال المجنون كذلك صحيحة البجلي ورواية موسى بن بكر ولا يظن اختصاصهما بالنقدين من حيث تضمنهما العمل التجارة في المال لنا ثبتهما في غير النقدين ايض وعلى انتفائها في خصوص غلات اليتيم صحيحة ابي بصير وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة وحملها على نفي الاستغراق بعيد جدا سيما بملاحظة صدر الرواية وذيلها خلافا في غير النقدين من الغلات والمواشي للمحكي عن الشيخين والقاضي والحلبي بل نسبه في الناصريات الى اكثر اصحابنا وجعله في النافع الاحوط فاوجبوا الزكوة فيهما اما في غلات الاطفال فلصحيحة محمد وزرارة عن الصادقين عليهما السلام ليس على مال اليتيم في الدين والمال الصامت شيء واما الغلات فعليها الصدقة واجبة والجواب عنها انها مرجوحة بالنسبة الى الاولى بموافقة العامة كما ذكره في المنتهى بل يدل عليه رواية مروان كان ابي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكوة مع انه مع التكافؤ يرجع الى العمومات والاصل وهما مع النفي مع ان في دلالة الصحيحة على الوجوب بالمعنى المصطلح نظرا لان الوجوب في اللغة الثبوت والمسلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه لو سلم هو الوجوب الواقع على المكلفين وهو هنا واقع على الصدقة واما في مواشيهم ومواشي المجانين وغلاتهم فلعموم قوله سبحانه وفي اموالهم حق معلوم وعموم الاخبار المثبتة للنصب وما يخرج منها كقوله فيما سقت



كتاب الزكوة

شرح

السماء العشر والجواب اما عن الاية فبان الضمير فيها يعود الى ما يشمل الاطفال والمجانين اولا وبعدم دلالتها على الوجوب ثانيا وبعدم كون الحق المعلوم
الزكوة ثالثا بل في رواية سماعة الحق المعلوم ليس من الزكوة هو الشئ تخرجه من مالك ان شئت كل جمعة وان شئت كل شهر واما عن عموم الاخبار فبانها
مسبوقة لبيان النصب والعدد المخرج فيما يجب فيه الزكوة وهو هنا اول المسئلة مع انه لو سلم العموم ما يجب تخصيصها بما مر من الاخبار النافية للزكوة في مال
اليتيم والمجنون مط **فروع ا** الحمل ملحق بالصبي فيما عرفت له او لا قطع في كره بالاول وفي الايضاح ان اجماع اصحابنا على انه قبل انفصال الحمل لا زكوة في
ماله لا وجوبا ولا غيره وانما ثبت وجوبا على القول به او استحبابا على الحق بعد الانفصال انتهى وقيل يبنى على دخوله في مفهوم اليتيم فان دخل لم يجب في
نصيبه زكوة والا وجب لعموم مثل قوله فيما سقت السماء العشر وفي كل مائتي درهم خمسة دراهم ونحوهما واستقرب في البيان انه يراعى بالانفصال فلو
انفصل حيا لم يجب فيه زكوة لانكشاف كون المال للجنين ولذا يكون نماؤه له ولا زكوة في ماله اما لصدق اليتيم او للاولوية بالنسبة الى المنفصل او
للاجماع المركب ويؤيده ما يدل بظاهره على تلازم وجوب الزكوة لوجوب الصلوة وان انفصل ميتا يعلم ان المال كان لغيره ولذا يكون نماؤه له وينتقل
الى وارثه لو مات ذلك الغير ولو قبل سقوط الحمل فان كان الغير جامعا للشرايط وجوب الزكوة التي منها التمكن من التصرف وجبت الزكوة فيه لادلتها
لعموم مثل في كل مائتي درهم خمسة دراهم ولا ينافيه الاجماع المنقول في الايضاح لانا ايضا نقول بعدم وجوب الزكوة قبل الانفصال **ب** لا يشترط
الكمال بالبلوغ والعقل في تعلق الزكوة بالنقدين والمواشي طول حول فلا زكوة بعد الكمال فيما حال حوله قبل الكمال ولا بعد تمام الحول فيما حال
حوله قبله بل يستانف الحول من حين الكمال ويدل على الاول بعد الاجماع صحيحة ابي بصير السالفة فان معنى ما مضى ما سبق زمان تعلق الزكوة به على
زمان البلوغ ويصدق على ما حال حوله قبل البلوغ انه مضى وكذا قوله فاذا ادرك فانما عليه زكوة واحدة باى معنى اخذ يدل على ذلك اذ لولاه لكان عليه زكوات
عديدة للاحوال المتعددة وعلى الثاني قوله في موثقة اسحق بن عمار بعد السؤال عن الدين المقبوض ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده وفي الاخرى
بعد السؤال عن ميراث الغايب ايزكيه حين يقدم قال لا حتى يحول عليه الحول وهو عنده وفي ثالثة بعد السؤال عن ميراث الغايب ايضا انه اذا جاءه هو ايزكيه
قال لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده وفي رابعة بعد السؤال عن ثمن وصفه اذا باعها يزكي ثمنها لا حتى يحول عليه الحول وهو في يده وفي صحيحة الفضلاء
الخمسة وكل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شئ عليه فيه وفي صحيحة علي بن يقطين كلما لم يحل عليه عندك الحول فليس عليك فيه زكوة وفي حسنة زرارة
وعبيد فلا شئ عليه فيها حتى يحول لها الاو يحول عليه الحول وهو عنده الى غير ذلك ولا شك انه لا يكون المال في يد الصبي والمجنون ولا عنده ويدل عليه
ايضا ما ياتي من اشتراط التمكن من التصرف فيه [illegible] ول وهما غير متمكنين وكون تصرف الولي تصرفه ويده يده ممنوع كما ياتي في زكوة المال الغايب وقد
يستدل لذلك ايضا بصحيحة ابي بصير السابقة وفي دلالتها عليه نظر اذ صدق ما مضى على ما بقي بعض حوله غير معلوم وحمل قوله حتى يدرك على الحول عليه
الحول عنده او ما غير متعين ولذا تامل صاحب الذخيرة في هذا الحكم ولكنه لا وجه له بعد دلالة غيرها عليه هذا حكم النقدين والمواشي واما الغلات
فيشترط الكمال قبل تعلق الوجوب بها من بدو الصلاح وانعقاد الحب او صدق الاسم فلو كمل بعده لم يجب عليه زكوة وان كان قبل الحصاد القوله في صحيحة ابي
بصير فليس عليه لما مضى زكوة لصدق المضي وللاستصحاب حيث انه لم يجب في تلك الغلة قبل كمالها زكوة فيستصحب ولا يندفع باطلاقات وجوب الزكوة
لانه خرجت منها هذه الغلة قبل كمال الرب فعودها يحتاج الى دليل **ج** المجنون الدوري ان بلغ دوره افاقته حولا يجب عليه زكوة ما حال عليه ذلك الحول
حين افاقته وبعضه حين جنونه او لم يبلغ دوره الحول مط فصرح في التذكرة والنهاية وجمع اخر من متاخري المتاخرين بعدم وجوب الزكوة فيه ووجوب
استيناف الحول من حين الافاقة بشرط بقائها الى تمامه واستقرب في التذكرة تعلق الوجوب حال الافاقة واستحسنه في الذخيرة لعموم الادلة وعدم مانع
من توجه الخطاب اليه قال في الذخيرة الا ان يصدق عليه المجنون عرفا حين الافاقة كما اذا كان زمان الافاقة قليلا نادرا بالنسبة الى زمان الجنون
والحق هو الاول لما مر من اشتراط حولان الحول عليه في يده وعنده وليس مال ذي الادوار كذلك لرفع يده عنه بالحجر حال الجنون وعدم تمكنه من
التصرف فيه وبذلك يخصص العمومات الا ان يكون زمان جنونه قليلا جدا بحيث لا يحكم بخروج ماله عن يده وعن كونه فيما عنده عرفا فان الظاهر عدم
الالتفات الى هذا الجنون كجنون طول الحول ساعة ثم افاق ومنه يظهر ضعف القول الثاني مع انه على فرضه لا وجه للاستثناء الذي ذكره في الذخيرة
لان حال الافاقة وان كانت قليلة جدا فليس في تلك الحال مجنونا حقيقة واجماعا ولذا يجب عليه الصلوة لو كانت بقدرها فلا يكون مانع من تعلق
الخطاب اليه واطلاق المجنون عليه اعم من الحقيقة بل صحة السلب امارة المجاز هذا حكم غير الغلات واما هي فالمعتبر فيها وقت تعلق وجوب
الزكوة فان كان فيه مجنونا لا يجب وان كان مفاقا يجب **د** قال في كره يجب الزكوة على الساهي والنائم والمغفل دون المغمى عليه لانه تكليف وليس
من اهله وينظر فيه جمع ممن تاخر عنه وهو كذلك لانه ان اراد المغمى عليه حال تمام الحول ففيه اولا ان النائم والساهي ايضا ليسا من اهل التكليف فالفرق
غير واضح والقياس على قضاء الصلوة حيث لا يجب على المغمى عليه ويجب على اخويه باطل لان من جهة النصوص مع ان ذلك ليس قضاء وثانيا انه
لم يكن من اهله ولكنه مكلف بعد رفع الاغماء ولا يلزم من عدم تكليفه في ان تمام الحول عدمه مطلقا وان اراد المغمى عليه في اثناء الحول حتى ينقطع
بسببه الحول ولزم استينافه فان كان له وجه كما مر ويتم الفرق من جهة استحالة خلو الادمي عن النوم والسهو طول حول فيكون استثناؤهما ضروريا
بخلاف الاغماء الا انه يرد عليه ان المناط في انقطاع الحول عدم صدق كون المال في يده او عنده عرفا ولا شك انه لا ينتفي الصدق بمجرد النوم او
السهو او الاغماء فيشملهم ادلة عموم وجوب الزكوة نعم لو فرض حصول الاغماء مدة مديدة كشهر او شهرين بحيث ينتفي الصدق المذكور عرفا نسلم

وقت

انقطاع الحول بل وكذا النوم والسهو لولا الاجماع على خلافه فيهما وقد يجاب عن الاستناد الى انقطاع الحول بمنعه لان هذه الامور من موانع التكليف
والوجوب لا تقطع الحول لانتفاء شرط التكليف وفيه نظر ظاهر المشهور عند النافين لوجوب الزكوة على الطفل والمجنون في الزرع والضرع استحباب
اخراجها لوليهما فيهما ومنهم من خص الاستحباب بزرع الاطفال ونفاه عن مواشيهم ومواشي المجانين وزرعهم وعن الحلي نفي الاستحباب مطلقا
دليل القائلين بالاستحباب مطلقا التفصي عن خلاف الموجبين وصحيحة زرارة ومحمد المتقدمة ويضعف الاول بان فيه دخولا في خلاف المحرم والتفصي
عنه ايضا احتياطا والثاني بانه انما يتم لو ثبت دلالة الصحيحة بقصورها عن افادة الوجوب واما بعد ردها بالمرجوحية بموافقة العامة فلا يبقى دلالة
منها على الاستحباب ودليل من خصه بزرع الاطفال اختصاص الصحيحة به وخلو غيره عن المستند وحجة الحلي ضعف الاستناد الى الصحيحة بما مر او عدم حجية
الاحاد وعدم مستند اخر للزرع ولا لغيره **اقول لما** ثبت التسامح في ادلة السنن ولو بالتعويل على مجرد فتوى الفقيه فيمكن الاستناد في
الاستحباب في الجميع بفتاوى القائلين بالوجوب والاستحباب فالاقرب هو القول المشهور ويستحب الزكوة في مال الصبي والمجنون اذا اتجر بهما
وفاقا للاكثر بل عن المعتبر والمنتهى والغنية ونهاية الاحكام اجماع علمائنا عليه وظاهر المقنعة الوجوب الا ان في التهذيب حمل كلامه على الاستحباب استنادا
الى انتفاء الوجوب عنده في مال التجارة للكامل فغيره اولى وعن الحلي نفي الوجوب والاستحباب ومال اليه بعض المتاخرين لنا على نفي الوجوب الاخبار
المتقدمة النافية للزكوة عن مال اليتيم والمجنون والاتية النافية لها عن مال مطلقا وعلى الاستحباب الاجماعات المحكية والمعتبرة المستفيضة المتقدم من
اليها الاشارة كصحيحتي الحلبي وزرارة وبكير وحسنة محمد وموثقتي ابن ابي شعبة ويونس ورواية السمان ورواية ابي العطار مال اليتيم يكون عندك
فاتجر به قال اذا حركته فعليك زكوته وقوية محمد بن الفضيل عن صبية صغار لهم مال بيد ابيهم او اخيهم هل يجب على مالهم زكوة فاذا كان موقوفا
فلا زكوة عليه كل ذلك في الاطفال ويدل عليه في المجنون صحيحة البجلي ورواية موسى بن بكر المتقدمتان اليها الاشارة ومقتضى بعض تلك الاخبار
صريحا وبعضها ظاهرا وان كان الوجوب الا انه ماسيما مع الاخبار النافية لوجوبها في مال التجارة مطلقا او للبالغ العاقل اوجب حملها على الاستحباب
دليل الثاني للوجوب قصور الروايات دلالة من جهة ظهورها في الوجوب المنفي هنا ومن جهة دلالة بعض النصوص ان الحكم في هذه الروايات وارد
موردا التقية فلا يكون دليلا على الاستحباب ويرد بعدم دلالة بعضها على الوجوب وعدم ضير انتفاء الوجوب فيما دل عليه في ثبوت مطلق الرجحان
وعدم ثبوت الورود مورد التقية كما ياتي مع انه على فرض تسليم الجميع يكفي الشهرة العظيمة والاجماعات المحكية المنقولة في اثبات الاستحباب **الشرط**
الثالث الحرية فلا تجب زكوة على المملوك اما على القول بعدم تملكه شيئا فبلا خلاف كما صرح به جماعة ووجهه ظ ويدل عليه ايضا صحيحة ابن
سنان مملوك في يده مال اعليه زكوة قال لا قلت فعلى سيده قال لا لانه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك واما على القول بتملكه شيئا فعلى
الاقوى الاشهر بل عن ف وكره الاجماع عليه لصحيحة ابي البختري ليس في مال المكاتب زكوة ونفيها عن المكاتب يقتضي نفيها عن غيره بطريق اولى
وصحيحة ابن سنان ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو انه احتاج لم يعط من الزكوة شيء والاخرى سأله رجل وانا حاضر عن مال المملوك
اعليه زكوة فقال لا ولو كان له الف الف درهم خلافا للمحكي عن المعتبر والمنتهى فاوجبوها لانه مالك وله التصرف فيه كيف شاء وهو اجتهاد في
مقابلة النص ومقتضى اطلاق هذه الاخبار وفتاوى الاخيار عدم الفرق في الحكم بين ما اذن السيد له في التصرف مطلقا او في اداء الزكوة
ام لا وفاقا للشرايع والدروس والبيان وغيرها ويحكى قول بالتقييد بعدم الاذن لارتفاع الحجر بالاذن والمروي عن قرب الاسناد ليس على
المملوك زكوة الا باذن مواليه والجواب عن الاول بانه يتم لو كان سبب انتفاء الوجوب عنه الحجر وليس كذلك وعن الثاني بضعف السند الخالي عن
الجابر اولا وبضعف الدلالة ثانيا لاحتمال كون متعلق الاذن اخراج الزكوة عن السيد وكما لا يجب الزكوة على المملوك على القول بتملكه كذلك
لا يجب زكوة هذا المال على سيده ايضا كما نص به في المنتهى للاصل ولانه غير مالك ولا يجب على احد زكوة مال غيره وعن ظ التحرير والقواعد
وجوبها على المولى لانه مال مملوك لاحدهما فلا يسقط الزكوة عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرايط وجوب الزكوة فاذا لم يجب على العبد وجب
على المولى وفسادهما في غاية الظهور وعلى القول بعدم تملك العبد فهل يجب الزكوة على سيده ام لا قيل نعم لانه مال مستجمع لجميع شرايط وجوب
الزكوة وقيل لا لانه غير متمكن من التصرف فيه وفيه انه اخص من المدعى لامكان تمكنه من التصرف واما تنزيله على عدم التمكن من جهة المروة و
الوفاء بالعهد فغير مفيد لانهما لا ينفيان جواز التصرف نعم يمكن ان يستدل على نفي الزكوة عليه بصحيحة ابن سنان الاولى حيث صرح
بعدم وجوب الزكوة على السيد ولا يوجب التعليل المذكور فيها تخصيص الانتفاء بصورة عدم تمكن السيد من التصرف ينفذه عن المملوك
او جهله لجواز ان يكون المعنى لانه لم يقدر وصله لسيده ولا ينتفع هو به حيث ترك للمملوك فيجري التعليل في جميع الصور بل هذا المعنى هو الظاهر من هذه
العبارة في هذا المقام **فرع** لو قلنا بعدم ملكية المملوك شيئا فلا شك في اشتراط الحرية في وجوب الزكوة على انعامه واثمانه على طول الحول ووجهه ظ
مما ياتي من اشتراط الملكية في الحول وان قلنا بملكيته فكذلك لو لم يكن ماذونا في التصرف لما ياتي ايضا من اشتراط التمكن من التصرف طول الحول وان كان
ماذونا فيه متمكنا فاعتق في اثناء الحول ففيه اشكال والظ البناء على الحول السابق الا ان يثبت الاجماع على خلافه **الشرط الرابع** الملكية فلا زكوة
على احد بحجر ما يملكه بالاجماع المحقق والمحكي في المعتبر والمنتهى وغيره وغيرهما ويدل عليه مع الاجماع الاصل اذ لم يثبت من ادلة وجوب الزكوة وجوبها في غير
ما يملك ولا عمومها من هذه الجهة حتى يحتاج الى التخصيص بالجملة او غيره وبعض الاخبار كمكاتبة علي بن مهزيار وفيها فكتب لا يجب عليه الزكوة الا في

كتاب الزكوة

مالده وفي صحيحة الكنانى فانما الزكوة على صاحب المال ولا اشكال فى ذلك ولا كلام وانما الكلام فيما اشترطه جماعة منهم المحقق فى الشرايع والفاضل فى جملة من كتبه والشهيدان وغيرهم من تمام الملكية والكلام تارة فى المراد منه والاخرى فى اشتراطه وعدمه والذى يومى اليه كلام المع على ماحكاه فى ك وغيره ان المراد منه الشرط الاتى وهو التمكن من التصرف بلفظ الاتى وبه صرح فى البيان قال فى تعداد الشرايط ومن كون الملك تاما ونقصه بمنعه من التصرف فى الموانع ثلثه فقد الوقف والمغصوب والغيبة واحتمل فى ك وغيره ان يكون المراد منه تمامية السبب المقتضى للملك وجوز ان يكون مرادهم عدم تزلزل بالملك ونقلا عن بعضهم وصرح باشتراطه بهذا المعنى بعض مشايخنا المحققين ولكن خصه بالتزلزل الموجب لنقص الملك لا مطلقا ومثل للاول بخيار البايع وللذى لا يوجبه بخيار المشترى وجعله بعض مشايخنا الاعم من التزلزل ومن غيره مما يوجب نقصا فى الملكية باعتبار عدم التمكن من جميع التصرفات فيه من جهة ضعف الملكية وقصورها من جهة العوارض الخارجية كالغصب والغيبة ومثل له بالمنذور صدقه بعينه وبالوقف على البطون بالقسمة قبل القسمة ونحوها واعترض على ارادة هذه المعانى عنا فانه لبعض تعريفاتهم وعلى ارادة بعض اخر بعدم خروجه عن بعض الشروط الاخر ولا اهتمام كثيرا بتعيين مرادهم منه وانما المهم بيان اشتراطه وعدمه باى معنى اخذ فنقول لا شك فى اشتراطه بالمعنى الاول لما ياتى من اشتراط التمكن من التصرف ولا بالمعنى الثانى لان الملكية المعتبرة تتعلق بما يتوقف عليه ويتفرع عليه انه لا يجرى الموصى به فى الحول الا بعد حصول القبول عن الموصى له وبعد وفاة الوصى واما المعنى الثالث وهو عدم كونه متزلزلا لا فقد عرفت ان منهم من قال باشتراطه ويمكن ان يستدل له بوجوه منها الاجماع المنقول فى كره ومنها ما قيل من ان التزلزل ينافى التمكن من التصرف فان التمكن من التصرف ربما ينفى من جهة عدم تمامية الملك وربما ينفى مع تماميته فالاول مثل المبيع فى زمن الخيار للبايع والموهوب قبل القبض والقسمة قبل القسمة والمنذور بصدقه فى اثناء الحول والثانى مثل المال المفقود والغايب وهذا القسم هو مرادهم فى الشرط الاتى والاول هو المراد عند اشتراط تمامية الملك حيث ان الملك لما دام ناقصا متزلزلا لا يجوز للمالك التصرف فيه فلا يجوز له نقله الى غيره ببيع او غيره من النواقل ولا اعطاءه للغير بعنوان الزكوة وقد صرح بعدم نقله جماعة منهم الفاضل الهندى كصاحب خيره وبعض مشايخنا المحققين بل هو ادعى عليه البداهة ونقل عن ك ايض فلا يجب عليه اعطاء الزكوة من هذا المال لانه تصرف فيه ولا من غيره اذ لا معنى لوجوب زكوة مال على غير ذلك المال مع ان الزكوة يتعلق بالاعيان ومنها انه لا شك فى اعتبار الملكية والمالية كما ثبت بالاجماع ودلت عليه الاخبار كالمكاتبة والصحيحة المتقدمتين والمتبادر من الملكية التامة **اقول** يرد على الاول مع عدم حجية الاجماع المنقول عدم تعين ارادته الاجماع على اشتراط هذا المعنى من تمامية الملك فلعله اراد احد المعانى الاخر كما ان الشهيد اطلق فى البيان اشتراط التمكن من التصرف وحصر المانع منه فى الثلثة المذكورة وعد خيار البايع مما جعله بعضهم مانعا وليس بمانع وعلى الثانى انه لو سلم عدم تمكن المالك من جميع التصرفات ولا فانه مختلف فيه وقد جوز نقل المبيع فى زمن الخيار بعض متاخرى المتاخرين فمن اين يشترط فى وجوب الزكوة التمكن من هذا النوع من التصرفات وما الدليل عليه ولا منافاة اشتراط التمكن من جميع انحاء التصرفات **فان قلت** اعطاء الزكوة نقل المالك المال الى الفقير وانما هو تعيين لمال الفقير والناقل فى الزكوة هو الله سبحانه وبالاعطاء يعين ما نقله الله الى الفقير ولذا قال فى خيره مع منعه من تصرف المتهب فى الموهوب قبل القبض ببيع ونحوه لو رجع الواهب بعد وجوب الزكوة وقبل ادائها فالظ تقديم حق الفقراء لتعلقه بالعين ولا يضمنه المتهب انتهى فان التعلق بالعين لم يحصل من جهة المتهب بل من جهة الله سبحانه وعلى الثالث المنع من تبادر الملكية التامة بهذا المعنى اى عدم كونه متزلزلا فان من البديهيات انه يقال فى العرف ان الحيوان الذى اشترى ثلثة ايام انتقل فى الثلثة مال المشترى وملك له وكذا للبايع خيار الغبن فيه او خيار تاخير الثمن وكذلك الموهوب قبل القبض ومن ذلك ظهر ان الحق عدم اشتراط تمامية الملكية بذلك المعنى اى عدم التزلزل واما بالمعنى الرابع فقد عرفت الحال فى احد قسميه وهو ما كان ضعف الملكية وقصورها باعتبار التزلزل واما القسم الاخر فالظ انه لا يضبطه عنوان خاص ولذا ترى بعضهم يدرج الوقف والمنذور والغنيمة تحت ما لا يمكن التصرف فيه و بعض اخر يعنون كلا منها على حدة وذلك ان تضبطه بما ثبت من الشرع وجوب صرف عينه فى مصرف معين او ثبت منه بخصوصه عدم جواز نقل عينه لا من المالك ولا من غيره وبالجملة فالظ عدم الخلاف فى عدم وجوب الزكوة فى ذلك القسم لانه ليس ملكا له عرفا بل يقال لمن نذر اعطاء شىء معين فى انه اخرجه من ملكه وكذا الوقف الخاص وكذا الغنيمة قبل القسمة ولا يتبادر من المال والملك شىء منها مع انه يعارض عمومات وجوب الزكوة مع عمومات عدم جواز التصرف فيها او عدم جواز صرف عينها فى غير مصرف معين فيبقى اصل عدم وجوب الزكوة بلا معارض فى لعله ياتى الكلام فى بعض افراد ذلك القسم ايض ثم بعد ما ذكرنا من عدم اشتراط تمامية الملك بمعنى عدم التزلزل فى وجوب الزكوة لا يبقى مجال للكلام فى انه هل يشترط حولان الحول من حين الملكية او من حين انتفاء التزلزل نعم لو قلنا باشتراطها لزم الكلام فى ذلك ايض وكذا لا يبقى مجال للكلام فى ذلك فى القسم الثانى من قسمى عدم تمامية الملك بعد ما عرفت من عدم تعلق وجوب الزكوة به **فرع** المشروط الملكية طول الحول فيما يشترط فيه الحول بالاجماع ولانه المراد من حولان الحول لا حولانه على وجوده ويدل عليه جميع الاخبار المتقدمة المصرحة باشتراط حولان الحول عليه عند ربه وفى يده **الشرط الخامس** التمكن من التصرف واشتراطه مقطوع به فى كلام كثير من الاصحاب وفى الحدايق وهو مما لا خلاف فيه فيما اعلم وفى ك وغيره انه مقطوع به فى كلام الاصحاب بل عليه الاجماع عن السرائر والتذكرة والغنية وفى المنتهى واستدل له بعد الاجماع المنقول بانه لو وجبت الزكوة مع عدم التمكن من التصرف عقلا او شرعا للزم وجوب الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان لان الزكوة انما يجب فى العين وبالمستفيضة من الاخبار الموثقات الاربع وصحيحى الفضلاء وعلى بن يقطين المتقدمة فى الفرع الثانى من الشرط الاول الواردة فى سقوط الزكوة عن المال الغايب كصحيحة ابن سنان

اما الاول م

والمغصوب م

تعلق م

اعطاء الزكوة ونقل المال الى الفقير [illegible] التى هى بمنزلة من نقل المال فكيف يكون اعطاء الزكوة [illegible] لا نسلم [illegible]

لا صدقة على الدين ولا على المال الغايب عنك حتى يقع في يدك وموثقة اسحق رجل خلف عند اهله نفقة الفين لسنتين عليها زكوة فقال ان
كان شاهدا فعليه زكوة وان كان غايبا فليس عليه زكوة وقريبة من مضمونها مرسلة ابن ابي عمير وموثقة ابي بصير وصحيحة رفاعة عن الرجل يغيب
عنه ماله خمس سنين ثم ياتيه فلا يرد راس المال كم يزكيه قال سنة واحدة وموثقة زرارة في رجل ماله عنه غايب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه
حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكاة لكل ما مر به من السنين وحسنة سدير في رجل كان له
مال فانطلق به فدفنه في موضع فلما حال عليه الحول ذهب ليخرجه من موضعه فاحتفر الموضع الذي ظن ان المال فيه مدفون فلم يصبه فمكث بعد ذلك
ثلث سنين ثم انه احتفر الموضع من جوانبه كله فوقع على المال بعينه كيف يزكيه قال يزكيه لسنة واحدة لانه كان غايبا عنه وان كان احتبسه وما ورد في
سقوط الزكوة عن الدين او الوديعة الذي لا يقدر على اخذه او لا يصل اليه كرواية عمر بن يزيد ليس في الدين زكوة الا ان يكون صاحب الدين هو الذي
يؤخره فاذا كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه ورواية عبد العزيز كل دين فدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وما كان لا يقدر على
اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه وصحيحة الخراساني الرجل يكون له الوديعة والدين فلا يصل اليهما ثم ياخذهما متى يجب عليه الزكوة قال اذا اخذهما
ثم يحول عليه الحول يزكى ومنهم من لم يذكر هذا الشرط بل ذكر سقوط الزكوة في جملة من الافراد التي لا يتمكن فيها من التصرف خاصة ولم يذكر القاعدة
الكلية كالشيخ في ف والفاضل في الارشاد وغيرهما واعترض على اشتراط القاعدة الكلية بوجهين احدهما ان العمدة في اعتبارها الروايات وهي انما
يدل على سقوط الزكوة في المال الغايب الذي لا يقدر مالكه على اخذه لا على اعتبار التمكن من التصرف وثانيهما ان اريد به التمكن من التصرف من جميع
الوجوه يخرج المملوك في زمن خيار البايع ومال المريض اذا حجرنا عليه فيما زاد من الثلث والمحجور عليه لردة او سفه او فلس وان اريد التمكن في الجملة
ورد تخلفه في الغايب والمغصوب ونحوهما اذ يجوز بيعها ممن يتمكن من استخلاصها ويجوز هبة المغصوب لغاصبه ونحو ذلك واجيب بانه مع ان
الاجماع المنقول والدليل المذكور بعده يثبت القاعدة ان كل واحد من الاخبار وان كان اخص من المدعى الا انه ضم بعضها مع بعض يفيد القاعدة من
باب الاستقراء مع ان الموثقات الاربع والصحيحة التي بعدها غير مختصة بالمال الغايب بل يدل على سقوط الزكوة عن كل ما ليس في يد المالك او عنده و
صحيحة ابن سنان متضمنة لحكم الدين ايض وحسنة سدير لحكم المال المفقود بل المستفاد من الروايات الثلثة الاخيرة اقتضاء عدم القدرة على الاخذ
مطلقا سقوط الزكوة **اقول** اما الاجماع المنقول فقد عرفت عدم حجيته مرارا مع ان مراد المدعي له من التمكن من التصرف لا يخ عن اجمال واما
الدليل الذي بعده ففيه ان غاية ما يدل عليه لو سلم عدم التكليف بالاخراج حال عدم التمكن لا مطلقا واما الاخبار وان لم يكن مخصوصة بالمال
الغايب ولكن لا يستفاد منها اكثر من اشتراط القدرة على الاخذ كلما شاء وكون المال عنده وفي يده عرفا اما التمكن من مطلق التصرف من نقل
الملك ونحوه فلا فلا يثبت الحكم في مثل الوقف والنذر وصدقة ونحوها فان ارادوا بالتمكن من التصرف هذا المعنى فهو صحيح ثابت بالاخبار وان
ارادوا الزايد عنه فلا دليل عليه بل لا يعلم ارادة المدعي للاجماع معنى زايدا على الاول ومن ذلك يظهر الجواب عن الثاني ايض فيقال ان المراد من التمكن
من التصرف كونه في يده عرفا او قادرا على اخذه كلما شاء ووصفه انما اراد فلا يرد النقض بالمملوك في زمن الخيار وما عطف عليه ولا بالغايب
والمغصوب ونحوهما ولا حاجة الى ما اجاب به الفاضل الهندي حيث قال ولعله يندفع بانهم انما ارادوا به ما يرفعه الاسباب التي ذكروها خاصة لان
ذلك ردا للقاعدة وتخصيصا ببعض الافراد فتامل ثم مقتضى الاخبار المذكورة بل كثير من الاجماعات المنقولة وفتاوى الاصحاب اشتراط جريان
الحول فيما يعتبر فيه الحول على هذا الشرط ولا يكفي مجرد تحققه حال تعلق الوجوب وهو كذلك لما ذكر وبه يقيد بعض الاطلاقات كصحيحة ابن سنان
المتقدمة المقتضية باطلاق مفهوم الغاية لوجوب الزكوة حين الوقوع على اليد مطلقا **فرعان أ** قد عرفت اشتراط التمكن من الاخذ ويجيء في
كل من الاجناس الزكوية اشتراط النصاب ايض فهل يشترط التمكن من التصرف في النصاب او يشترط التمكن من التصرف والنصاب مطلقا سواء تمكن
من التصرف في مجموعه ام لا ويظهر الفايدة فيما لو ملك النصاب وخص التمكن من التصرف بما دونه كان يكون له عشرون دينارا وكان عشرة منها
غايبة وعشرة بيده او اربعون شاة وكانت عشرون منها غايبة او مغصوبة وعشرون بيده او كان له الف من زرع وغصب غاصب مائة من
منا او غصب المجموع وعادت مائة من فانه لا شك في عدم وجوب قدر الحصة من زكوة الغايب والمغصوب اذ لا زكوة فيه بالاخبار وهل
يجب قدر الحصة من زكوة ما يتمكن من اخذه من استجماعه الشرايط من القدرة على الاخذ وملكية النصاب او لا يجب لعدم استجماعه الشرايط التي منها
القدرة على اخذ النصاب الظاهر الاول اذ لم يثبت من اخبار اشتراط القدرة الزايد على عدم وجوب الزكوة فيما لا يقدر واما عدم وجوبه في غيره فلا
ولم يثبت من ادلة النصاب سوى اشتراط تملكه فان مثل قوله في اربعين شاة شاة او ما بلغ خمسة اوسق ففيه العشر او لا يجب فيما اقل من اربعين او خمسة
اوسق ونحو ذلك مطلق مقتضاه ثبوت الشاة والعشر في كل اربعين شاة وخمسة اوساق ولكن قيد ذلك بالاربعين والخمسة المملوكتين
لشخص واحد مع الشرايط الثابتة كالسوم والزرع واما تقييدهما بالتمكن من التصرف في جميعهما فلا دليل عليه **ب** اشتراط تعلق الزكوة
بالاجناس الزكوية بالتمكن من التصرف وسقوط الزكوة عنها لما مضى به ونيط انما هو فيما يعتبر فيه الحول واما غيره من الغلات فلا اختصاص
جميع الاخبار الموجبة لاشتراط التمكن من التصرف بما يعتبر فيه الحول نعم اذا كانت الغلة ممنوعة من التصرف فيها او غايبة لا يجب على المالك
الاخراج حين عدم التمكن والغيبة لانه تكليف بما لا يطاق واما بعد وصولها الى يده يجب زكوتها لما مضى كما يدل عليه صحيحة ابن سنان

ولايم

عن الاول م

المتقدمة

كتاب الزكوة

المقدمة وسيجيء بيان ذلك ايضا في بيان حكم المغصوب واذا عرفت اشتراط التمكن من التصرف بالمعنى الذي ذكرناه يتفرع عليها عدم وجوب الزكوة على اموال منها المال الغائب عن مالكه وهو اتفاقي ونقل الاجماع عليه متكرر والاخبار به ناطقة كما مر وهل الموجب لسقوط الزكوة هو الغيبة مطلقا كما نقل عن البعض في الذخيرة وهو ظاهر اطلاق الارشاد ويع والاصل وجمع كثير من الاخبار التالية الفرك لموثقات الاربع وصحيحي الفضلاء وعلى غيرها او الغيبة المقيدة بعدم القدرة على التصرف حتى لو كان متمكنا من احضار المال او ايصاله الى وكيله متى شاء لم يسقط كما في ف والنهاية وفع والتحرير ونهاية الاحكام بل عرف عدم الخلاف فيه وان كانت مطلقة الا ان موثقة زرارة المعتبرة بنفسها المنجبرة بالشهرة فيها يقيد المطلقات والقول بان قوله فيها فعليه الزكوة ليس صريحا في الوجوب ضعيف **فروع أ** المصرح به في المع ويع وس وشاوين وغيرها ان يد الوكيل يد المالك وتمكنه تمكنه وكذا الولي ولم يذكر بعضهم الوكيل ولا الولي كما في فع ومقتضى اطلاق الاخبار السقوط اذا لم يتمكن المالك من الاخذ وان كان في يد وكيله او وليه اذا لم يتمكن من الاخذ من الوكيل لبعده وعدم وصوله اليد اليه او انقطاع خبره او عدم علمه بوصول المال الى الوكيل بل مقتضى عموم موثقة اسحق الحاصل بترك الاستفصال السقوط ان كان في يد الولي حيث انه بعد السؤال عن رجل مات وبعض ولده غائب قال انه كيف يصنع بميراث الغائب عن ابيه قال يعزل حتى يجيء قلت فعلى ماله زكوة فقال لا حتى يجيء قلت فاذا جاء هو ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده فانه اعم من ان يكون المعزول في يد ولي الغائب وعن ان يكون الولد صغيرا ويعزل في يد وليه بل في موثقة الاخرى المتقدمة في صدر هذا الشرط تصريح به حيث قال رجل خلف عند اهله نفقة سنتين فان الاهل يكون ح وكيلا في ضبطه مع انه اسقط الزكوة عنه وكذا مرسلة ابن ابي عمير وموثقة ابي بصير فالتحقيق ان المناط تمكن المالك بنفسه الا ان يثبت الاجماع على قيام يد الوكيل مقام يده وهو عندي غير ثابت **ب** المرجع في الغيبة وعدم القدرة على الاخذ وعدم الكون في اليد هو العرف مثلا اذا كان له داران بينهما فرسخ او فرسخان و كان هو في دار والمال في اخرى فلا شك انه غائب عنه ح ولا يقدر على الاخذ في تلك الساعة ولكن نحو ذلك لا يضر في الصدق العرفي ولا يقال لمثل ذلك انه غائب وانه على الاخذ غير قادر وانه ليس في يده فالمناط في الصدق هو العرف وكذلك في الضال والمفقود وربما يتفاوت ذلك فيما قبل الحول وفي اثنائه فانه لو ورث مالا وكان غائبا وحضر بعد يوم من مبدء الحول من ذلك اليوم الذي قدم بخلاف ما لو غاب عن ماله في اثناء الحول يوما فانه لا ينقطع به الحول والفارق العرف **ج** صرح جماعة منهم المحقق في يع وفع والفاضل في المن والارشاد وغيرها انه لو مضت على الغائب و المفقود اعوام ثم عاد استحب زكوة سنة واحدة وعن المن الاجماع عليه وفي ك انه مذهب الاصحاب لا اعرف فيه مخالفا لموثقة زرارة وصحيحة رفاعة و حسنة سدير المتقدمة وفي المن اطلق استحباب زكوة سنة ولم يقيد بمضي السنتين ومال اليه في خيرة وهو الاظهر للاطلاق والموثقة وقيل في الاولتها نظر لظهورها في مضي السنتين كما يظهر من اخرها وفيه منع ظاهر والفاظ الاخبار جمل خبرية فلا يفيد ان ازيد من الرجحان فالقول بافادتها الوجوب غير سديد **د** منع الغيبة عن وجوب الزكوة انما هو فيما يعتبر فيه الحول دون الغلات كما ياتي وجهه في المال المغصوب ومنها المال المغصوب والمجحود و المسروق الذي لا يقدر على تخليصه فيعدم وجوب الزكوة فيه واعتبار مبدء الحول من حين التخلص اجماعي وعليه الاجماع عن ف وكره والمن ويدل عليه الموثقات والصحيحة المتقدمة بل اكثر الاخبار المذكورة لاشتراط القدرة على الاخذ طول الحول هذا في الاموال التي يعتبر فيها الحول واما الغلات فلا شك في عدم وجوب زكوتها اذا غصبت قبل بدو الصلاح او بعده بدون تقصير المالك ثم لم يعد اليه ابدا ولا في وجوبها اذا عادت اليه قبل حال تعلق الوجوب اي بدو الصلاح ولا فيما اذا غصب بعد تعلق الوجوب ثم عادت وانما الكلام فيما غصب قبل تعلق الوجوب وعادت بعد زمان تعلق الوجوب فظاهر اطلاق بعضهم عدم الوجوب ايضا وعن المنتهى التصريح به واستشكل فيه في ك ونفى البعد عن وجوب الزكوة فيها متى تمكن من الاخذ واستحسنه في الذخيرة واختاره الفاضل الهندي في شرح ضه وهو الاظهر لصدق نموها في ملكه وعموم الاخبار الموجبة للزكوة فيها نحو قوله فيما سقت السماء العشر وفي صحيحة محمد وابي بصير كل ارض دفعها اليك السلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك ولا ينافيه اخبار سقوط الزكوة عما لا تقدر عليه لاختصاصها بما فيه الحول مع ان في بعضها دلالة على وجوب زكوته بعد القدرة من غير اعتبار شرط كقوله في صحيحة ابن سنان ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك وفي رواية عمر بن يزيد فاذا كان لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة حتى يقبضه دل لنا بمفهوم الغاية على وجوب الزكوة بعد الاخذ مطلقا خرج ما يعتبر فيه الحول بالدليل فيبقى الباقي **فروع أ** هل الممنوع من التصرف في ماله من غير اثبات اليد عليه حكم المغصوب منه ام لا صرح في البيان بالثاني ووجوب الزكوة فيه لنفوذ تصرفه ولا افهم معنى نفوذ التصرف فان اراد انه غير ممنوع منه شرعا فالمغصوب ايضا كذلك وان اراد وقوع تصرفه فالمفروض عدمه والاقرب انه ان بلغ المنع والحبس حد السلب معه كون المال عنده وفي يده منع عن وجوب الزكوة والا فلا هذا فيما يعتبر فيه الحول واما الغلات فلا كما مر **ب** لو امكن تخليص احد الثلثة وجبت الزكوة لموثقة زرارة واعتبر ابتداء الحول من حين تحقق التخلص ان شرع فيه اول الامكان والا فبعد مضي زمان يمكن فيه التخلص ومنه يظهر ان المناط والضابط القدرة على الاخذ كلما شاء عرفا للموثقة المذكورة بل رواية عبد العزيز وبها يقيد اطلاقات اشتراط اليد والكون عنده **ج** اذا امكن التخليص ببعض المال او بمال اخر فان خلصه فلا شك في وجوب الزكوة في المستخلص وانما الكلام في انه هل يجري امكان

مقيدة

الخ هي الثالث لكن الآن الاولى

التخلص به مجرى التمكن من التخليص حتى يجب عليه زكوته لو لم يخلصه ابتداء الحول من بعد زمان الامكان ام لا تردد فيه في نت والاظهر
الاول لصدق القدرة على الاخذ ووجه الثاني ان القدرة انما يحصل بعد اداء البعض او مال اخر فهو اذا لا قادر على تحصيل القدرة لا على التخليص وتحصيل
على القدرة غير واجب لعدم وجوب تحصيل شرايط الوجوب من غير فرق بين شرطه وشرط شرطه وفيه ان المرجع في صدق القدرة العرف ولا شك في
ان مثل ذلك يعد قادرا عرفا لا انه يصير قادرا بعد بذل البعض او مال اخر ونحوه الكلام فيما اذا توقف التخليص في المغصوب والمسروق والمجحود على اقامة بينة
وتمكن منها فانه يجب عليه الزكوة فيما يمكن تخليصه بالبينة كما حكى التصريح به عن كره ونهاية الاحكام وعد نعم لو احتاج التخليص الى دعوى وشق عليه
امكن السقوط لعدم صدق القدرة مع الدعوى الشاقة وامكن عدم لصدق القدرة والاولى ملاحظة حال المالك والجاحد وقدر المال فانه يختلف
مراتب المشقة باختلافها فيحكم بالسقوط فيما كانت المشقة فيه كثيرا بحيث لا يجوز اهل العرف تحملها ومنه يظهر الحال فيما اذا توقف التخليص على اليمين او
على الاستغاثة بتحريشه على المالك التوسل به سيما اذا توقف على نوع تعظيم له شاق عليه ومنها المفقود والضال ووجه سقوط الزكوة فيه
يظهر مما مر وضلال بعض النصاب حكم ضلال الكل ولو ضلت شاة من اربعين ثم عادت بعد مضي زمان صدق الضلال عرفا استانف الحول للكل و
منها الوقف ولا خلاف في سقوط الزكوة فيه عند الاصحاب لعدم التمكن من الاخذ وفي دلالته نظر لمنع عدم التمكن وانما هو لا يتمكن من الاتلاف ونقل
الملك ونحوهما والثابت من الاخبار ليس اشتراط ذلك التمكن فالاولى الاستدلال بعدم صدق الملكية عرفا وبعدم دليل على وجوب الزكوة فيه اذ
ليس الا العمومات وهي معارضة بعمومات منع التصرف في الوقف وتغييره فيرجع فيه الى اصل عدم وجوب الزكوة ويجب الزكاة في نتاج الوقف بعد الحول
وفي غلته بعد بدو الصلاح اذا كان وقفا على شخص واحد وان كان وقفا على اشخاص محصورين فلو كانت القسمة معينة شرعا اعتبر الشرايط من الحول
فيما يعتبر فيه والنصاب في الغلات في سهم كل واحد وان كانت مفوضة الى راى الناظر اعتبرت الشرايط في سهم كل بعد القسمة اذ لا يملكه الا بعدها ففي الغلة
لا زكوة لو كانت القسمة بعد بدو الصلاح لعدم تعلق الوجوب في ملكه نعم لو قسمه الناظر قبل زمان تعلق الوجوب يجب الزكوة على كل من بلغ سهمه
النصاب ومنها المرهون فقيل بعدم تعلق الزكوة به الا بعد حول بان الحول عليه بعد الانفكاك وهو مختار موضع من ط ويع وعد وكره والمن والتحرير لعدم
تمكن الراهن منه وعدم الاقتدار على التصرف فيه شرعا واختار في موضع اخر من ط تعلق الزكوة به لانه قادر على التصرف فيه بان يفك رهنه ومنهم
من فصل فقال بالاول مع عدم قدرة الراهن على الفك وبالثاني مع القدرة عليه والحق هو الثاني لانه ماله واستجمع جميع الشرايط الا ما يتوهم من عدم
تمكن التصرف فيه وهو توهم لان الشرط هو كونه في يده وقادرا على اخذه وهو كذلك وان لم يكن قادرا على اتلافه ونقل ملكه ولكنه ليس بشرط ويدل على
وجوب الزكوة فيه العلة المذكورة في صحيحة يعقوب بن شعيب عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلثة او ما شاء الله على من الزكوة على
المقرض او على المقترض فقال على المقترض لان له نفعه وعليه زكاته وفي صحيحة زرارة الواردة في زكوة القرض وفيها بعد ان حكم بان كان من المال في يده
زكوته فقال يا زرارة ارايت وضيعة ذلك المال او ربحه لمن هو وعلى من هو قلت للمقترض قال فله الفضل وعليه النقصان وله ان ينكح ويلبس منه وياكل منه
ومنها المنذور التصدق بعينه فقالوا بسقوط الزكوة عنه لعدم جواز تصرفه فيه والاولى ان يستدل له بعدم صدق المملوكية كما مر وبتعارض ادلة وجوب
الزكوة ووجوب الوفاء بالنذر وهذا اذا كان النذر قبل تمام الحول وتعلق الوجوب سواء كان النذر مطلقا من حيث وقت الاداء او موقتا سواء كان وقته
بعد الحول او تعلق الوجوب او قبله وسواء وفي الموقت بالنذر في وقته او لم يف به واما اذا كان بعده فيجب الزكاة فيه فيزكيه ويتصدق بالباقي ان كان متعلق
النذر الجميع او بقدر ما يسع بعد ما سوى القدر الواجب في الزكوة والا فيزكي ويتصدق بالقدر المنذور وهذا كله اذا كان النذر مطلقا او مشروطا بشرط
غير متحقق في الحول او قبل تعلق الوجوب فان كان شرطه متحققا في اثناء ذلك الحول او في زمان هو قبل تعلق الوجوب فلا شك في وجوب الزكوة فيه لعدم
تعلق النذر به من جهة عدم تحقق الشرط وان كان شرطه ولم يحصل بعد او موقتا بما بعد الحول او وقت تعلق الوجوب احتمل وجوب الزكاة لعدم
تعلق النذر به بعد فلو حصل الشرط يتصدق بما بقي ويكون القدر المخرج كالتالف ويحتمل عدم الوجوب لتعلق النذر في الجملة والممنوعية من التصرف
ويحتمل البناء على حال الشرط فان كان يتحققه مقتضى الاصل كعدم حصول الامر الفلاني يسقط الزكوة وان كان على مقتضى الاصل يجب الزكوة و
الاقرب الاول ومنها الدين اي ما لاحد في ذمة الغير فقالوا ليس على الدين زكوة لانه ليس في يده وتفصيل الكلام انه ما في ذمة الغير لاحد فاما لا يقدر
المدين على اخذه لكونه على ذمة جاحد او مماطل او معسر او لكونه موجلا او يقدر على الاول فالحق المشهور عدم وجوب الزكوة على المدين فاذا اخذه
استانف الحول وفي كره اشعار بالاتفاق عليه بل صرح بعض مشايخنا بالاتفاق وحكي في ط عن بعض اصحابنا انه يخرج لسنة واحدة اذا لم يكن موجلا
ولعل غرضه الاستحباب كما قيل ويدل على المختار اكثر ما مر من الاخبار في الشرط الخامس وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على الناس يجب فيه
الزكوة قال ليس عليه زكوة حتى يقبضه فاذا قبضه فعليه الزكوة وان طال به حبسه على الناس حتى يمر لذلك سنون فليس عليه زكوة حتى يخرج فاذا
خرج زكوه لعامه ذلك الحديث واما رواية عبد الحميد عن رجل باع بيعا الى ثلث سنين من رجل ملي بحقه وماله في ثقة يزكي ذلك المال في كل سنة تمر به
او يزكيه اذا اخذه فقال لا بل يزكيه اذا اخذه قلت لكم يزكيه قال لثلث سنين وصحيحة الكناني عن الرجل ينسئ او يعين فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكوته
قال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين فانما الزكوة على صاحب المال فلا يفيدان لانهما من الرجحان فعليه يحملان او على ما اذا كان التاخير من صاحب المال او على
التقية لمطابقتهما لمذهب جمع من العامة وعلى الثاني ففيه قولان الاول عدم وجوب الزكوة على المالك وهو المحكي عن القديمين والاستبصار والحلي

والسيد

كتاب الزكوة

والسيد والقاضي والفاضلين وفخر المحققين وعامة المتأخرين ونسبه بعض المتأخرين الى الاكثر والثاني للشيخين وجمل السيد واستظهره بعض
مشايخنا الاخباريين حجة الاول الاصل والموثقات الاربع وصحيحة الفضلاء الخمس المتضمنة لاشتراط كونه عند المالك وفي يده وحسنة زرارة
المتقدمة المذكورة بعد هذه الموثقات والصحيحة وصحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر هذا الشرط وموثقة سماعة المتقدمة وموثقة الحلبي قلت
له ليس في الدين زكوة قال لا وموثقة اسحق بن عمار الدين عليه الزكوة فقال لا حتى يقبضه قلت فاذا قبضه ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده
وصحيحة ابي بصير عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكاة قال يزكي العين ويدع الدين وصحيحة زرارة رجل دفع الى رجل مالا
قرضا على من زكوته على المقرض ام على المقترض قال لا بل زكاتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا
يزكى المال من وجهين في عام واحد وليس على الدافع شيء لانه ليس في يده شيء انما المال في يد الآخذ فمن كان المال في يده زكاه الحديث ويظهر من
قوله لا يزكى المال من وجهين الخ دلالة رواية الحسن بن عطية ايضا لقوم عندي قروض ليس يطلبونها مني افعلي فيها زكوة فقال لا يقضي ولا تزكي
نك ويدل عليه ايضا التعليل المذكور في صحيحة يعقوب بن شعيب السابقة وما دل على اشتراط الملكية فان الذي غير مملوك للمدين فعلا الا بعد قبضه له
ويصرح به المروي في قرب الاسناد المنجبر ضعفه لو كان بدعوى الشهرة عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه هل على صاحبه زكوة قال لا حتى
يقبضه ويحول عليه الحول ودليل القول الثاني موثقة زرارة وروايتا عمر بن يزيد وعبد العزيز المتقدمة جميعا والرضوي وان غاب مالك عنك فليس
عليك الزكاة الا ان يرجع اليك ويحول عليه وهو في يدك الا ان يكون مالك على رجل متى ما اردت اخذت منه فعليك زكوته واطلاق صحيحة الكناني
ورواية عبد الحميد المتقدمتين ولا يخفى ضعف دلالة الموثقة لان مرجع الضمير في قوله يدعه هو المال الغائب والدين لعدم تشخصه بل هو امر كلي في الذمة
ليس الا وكذلك ليس غائبا فموضوع الموثقة غير موضوع المسألة والرضوي ضعيف قاصر عن الاسناد والاخيرتان غير ناهضتين لاثبات الوجوب مع ان
رواية عبد الحميد مختصة بما لا يقدر على اخذه لسعر الى ثلث سنين فهو خارج عن المورد فلم يبق الا الروايتين واجيب عنهما ايضا بضعف السند و
هو عندك ليس بمعتمد وبمعارضتهما مع مثل موثقتي سماعة والحلبي ولا يفيد اخصيتهما اذ لو افادت لوجب تخصيص المعارض وهو فيما يتضمن السؤال غير
جايز لايجابه تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه منع لزوم كون وقت السؤال وقت الحاجة نعم انهما يعارضان المروي في قرب الاسناد بالتباين فالزكوة فما
يجب حمل الروايتين على الاستحباب بقرينة هذه الرواية او يطرحان لموافقة العامة في الجملة ويرجع الى الاصل وهو ايضا مع عدم الوجوب **فرع** لو
استقرض مالا عين او قبضه ثم بقي عنده حولا اما عند نفسه او عند المقرض مع تمكنه من التصرف فيه فزكوته على المقترض بلا خلاف كما قيل لانها له فزكوته
عليه لانها على صاحب المال كما مر ولصحيحتي يعقوب بن شعيب وزرارة ورواية ابن عطية المتقدمة ويدل عليه ايضا موثقة البصري ومرسلة ابان و
في صحيحة منصور في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده قال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى
المستقرض واطلاق هذه الروايات كعبارات طائفة من الاصحاب وتصريح بعض اخر يقتضي عدم الفرق بين ما اذا اشترط الزكاة على المقرض ام لا خلافا
للشيخ في باب القرض من النهاية فاوجبها بالشرط على المقرض للصحيحة الاخيرة وضعف بان مقتضاها جواز اداء المقرض لا لزومها وحملها على صورة
الشرط ليس باولى من حملها على التبرع مع ان الزكوة تابعة للملك وهو للمقترض فلا يجوز اشتراطها على الغير لانه من قبيل اشتراط العبادة على غير من وجبت
عليه ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا شك في دلالة الصحيحة على جواز مباشرة الغير لاخراجها عمن لزمته ولو تبرعا وحيث جاز صح اشتراطها ولزم
لعموم ما دل على لزوم الوفاء بالشروط الجائزة هذا مع ما ورد في الاخبار من جواز شرط اداء الزكوة عن الغير ولزومه كما في صحيحة ابن سنان باع ابي
هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين وقريبة منها صحيحة الحلبي وفي الفقه الرضوي فان
بعت شيئا وقبضت ثمنه واشترطت على المشتري زكوة سنة او سنتين او اكثر من ذلك فانه يلزمه ذلك دونك وحكى الفتوى به عن الصدوق وفي
ثم مع الشرط المذكور هل يسقط عن المقترض بمجرد الشرط فيه ام لا صرح في خيره بالثاني وهو كذلك لعمومات وجوب الزكوة على المقترض ولا ينافيه الوجوب
على المقرض ايضا كما لو وجب على شخص اداء دين اخر بنذر او شرط فانه لا يسقط الوجوب عن المديون فان وفى سقط عنه والا وجب عليه والحاصل انه
يجب على كل منهما بدلا فكل اداها يسقط عن الاخر اما عن المقترض فلان وجوبها عليه انما هو اذا لم يكن مؤداة واما عن المقرض فلان الوفاء بالشرط
انما يجب مع امكانه وبعد اداء المقترض لا يكون زكوة حتى يمكن له اداؤها اذ لا يجب زكوة في مال في عام مرتين هذا ثم ان مقتضى الصحيحة جواز تبرع المقرض
باداء الزكوة وانه لو اداها سقط عن المستقرض وهو كذلك وهل هو مطلق او مقيد بما اذا اذن المقترض مقتضى الاطلاق الاول فهو الاقرب
ومنها مال المحجور عليه للفلس صرح بعدم الزكوة فيه الشهيد في ن وصاحب خيره وصرح الفاضل الهندي في ح ضه وجوب الزكوة فيه بل كونه
من المسلمات حيث اعترض على من اشترط تمكن التصرف بانه ان اراد من جميع الوجوه يرد عليه القبض بالمبيع في زمن الخيار ومال المحجور عليه لرده او سفه
او فلس وكذا هو الظاهر منهم في مسألة عدم منع الدين من الزكوة ولو استوعب الدين المال من غير استثناء هم المحجور عليه ويدل عليه ايضا عموم الاخبار
الآتية المصرحة بعدم منع الدين للزكوة ولو كان الدين اكثر مما في يده الحاصل من ترك الاستفصال الا انه يمكن ان يقال ان ادلة اشتراط الاقتدار
من التمكن في التصرف مما يعتبر فيه الحول يوجب سقوطها عن المحجور عليه لعدم صدق كون المال في يده وعنده وعدم القدرة على اخذه واما في الغلات
فالاقرب وجوب الزكوة فيها لعدم دليل على السقوط ومنع المحجور عليه انما هو في التصرف في ماله وليس ذلك ماله بل مال الفقراء مع ان دليل منعه

التخلص به مجرى التمكن من التخليص حتى يجب عليه زكوته لو لم يخلصه ابتداء الحول من بدو زمان الامكان ام لا تردد فيه في ن والاظهر
الاول لصدق القدرة على الاخذ ووجه الثاني ان القدرة انما يحصل بعد اداء البعض او مال الاخر فهو اذا لا قادر على تحصيل القدرة لا على التخليص وتحصيل
على القدرة غير واجب لعدم وجوب تحصيل شرايط الوجوب من غير فرق بين شرطه وشرط شرطه وفيه ان المرجع في صدق القدرة العرف ولا شك في
ان مثل ذلك يعد قادرا عرفا لا انه يصير قادرا بعد بذل البعض او مال الاخر ونحوه الكلام فيما اذا توقف التخليص في المغصوب والمسروق والمجحود على اقامة
وتمكن منها فانه يجب عليه الزكوة فيما يمكن تخليصه بالبينة كما حكى التصريح به عن كره ونهاية الاحكام وعد نعم لو احتاج التخليص الى دعوى وشق عليه
امكن السقوط لعدم صدق القدرة مع الدعوى الشاقة ولكن علل لصدق القدرة والاولى ملاحظة حال المالك والجاحد وقدر المال فانه يختلف
مراتب المشقة باختلافها فيحكم بالسقوط فيما كانت المشقة فيه كثيرا بحيث لا يجوز اهل العرف تحملها ومنه يظهر الحال فيما اذا توقف التخليص على اليمين او
على الاستغاثة بتحريشه على المالك او التوسل به سيما اذا توقف على نوع تعظيم له شاق عليه ومنها المفقود والضال ووجه سقوط الزكوة فيه
يظهر مما مر وضلال بعض النصاب حكم ضلال الكل ولو ضلت شاة من اربعين ثم عادت بعد مضى زمان صدق الضلال عرفا استانف الحول للكل و
منها الوقف ولا خلاف في سقوط الزكوة فيه عند الاصحاب لعدم التمكن من الاخذ وفيه لا لانه نظر المنع عدم التمكن وانما هو لا يتمكن من الاتلاف ونقل
الملك ونحوهما والثابت من الاخبار ليس اشتراط ذلك التمكن فالاولى الاستدلال بعدم صدق الملكية عرفا وبعدم دليل على وجوب الزكوة فيه اذ
ليس الا العمومات وهي معارضة بعمومات منع التصرف في الوقف وتغييره فيرجع فيه الى اصل عدم وجوب الزكوة ويجب الزكاة في نتاج الوقف بعد الحول
وفي غلته بعد بدو الصلاح اذا كان وقفا على شخص واحد وان كان وقفا على اشخاص محصورين فلو كانت القسمة معينة شرعا اعتبر الشرايط من الحول
فيما يعتبر فيه والنصاب في الغلات في سهم كل واحد وان كانت مفوضة الى راى الناظر اعتبرت الشرايط في سهم كل بعد القسمة اذ لا يملكه الا بعدها فمتى الغلة
لا زكوة لو كانت القسمة بعد بدو الصلاح لعدم تعلق الوجوب في ملكه نعم لو قسمه الناظر قبل زمان تعلق الوجوب يجب الزكوة على كل من بلغ سهمه
النصاب ومنها المرهون فقيل بعدم تعلق الزكوة به الا بعد حول الحول عليه بعد الفك وهو مختار موضع من ط ويع وعد وكره والمن والتحرير لعدم
تمكن الراهن منه وعدم الاقتدار على التصرف فيه شرعا واختار في موضع اخر من ط تعلق الزكوة به لانه قادر على التصرف فيه بان يفك رهنه ومنهم
من فصل فقال بالاول مع عدم قدرة الراهن على الفك وبالثاني مع القدرة عليه والحق هو الثاني لا نتماله واستجمع جميع الشرايط الا ما يتوهم من عدم
تمكن التصرف فيه وهو توهم لان الشرط هو كونه في يده وهو قادر على اخذه وهو كذلك وان لم يكن قادرا على اتلافه ونقل ملكه ولكنه ليس بشرط ويدل على
وجوب الزكوة فيه العلة المذكورة في صحيحة يعقوب بن شعيب عن الرجل يقرض المال للرجل السنة والسنتين والثلثة او ما شاء الله على من الزكوة على
المقرض او على المقترض فقال على المقترض لان له نفعه وعليه زكاته وفي صحيحة زرارة الواردة في زكوة القرض وفيها بعد ان حكم بان تكون من المال الذي
زكوة فقال يا زرارة ارايت وضيعة ذلك المال او ربحه لمن هو وعلى من هو قلت للمقترض قال فله الفضل وعليه النقصان وله ان ينكح ويلبس منه ويأكل منه
ومنها المنذور بصدقة بعينه فقالوا بسقوط الزكوة عنه لعدم جواز تصرفه فيه والاولى ان يستدل له بعدم صدق المملوكية كما مر ويتعارض ادلة وجوب
الزكوة ووجوب الوفاء بالنذر هذا اذا كان النذر قبل تمام الحول وتعلق الوجوب سواء كان النذر مطلقا من حيث وقت الاداء او موقتا سواء كان وقته
بعد الحول وتعلق الوجوب او قبله وسواء وفي الموقت بالنذر في وقته او لم يف به واما اذا كان بعده فيجب الزكاة فيه فيزكيه ويتصدق بالباقي ان كان متعلق
النذر الجميع او بقدر ما يسع ما سوى القدر الواجب في الزكوة والا فيزكي ويتصدق بالقدر المنذور وهذا كله اذا كان النذر مطلقا او مشروطا بشرط
غير متحقق في الحول او قبل تعلق الوجوب فان كان شرط تحققه في اثناء ذلك الحول او في زمان هو قبل تعلق الوجوب فلا شك في وجوب الزكوة فيه لعدم
تعلق النذر به من جهة عدم تحقق الشرط وان كان شرطه ولم يحصل بعد او موقتا بما بعد الحول او وقت تعلق الوجوب احتمل وجوب الزكاة لعدم
تعلق النذر به بعد فلو حصل الشرط يتصدق بما بقي ويكون القدر المخرج كالتالف ويحتمل عدم الوجوب لتعلق النذر في الجملة والممنوعية من التصرف
ويحتمل البناء على حال الشرط فان كان تحققه مقتضى الاصل كعدم حصول الامر الفلاني يسقط الزكوة وان كان على مقتضى الاصل يجب الزكوة و
الاقرب الاول ومنها الدين اي ما للاحد في ذمة الغير فقالوا ليس على المدين زكوة لانه ليس في يده وتفصيل الكلام انه ما في ذمة الغير لاحد فاما لا يقدر
المدين على اخذه لكونه على ذمة جاحد او مماطل او معسر او لكونه موجلا او يقدر فعلى الاول فالحق المشهور عدم وجوب الزكوة على المدين فاذا اخذه
استانف الحول وفي كره اشعار بالاتفاق عليه بل صرح بعض مشايخنا بالاتفاق وحكى في ط عن بعض اصحابنا انه يخرج لسنة واحدة اذا لم يكن موجلا
ولعل غرضه الاستحباب كما قيل ويدل على المختار اكثر ما مر من الاخبار في الشرط الخامس وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على الناس يجب فيه
الزكوة قال ليس عليه زكوة حتى يقبضه فاذا قبضه فعليه الزكوة وان طال به حبسه على الناس حتى يمر لذلك سنون فليس عليه زكوة حتى يخرج فاذا
خرج زكوة لعامه ذلك الحديث وما رواه عبد الحميد عن رجل باع بيعا الى ثلث سنين من رجل ملي بحقه وماله في ضمنه يزكي ذلك المال في كل سنة تمر به
او يزكيه اذا اخذه قال لا بل يزكيه اذا اخذه قلت لكم يزكيه قال لثلث سنين وصحيحة الكناني عن الرجل ينسى او يعير فلا يزال ماله دينا كيف يصنع في زكوته
قال يزكيه ولا يزكي ما عليه من الدين فانما الزكوة على صاحب المال فلا يفيد ان يدعى ان رجحان فعليه بحملان او على ما اذا كان التاخير من صاحب المال او على
التقية لمطابقته لمذهب جمع من العامة وعلى الثاني ففيه قولان الاول عدم وجوب الزكوة على المالك وهو المحكي عن القديمين والاسكافي والحلي

والسيد

كتاب الزكوة

والسيد والقاضي والفاضلين وفخر المحققين وعامة المتأخرين ونسبه بعض المتأخرين الى الاكثر والثاني للشيخين وجمل السيد واستظهره بعض مشايخنا الاخباريين حجة الاول الاصل والموثقات الاربع وصحيحة الفضلاء الخمس المتضمنة لاشتراط كونه عند المالك وفي يده وحسنة زرارة المتقدمة المذكورة بعد هذه الموثقات والصحيحة وصحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر هذا الشرط وموثقة سماعة المتقدمة وموثقة الحلبي قلت له ليس في الدين زكوة قال لا وموثقة اسحق بن عمار الدين عليه الزكوة فقال لا حتى يقبضه قلت فاذا قبضه ايزكيه قال لا حتى يحول عليه الحول في يده وصحيحة ابي بصير عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكاة قال يزكي العين ويدع الدين وصحيحة زرارة رجل دفع الى رجل مالا قرضا على من زكوته على المقرض ام على المقترض قال لا بل زكاتها ان كانت موضوعة عنده حولا على المقترض قال قلت فليس على المقرض زكوتها قال لا يزكى المال من وجهين في عام واحد وليس على الدافع شيء لانه ليس في يده شيء انما المال في يد الآخذ فمن كان المال في يده زكاه الحديث ويظهر من قوله لا يزكى المال من وجهين الخ دلالة رواية الحسن بن عطية ايضا لقوم عندي قروضا ليس يطلبونها مني افعلى فيها زكوة فقال لا يقضي ولا تزكي زك ويدل عليه ايضا التعليل المذكور في صحيحة يعقوب بن شعيب السابقة وما دل على اشتراط الملكية فان الذي غير مملوك للمدين فعلا الا بعد قبضه له ويصرح به المروي في قرب الاسناد المنجبر ضعفه لو كان بدعوى الشهرة عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه هل على صاحبه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول ودليل القول الثاني موثقة زرارة وروايتا عمر بن يزيد وعبد العزيز المتقدمة جميعا والرضوي وان غاب مالك عنك فليس عليك الزكاة الا ان يرجع اليك ويحول عليه وهو في يدك الا ان يكون مالك على رجل متى ما اردت اخذت منه فعليك زكوته واطلاق صحيحة الكناني ورواية عبد الحميد المتقدمتين ولا يخفى ضعف دلالة الموثقة لان مرجع الضمير في قوله يدعه هو المال الغائب والدين لعدم تشخصه بل هو امر كلي في الذمة ليس الا وكذلك ليس غائبا فموضوع الموثقة غير موضوع المسئلة والرضوي ضعيف قاصر عن الاسناد والاخيرتان غير ناهضتين لاثبات الوجوب مع ان رواية عبد الحميد مختصة بما لا يقدر على اخذه لسعر الى ثلث سنين فهو خارج عن المورد فلم يبق الا الروايتين واجيب عنهما ايضا بضعف السند و هو عندنا ليس بمعتمد وبمعارضتهما مع مثل موثقتي سماعة والحلبي ولا يفيد اخصيتهما اذ لو افادت لوجب تخصيص المعارض وهو فيما يتضمن السؤال غير جائز لايجابه تأخير البيان عن وقت الحاجة وفيه منع لزوم كون وقت السؤال وقت الحاجة نعم انهما يعارضان المروي في قرب الاسناد بالتباين في الزكوة فما يجب حمل الروايتين على الاستحباب بقرينة هذه الرواية او يطرحان لموافقة العامة في الجملة ويرجع الى الاصل وهو ايضا مع عدم الوجوب **فرع** لو استقرض مالا عينا او نقدا وقبضه ثم بقي عنده حولا اما عند نفسه او عند المقرض مع تمكنه من التصرف فيه فزكوته على المقترض بلا خلاف كما قيل لانهما له فزكوته عليه لانها على صاحب المال كما مر ولصحيحتي يعقوب بن شعيب وزرارة ورواية ابن عطية المتقدمة ويدل عليه ايضا موثقة البصري ومرسلة ابان و في صحيحة منصور في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده قال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض واطلاق هذه الروايات كعبارات طائفة من الاصحاب وتصريح بعض آخر يقتضي عدم الفرق بين ما اذا اشترط الزكاة على المقرض ام لا خلافا للشيخ في باب القرض من النهاية فاوجبها بالشرط على المقرض للصحيحة الاخيرة وضعف بان مقتضاها جواز اداء المقرض لا لزومها وحملها على صورة الشرط ليس باولى من حملها على التبرع مع ان الزكوة تابعة للملك وهو للمقترض فلا يجوز اشتراطها على الغير لانه من قبيل اشتراط العبادة على غير من وجبت عليه ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا شك في دلالة الصحيحة على جواز مباشرة الغير لاخراجها عمن لزمته ولو تبرعا وحيث جاز صح اشتراطها ولو لعموم ما دل على لزوم الوفاء بالشرط الجائز هذا مع ما ورد في الاخبار من جواز شرط اداء الزكوة عن الغير ولزومه كما في صحيحة ابن سنان باع ابي هشام بن عبد الملك ارضا بكذا وكذا الف دينار واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين وقريبة منها صحيحة الحلبي وفي الفقه الرضوي فان بعت شيئا وقبضت ثمنه واشترطت على المشتري زكوة سنة او سنتين او اكثر من ذلك فانه يلزمه ذلك دونك وحكي الفتوى به عن الصدوق ثم مع الشرط المذكور هل يسقط عن المقترض بمجرد الشرط فيه ام لا صرح في خيره بالثاني وهو كذلك للعمومات وجوب الزكوة على المقترض ولا ينافيه تزكية على المقرض ايضا كما لو وجبت على شخص اداء دين آخر بنذر او شرط فانه لا يسقط الوجوب عن المديون فان وفى سقط عنه والا وجب عليه والحاصل انه يجب على كل منهما بدلا فكل اداها يسقط عن الآخر اما عن المقترض فلان وجوبها عليه انما هو اذا لم يكن مؤداة واما عن المقرض فلان الوفاء بالشرط انما يجب مع امكانه وبعد اداء المقترض لا يكون زكوة حتى يمكن له اداؤها اذ لا يجب زكوة في مال في عام مرتين هذا ثم ان مقتضى الصحيحة جواز تبرع المقرض باداء الزكوة وانه لو اداها سقط عن المستقرض وهو كذلك وهل هو مطلق او مقيد بما اذا اذن المقترض مقتضى الاطلاق الاول فهو الاقرب ومنها المال المحجور عليه للفلس صرح بعدم الزكوة فيه الشهيد في ت وصاحب خيره وصرح الفاضل الهندي في شرحه وجوب الزكوة فيه بل كونه من المسلمات حيث اعترض على من اشترط تمكن التصرف بانه ان اراد من جميع الوجوه يرد عليه القبض بالمبيع في زمن الخيار وما المحجور عليه لردة او سفه او فلس وكذا هو الظاهر منهم في مسئلة عدم منع الدين من الزكوة ولو استوعب الدين المال من غير استثناء هم المحجور عليه ويدل عليه ايضا عموم الاخبار الآتية المصرحة بعدم منع الدين للزكوة ولو كان الدين اكثر ما في يده الحاصل من ترك الاستفصال الا انه يمكن ان يقال ان ادلة اشتراط الاقتدار من التمكن في التصرف فيما يعتبر فيه الحول توجب سقوطها عن المحجور عليه لعدم صدق كون المال في يده وعنده وعدم القدرة على اخذه واما في الغلات فالاقرب وجوب الزكوة فيها لعدم دليل على السقوط ومنع المحجور عليه انما هو في التصرف في ماله وليس ذلك مانعا من تعلق حق الفقراء مع ان دليل منعه

وهو الاجماع وتحققه في المورد غير معلوم ويلحق بهذا الباب مسائل اربع **المسألة الاولى** يعتبر في وجوب الزكوة امكان الاداء والايصال
الى المستحق اجماعا كما في المن لاطلاق الاوامر السالمة عن المعارض والمقيد واما ما قيل من ان معنى وجوب ايصاله الى المستحق ولا معنى لهذا عند
عدم التمكن ففيه ان معناه ليس وجوب ايصاله بالفعل بل معناه وجوب ايصاله عند التمكن كما انه يجب الصلوة بالزوال على فاقد الماء في اول الوقت
المتوقع له بعد ساعة وهذا ليس وجوبا تعليقيا بل ايجاب تنجيزي بمعنى انه طلب منه الصلوة بعد الوضوء ويدخل في تحت خطاب اقيموا الصلوة لدلوك
الشمس ففي المورد ايضا يدخل تحت خطاب ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول يزكيه وان لم يرد انه يزكيه بالفعل مطلقا بل مع اجتماع سائر الشرائط
والحاصل ان كل خطاب تكليفي مقيد بحال القدرة ولكن معناه ان اداء التكليف موقوف عليها لا انه تعلق الخطاب به ويظهر الفايدة فيما بعد حصول
القدرة نعم يعتبر في الضمان التمكن من الاداء كما ياتي بعد ذلك **المسألة الثانية** لا يشترط في وجوب الزكوة الاسلام بل يجب على الكافر كسائر
الفروع ولكن لا يصح اداؤه منه ما دام كافرا الا انهم قالوا انه لا يضمن بعد اسلامه زكوة حال كفره اداها او لم يؤدها تلف النصاب او كان موجودا
وعلى تقدير الوجود يستانف الحول من حين الاسلام وان سلم في اثناء الحول ولم اجد دليلا على شيء من ذلك ومقتضى استصحاب الوجود عدم
سقوط الزكوة عنه بالاسلام اي زكوة ما استجمع الشرائط حال الكفر وضمانه التالف كضمان المسلم وكذا مقتضى وجوبه حال الكفر وجوب اخذ الامام
او نائبه زكوة الكافر حال الكفر ولا دليل على نفي شيء من ذلك **المسألة الثالثة** الدين لا يمنع وجوب الزكوة سواء استوعب الدين النصاب
ام لا وسواء كان للمديون مال سوى النصاب ام لا اجماعا كما في المن وكره وح المفاتيح وفي المفاتيح بلا خلاف وفي ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب
والظ تحقق الاجماع فيه فهو الدليل عليه مضافا الى عموم الادلة الدالة على وجوب الزكوة الخالية عن المخصص وخصوص صحيحة زرارة وفيها ايما رجل
كان له موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من الدين مثله واكثر منه فليزك ما في يده ورواية الحسن بن عطية وموثقة
البصري ومرسلة ابان وقد ينسب الى البيان التوقف في ذلك لخبر رواه فيه عن الجعفريات والخبر ضعيف في نفسه ومخالف لعمل الطائفة وللمعارض
المعتبرة الكثيرة ومع ذلك هو قاصر الدلالة بل قد يناقش في نسبة التوقف الى الشهيد ايضا لتصريحه بعدم منع الدين عن الزكاة في ذلك البحث
مكررا اذ ليس كلامه هنا صريحا في التوقف ولو كان فالظ اختصاصه بمال التجارة والله يعلم **فرع** لو مات المديون بعد تعلق الزكوة فان وفت
التركة بالدين والزكوة يجب اخراجهما وان ضاقت بعدم الزكوة لتعلقها بالعين وخروجها عن التركة الا ان تلف اعيان متعلق الزكوة قبل الوفاة
فيوزع التركة مع القصور وان تلفت بعد الوفاة بلا تفريط ويوزع التالف على الزكوة والدين **الرابعة** الفقر لا يمنع من وجوب الزكوة بل يجب
بالحول لو يملك سوى النصاب للعمومات الخالية عن المخصص وكذا السفه لا يمنع منه كما صرح به في البيان للعمومات المذكورة قال في تا اخراجه الحاكم و
يجب على السفيه البينة عند اخذ الحاكم ولا يمنعه المرض وان قلنا بكون المريض محجورا في الزايد عن الثلث لما ذكر من العمومات **الباب الثاني**
فيما يجب فيه الزكوة والشروط المتعلقة بمحل الوجوب والقدر الواجب اخراجه وما يتعلق بذلك من الاحكام واعلم اولا ان ما يجب فيه الزكوة تسعة
النقدان والانعام الثلثة والغلات الاربع اما وجوب الزكوة فيها فباجماع المسلمين بل الضرورة من الدين والمتواتر من اخبار العترة الطاهرة
كما ياتي الى بعضها الاشارة واما عدم وجوبها في غيرها فهو المشهور بين الاصحاب بل عن الناصريات والانتصار والغنية والمن وغيرها الاجماع
عليه للاصل والاخبار ففي صحيحة ابن سنان ان الله تع فرض عليكم الزكوة كما فرض عليكم الصلوة ففرض الله عليهم من الذهب والفضة وفرض
عليهم الصدقة من الابل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر والزبيب نادى فيهم بذلك في رمضان وعفى لهم عما سوى ذلك وصحيحة الفضلاء
الخمسة فرض الله الزكوة مع الصلوة في الاموال وسنها رسول الله ص في تسعة اشياء وعفا عما سواهن في الذهب والفضة والابل والبقر والغنم
والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفى رسول الله عما سوى ذلك وقريبة منها رواية الحضرمي وروايتي زرارة ورواية الطيار وفيها القسم بن عروة
عن ابن بكير عن زرارة وموثقة ابن شهاب وفي موثقة زرارة عن صدقات الاموال فقال في تسعة اشياء ليس في غيرها شيء في الذهب والفضة و
الحنطة والشعير والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم السائمة وهي الراعية وليس في شيء من الحيوان غير هذه الثلثة الاصناف شيء وكل شيء كان من هذه
الثلثة الاصناف فليس فيه شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج الى غير ذلك من الاخبار التي ياتي ذكرها في مواضعها خلافا للشاذ فاوجبها في كل
ما ينبت الارض مما يكال او يوزن ولا نعرف مثله فاوجبها في مال التجارة وياتي الكلام مع الفريقين في بحث ما يستحب فيه الزكوة ثم ان في هذا
الباب فصول **الفصل الاول** في زكوة الانعام الثلثة وفيه بحثان **البحث الاول** في شرايط وجوبها وقدرها والشرايط امور
الاول ان يحول عليها الحول في ملكه فما لم يحل عليه الحول ولو ينقص ساعة ليس فيه شيء اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا وللمستفيضة من
الاخبار منها الموثقات الاربع وحسنة زرارة المتقدمة جميعا في الفرع الثاني من الشرط الاول من المطلب الاول وموثقة زرارة المتقدمة في
صدر الباب الثاني وفي صحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر الباب الثاني وفي صحيحة ابن عمار المتقدمة في صدر المطلب بعد قوله وعفا لهم عما
سوى ذلك قال ثم لم يتعرض لشيء من اموالهم حتى حال عليهم الحول من قابل فصاموا وافطروا فامر مناديه فنادى في المسلمين ايها المسلمون زكوا
اموالكم تقبل صلواتكم قال ثم وجه عمال الصدقة وعمال الطسوق وفي رواية زرارة وليس في شيء من الحيوان زكوة غير هذه الاصناف الثلثة التي
سميناها وكل شيء كان من هذه الاصناف من الدواجن والعوامل فليس فيها شيء وما كان من هذه الاصناف الثلثة الابل والبقر والغنم

من اهله

عليه

الحسن

فانه

كتاب الزكوة

فليس فيها شيء حتى يحول عليها الحول من يوم ينتج وفي صحيحة الفضلاء الخمسة انما الصدقة على السائمة الراعية وكلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه حتى يحول عليه الحول فاذا حال عليه وجب عليه وفي رواية زرارة ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول وما لم يحل عليه الحول فكانه لم يكن وفي صحيحة زرارة في الزكوة وكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول وفي صحيحة محمد الحلبي عن الرجل يفيد المال قال لا يزكيه حتى يحول عليه الحول وفي صحيحة زرارة ومحمد ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه قيل فان وهبه قبل حوله بشهر او يوم قال ليس عليه شيء اذا وحسنة عمر بن يزيد الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه وصحيحة زرارة ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا يصلي احدكم قبل الزوال وههنا مسائل **المسئلة الاولى** حد الاشهر الحول المعتبر في الزكوة بتمام احد عشر شهرا او دخول الثاني عشر بل عن المع والمن وكره والايضاح الاجماع عليه وفي خيرة لا اعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب وفي يق والظ انه لا خلاف فيه واستدل له مع الاجماع المنقول بقوله في صحيحة زرارة انه حين رأى الهلال الثاني عشر وجب عليه الزكوة الى ان قال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليها الحول ووجب عليه فيها الزكوة واختصاصها بالنقد غير ضاير لعدم الفاصل والمستفاد من تحديدهم والمتبادر من الصحيحة ان الحول الذي اعتبره الشارع في وجوب الزكوة حولان اثنا عشر هلالا او بعبارة اخرى هو دخول الثاني عشر ومقتضى ذلك انه بدخول الثاني عشر مستجمعا للشرائط يجب الزكوة ولا يضر اختلال بعض الشروط بعده ولا يجوز التاخير على القول بالفورية ولو اخر كان ضامنا الى غير ذلك من آثار الوجوب وهذا هو معنى الوجوب المستقر الذي ذكروه ومنهم من قال ان الوجوب بذلك المعنى انما يتحقق بتمام الثاني عشر والمتحقق بدخوله انما هو الوجوب المتزلزل وهو الذي اختاره في لك لان الثابت من الاجماع ليس الا تحقق الوجوب بدخول الثاني عشر وهو اعم من المستقر وان كان ظاهرا فيه ومقتضى المعنى الحقيقي للحول المصرح به في الروايات عدم تحقق الوجوب المستقر الا بتمام الثاني عشر واما صحيحة زرارة ففي سنده كلام يضعف الاعتماد عليها بل قيل في بعض مواضع متنها ايضا تشابه يوجب تضعيفها مع انا لو قلنا بصحة الخبر كما هو الاصح وبعدم خبر تشابه بعض اجزائه في العمل بما لا تشابه فيه كما هو الوجه لم يستفد منه مع ملاحظة ساير الاخبار ايضا اعم من مطلق الوجوب المحتمل للمتزلزل وذلك لان الظ من الوجوب المذكور فيه وان كان المستقر الا ان ما دل على اشتراط ساير الشروط طول الحول اوجب صرفه عنه لانه مقتضى الجمع بينهما كما انه ورد وجوب الصلوة بدلوك الشمس ولكنه لا ينافي اشتراط ساير الشروط الواجبة بادلة اخرى وكما ان ذات العادة يجب عليها العبادة بمجرد انقطاع الدم على العادة ولكنه لا ينافي اشتراط عدم رؤية الدم الى العاشر **فان قيل** الخبر كما يدل على تحقق الوجوب بدخول الثاني عشر كذلك يدل على حولان الحول ايضا حيث فقد حال الحول ولازمه حمل الحول المعتبر لساير الشروط على ذلك ايضا فلا يبقى تعارض لظهور الوجوب في المستقر اصلا **قلنا** الحول حقيقة لغة وشرعا كتابا وسنة في تمام الاثني عشر وحمله على الاحد عشر مجاز لا يصار اليه الا بقرينة والخبر انما يصلح قرينة لولا احتمال المجاز فيه بحمل قوله حال الحول على المقرب منه او غيره فان باب المجاز واسع وهذا الاحتمال قايم بل راجح لان ارتكاب التجوز في خبر اولى من ارتكابه في السنة المتواترة والكتاب ولو سلم التساوي فالامر دائر بين مجازين متساويين فيرجع الى حكم الاصل وهو عدم استقرار الوجوب قيل يرد عليه ان مقتضى حقيقة ادلة ساير الشروط عدم تحقق وجوب اصلا قبل تمام الاثني عشر وعدم وجوب شيء قبله فالقول بتحقق وجوب قبله صرف لها عن حقايقها ايضا فهذا القول يوجب ارتكاب التجوز فيها وفي الخبر بخلاف حمل الخبر على المستقر مع انه لو سلمنا تعارض المجازين وفقدان المرجح من البين فالجمع بحمل احدهما على الوجوب المتزلزل والاخر على المستقر جمع بلا دليل اذ لا شاهد عليه ولا سبيل والقياس على دلوك الشمس وانقطاع دم ذات العادة باطل لوجود الشواهد فيهما فيجب اما نفي مطلق الوجوب بدخول الثاني عشر او القول بالوجوب المستقر به والاول باطل اجماعا وبقي الثاني **اقول** يمكن ان يقال ان تحقق مطلق الوجوب بدخول الثاني عشر او القول بالوجوب المستقر به الذي قابله المتزلزل بدخول الثاني عشر اجماعي فالتعارض انما هو في الوجوب المستقر واذ لا مرجح لاحد المجازين يجب الرجوع الى اصالة عدم الاستقرار والترجيح الذي ذكر من ايجاب القول بالمستقر ارتكاب التجوز في احد المتزلزل ايضا لا يصلح للترجيح لان المجاز خلاف الاصل واحدا كان او متعددا فلا يصار الى شيء منها ما لم يتضمن الاكثر للاقل الا بدليل الا ان يمكن ان يقال ان الوجوب في كل من الخبر وادلة ساير الشروط حقيقة في المستقر ولكن الخبر اخص مطلقا من ادلة ساير الشروط لدلالتها على عدم تحقق الوجوب قبل حولان الحول مطلقا سواء دخل الثاني عشر او الحادي عشر او العاشر الى اخر الشهور ام لا والخبر يدل على تحققه بدخول الثاني عشر خاصة حيث قال وجبت الزكوة والخاص مقدم على العام قطعا والخبر معتبر سندا الصحة ومعتضد بعمل الطائفة ولا يضر قوله في الخبر بعد حال الحول لو سلم احتمال التجوز فيه لان الاستناد على قوله فقد وجبت الزكوة مع ان المفهوم من هذا عرفا التجوز في حول ساير الادلة فان المتبادر عنه ان الحول الذي اشترط هو احد عشر شهرا ولا يلتفت في العرف الى احتمال التجوز فيه هذا مضافا الى انه على فرض الاحتمال وتكافؤ المجازين يرتفع اخبار الحول من البين ويبقى عمومات وجوب الزكوة مطلقا خالية من المقيد خرج ما دون احد عشر شهرا بالاجماع فيبقى الباقي وعلى هذا فالحق ما هو المشهور من استقرار وجوب الزكوة بدخول الثاني عشر ولا ينافيه صحيحة ابن سنان المتقدمة في صدر المقام لاحتمال كون الوجوب المحقق بدخول الثاني عشر موسعا الى تمامه فان الوجوب حقيقة في المطلق **المسئلة الثانية** هل يحسب الشهر الثاني عشر من الحول الاول او الثاني ذهب العلامة والشهيدان الى الاول واختاره المحقق الاردبيلي مع حكمه بالاستقرار بدخول الثاني عشر واستدل بان الحول

عند الرجل وليس في اولاده شيء حتى يحول عليه الحول وفي اخرى لا يزكي من الابل والبقر والغنم الا ما حال عليه الحول

في بيان الحول المعتبر في الزكوة

حقيقة لغة وشرعا في تمام الاثنى عشر وغاية ما دلت عليه الصحيحة هو انه يكفي في وجوب الزكوة واستقراره دخول الثاني عشر وذلك لا يدل على
ان الحول الذي يجري بانه على الاموال هو احد عشر شهرا واعترض عليه بانه ليس مقتضى ادلة حولان الحول الا انه لا يجب الزكوة قبله وان تمامه
شرط في وجوبها ولا معنى لها الا ذلك فاذا قلنا بالوجوب قبله وخصصنا ادلة حولان الحول بالصحيحة فلا يبقى دليل اخر على اشتراط الحول الحقيقي و
الحاصل ان مقتضى عمومات وجوب الزكوة وجوبها بمجرد تملك النصاب من غير اشتراط حول ولكن ثبت اشتراط الحول في وجوبها بادلته ثم ثبت
بالصحيحة فلا يبقى دليل على اشتراط مضي الثاني عشر فلا يكون وجه لاحتسابه من الحول الاول بل يجب زكوة كل حول بمضي احد عشر شهرا اقول
القايل باحتسابه من الاول لعله لا ينكر كون كل حول للزكوة احد عشر شهرا ولا يقول باشتراط مضي الثاني عشر في تعلق الوجوب او استقراره بل
مراده من احتسابه من الاول ان مبدء الحول الثاني من تمام اثنى عشر شهرا من الاول ومبدء الثالث تمام اثنى عشر للثاني وهكذا المرجع النزاع حقيقة
في مبدء الاحوال اللاحقة ولا دلالة لاستقرار الوجوب بدخول الثاني عشر على ان مبدء الثاني دخول هذا الشهر بل لا دليل اصلا يدل على ذلك
ولو سلمنا كون حول الزكوة مطلقا احد عشر وان اخبار الحول يدل على وجوبها لاحد عشر في كل عام فلا يثبت ان مبدء الاثنى عشر في اي وقت
وليس في قوله في الخبر اذا راى الهلال الثاني عشر فقد حال الحول ان الثاني عشر مبدؤه من اي وقت فعلى هذا يجب الرجوع الى الاصل وهو ابتداء الحول
الثاني من تمام الثاني عشر من الاول لاصالة عدم وجوب الزكوة الا بعد مضي احد عشر من ذلك المبدء بل لولا الاجماع على اتحاد جميع الاعوام لكان مقتضى
الاصل عدم الوجوب بمضي اثنى عشر شهرا من ذلك المبدء والخبر لا يدل على ازيد من ان الحول الاول يحول بمضي احد عشر ويمكن ان يكون المراد اذا راى
الهلال الثاني عشر من حين التملك واستجماع الشرايط فقد حال الحول فلا يدل على ما نقل مضافا الى رواية الكرخي عن الزكوة انظر شهرا من السنة
فانو ان تودي زكوتك فيه فاذا دخل ذلك الشهر فانظر فاقض يعني ما حصل في يدك من مالك فزكه فاذا حال الحول والشهر الذي زكيت فيه
فاستعمل مثل ما صنعت ليس عليك اكثر منه فان انتظار مثل الشهر يجتمع مع احتسابه الثاني عشر مع الاول هذا غاية ما يمكن ان يستدل به لذلك
القول ولكن يرد عليه ان التمسك بالاصل انما كان يتم لو كان دليل تكرير الزكوة الاجماع فيقال لم يثبت ازيد من ذلك ولكن قد دلت عليه الاخبار
ففي موثقة زرارة وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر بها السنين وفي رواية عبد الحميد بن سعد قلت لكم تزكيه اذا اخذه قال
لثلث سنين وفي صحيحة ابن يقطين يلزمه الزكوة في كل سنة الا ان يسبك وعلى هذا فنقول انه وان لم يتعين مبدء الاحوال ولكن الظاهر ان بعد
اشتراط الحول والسنة في الزكوة بالاخبار وجعل احد عشر شهرا بالخبر المتقدم يفهم ان كل حول في الزكوة هو ذلك ثم اذا قال ما مر به احوال او
وكذا ينظم منه عرفا ان مبدء كل حول لاحق تمام الحول السابق فانه المتفاهم من مرور الاحوال المصطلحة على شيء ولذا لو قيل حول الاخرة خمسون عاما
ونوع من الحساب بعد ثلث احوال يفهم منه ان مبدء كل حول لاحق بعد تمام الحول السابق الذي هو خمسون عاما من اعوام الدنيا واما رواية الكرخي
فهي متشابهة غير صالحة للاستدلال لان المراد بقوله اذا حال الحول والشهر الذي زكيت فيه ان كان تمام الحول والشهر يلزم لزوم مرور ثلثة عشر
شهرا وهو خلاف الاجماع وان كان المراد بقوله حال دخل لم يكن معنى لدخول الحول معا الا ان يعد الشهر اخر الحول وحمله على تم بالنسبة الى الحول
ودخل بالنسبة الى الشهر يوجب استعمال اللفظ في معنييه والظاهر انه نوع ارشاد لم يلاحظ فيه التحقيق بل اكتفى بالتقريب ومن ذلك يظهر ان الحق
احتساب الثاني عشر من الثاني كما هو مذهب القطب الراوندي وفخر المحققين في حواشي القواعد والفاضل الهندي في شرح **المسئلة الثالثة**
المراد من اشتراط حولان الحول على الجنس الزكوي اشتراط حولانه عليه مستجمعا طول الحول جميع شرايط وجوب الزكوة المعتبرة في المالك من البلوغ
والعقل والحرية والملكية والتمكن من التصرف وفي المال من النصاب والسوم وعدم كونه عوامل في الانعام والمسكوكية ونحوها في النقدين فلو
اختل احد هذه الشروط في اثناء الحول سقطت الزكوة اما اشتراط تحقق شرايط المالك طول الحول فقد مر واشتراط النصاب وسقوطه
بنقصان النصاب بعض الحول فهو اجماعي بل هو مما لا خلاف فيه اذ لو كان نصابا اولا ونقص في اثناء الحول فليس عليه الزكوة قبل تمام الحول لما
صرح بان ما لم يحل عليه الحول فليس فيه شيء ولا بعد تمام الحول لما صرح بان ما نقص عن النصاب ليس فيه شيء ولو كان ناقصا اولا وبلغ النصاب في اثناء
الحول فلا يجب على المجموع بعد تمام الحول لان بعضه لم يحل عليه الحول وما لم يحل عليه الحول لا زكوة فيه ولا على قدر الناقص لانه لكنه حال عليه الحول
مثل قوله ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيء وقوله ليس فيما دون الاربعين شاة شيء الى غير ذلك ويدل عليه ايضا حسنة رفاعة
وفيها اذا اجتمع مائتا درهم فحال عليها الحول فان عليه الزكوة واما اشتراط ساير الشرايط من السوم ونحوه طول الحول فسيأتي في طي ذكر الشرايط
انشاء الله **المسئلة الرابعة** لو عاوض الجنس الزكوي في اثناء الحول بغيره سقطت الزكوة مطلقا سواء عاوضه بجنسه كالشاة بالشاة
او بغير جنسه كالشاة بالبقر مطلقا بلا خلاف معتبر اذا لم يكن المعاوضة بقصد الفرار سواء كان العوض مستجمعا لجميع الشرايط غير الحول لمعاوضة
السائمة بالسائمة اولا للاصل وقوله في المستفيضة كلما لا يحول عليه الحول عند ربه فلا باس عليه فان العوض لم يحل عليه الحول عنده مطلقا
جنسا كان او غيره بقصد الفرار كان اولا خلافا للمحكي عن ط فيما اذا عاوضه بجنسه فيبني على حوله واختاره فخر المحققين في شرح الارشاد وقال اذا
عاوض اربعين سائمة في ستة اشهر باربعين اخرى كذلك يبني على الحول الاول لا اذا عاوضها باربعين معلوفة او اربعين سائمة في اربعة اشهر ولعلهما
صدقا الاسم فيصدق ان عنده اربعين شاة مثلا طول حول وهو ضعيف لان المراد بالموصول في مثل قوله ما لم يحل عليه الحول الاعيان **الخامسة**

لو عاوض

كتاب الزكوة

لو عاوض في اثناء الحول وجعل النصاب ناقصا بقصد الفرار من الزكوة سقطت الزكوة ايضا على الاقوى وفاقا للمحكي عن العماني والاسكافي والمفيد و
والنهاية ولك والاستبصار والقاضي والحلي واحتمله في الناصريات وكلام اكثرهم وان كان في سبك الذهب والفضة بقصد الفرار الا ان الظاهر عموم الحكم
وهو مختار الفاضلين بل هو المشهور مطلقا كما في لك وغيره او بين المتاخرين خاصة كما في الحدائق للاصل وعدم حولان الحول والاطلاق وصحيحة زرارة و
محمد ايما رجل كان له مال فحال عليه الحول فانه يزكيه قيل له فان وهبه قبل حوله بشهر او بيوم قال ليس عليه شيء ونحوها في حسنة وفيها ايضا رجل كانت
له مائتا درهم فوهبها لبعض اخوانه او ولده او اهله فرارا بها من الزكوة فعل ذلك قبل حلها بشهر فقال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليها الحول
ووجبت عليه فيها الزكوة قلت فان احدث فيها قبل الحول قال جاز له ذلك قلت انه فر بها من الزكوة قال ما ادخل على نفسه اعظم مما منع من زكوتها
الحديث وصحيحة عمر بن يزيد رجل فر بماله من الزكوة فاشترى به ارضا او دارا اعليه شيء قال لا ولو جعله حليا او نقرا فلا شيء عليه وما يمنع من فضله
اكثر مما منع من حق الله بان يكون فيه وحسنة هرون بن خارجة لابي يوسف ولكن هؤلاء انما لا نصاب فيها اموال الاكثرة وانه جعل ذلك حليا اراد به ان يفر من
الزكوة اعليها الزكوة قال ليس على الحلي زكوة وحسنة ابن يقطين وفيها اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء
من الزكوة والمروي في العلل والمحاسن لا يجب الزكوة فيما سبك فرارا من الزكوة ويدل عليه ايضا عموم ما نفى الزكوة عن الحلي والسبائك وصحيحة ابن
يقطين عن المال الذي لا يعمل ولا يقلب قال يلزمه الزكوة في كل سنة الا ان يسبك خلافا للمحكي عن المقنع والفقيه ورسالة والده عن الانتصار و
المسائل المصرية الثالثة والجمل والاقتصاد وف وط وموضع من يب والوسيلة والغنية والاشارة فاوجبوا الزكوة في سبك الذهب والفضة
بقصد الفرار وزاد في الانتصار وف وط اذا ابدل جنسا بغيره ايضا وفي الاولين الاجماع عليه كما في المسائل المصرية ونسبه بعضهم الى اكثر المتقدمين
وقواه بعض مشايخنا الاخباريين للاجماع المذكور والروايات كموثقة محمد عن الحلي فيه زكوة قال لا الا ما فر به من الزكوة وموثقة معوية و
اسحق احديهما الرجل يجعل لاهله الحلي من مائة دينار والمائتي دينار واراني قد قلت ثلثمائة فعليه الزكوة قال ليس عليه زكوة قال قلت فانه فر به
من الزكوة فقال ان كان فر به من الزكوة فعليه الزكوة ورواه الحلي في مستطرفات السرائر عن معوية بن عمار فيكون الرواية صحيحة والاخرى عن رجل له
مائة درهم وعشرة دنانير اعليه زكوة قال ان كان فر بها من الزكوة فعليه الزكوة وان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة والرضوي ليس في
السبائك زكوة الا ان يكون فر به من الزكوة فان فررت به من الزكوة فعليك فيه زكوة والجواب عنها مع ضعف الاخير واختصاص الاولين والاخير
عن مطلوب بعضهم لاختصاصها بالسبائك وتحقق القول بالفصل ان الاخبار المتقدمة قرينة على عدم ارادة الوجوب من هذه فهي محمولة على
الاستحباب كما قاله اكثر الاصحاب مع ان الاولى غير دالة على الوجوب اصلا اذ قوله فيه الزكوة اعم من الوجوب والاستحباب بل كذا قيل في الموثقتين الاخر
ايضا لاحتمال عود الضمير في عليه الى المال فقال وح لا فرق بين في وعلى وهو كذلك مع انه على فرض التعارض فالترجيح للمتقدمة لاصحية السند و
اكثرية العدد مع انه لولا الترجيح لكان المرجع الى الاصل والاستصحاب وهذا مع القول الاول وقد يرجح الثاني بمخالفة جميع العامة كما صرح به في الانتصار
وفيه انه انما يحتاج اليه لولا انفهام الاستحباب عرفا مع مقابلة الفريقين من الاخبار مع ان الثانية ايضا موافقة لقول مالك واحمد واشتهار مذهب
الشافعي وابي حنيفة في تلك الازمنة لا يفيد بعد موافقة منها لطائفة من العامة وقد يحمل الثانية على قصد الفرار بعد الحول ويستشهد له بموثقة
ان اباك قال من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها قال صدق ابي ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه منه ونحوها حسنة ورده
في الحدائق بانه لا يجري في الموثقة الثانية لانه متى خص بتمام الحول وحصل المقسم بعده اقتضى سقوط الزكوة عمن فعله ليتجمل به وهو خلاف الاجماع وحمل الفرار
على ما بعد الحول وقصد التجمل عليها قبله يجعل الكلام متهافتا **اقول** يمكن ان يقال ان المراد حمل الفرار عن الزكوة على ما اذا فعله بعد الحول فيكون المقسم
عاما ويقسمه الامام على قسمين قسم يفعله بعد الحول وهو الذي عبر عنه بقوله فان كان فر به من الزكوة وقسم يفعله قبله وهو المذكور بقوله ليتجمل وانما عبر عما
بعد الحول بالفرار لان الفرار عن الشيء وجوده فالاستشهاد انما هو في التجوز دون التخصيص المستلزم للتهافت والى هذا ينظر كلام الشيخ حيث ذكر بعد ذلك
الحمل ان معه لا يستقيم الاستثناء في الموثقة الاولى واجاب بان لا في جواب السؤال عن وجوب الزكوة في الحلي اقتضى ان كلما يقع عليه اسم الحلي لا يجب عليه
الزكوة سواء صنع قبل حلول الوقت او بعد حلوله لدخوله تحت العموم فقصد ع بذلك تخصيص البعض من الكل وهو ما صنع بعد حلول الوقت انتهى يعني
انه اراد من قوله الا ما فر ما حال عليه الحول فيتجوز عن حلول الحول بذلك وبه حصل التخصيص في المستثنى منه وعلى هذا يظهر جواب اخر عن الاخبار
الثانية اذ يكون الخبرين المذكورين قرينتين على التجوز فيجب ارتكابه **فروع** على القول بعدم السقوط **ا** هل الوجوب يختص بالفرار في اثناء الحول ام
يعم الفرار ولو قبل الشروع في الحول ايضا كان ورث ما لا زكويا فبدل بعضه او لا فرارا الظاهر العموم **ب** لو تركب القصد من الفرار وغيره فمع
استقلال احدهما فالحكم له ومع تساويهما اشكال **ج** لو فر وبدل فهل الزكوة متعلقة بالمبدل او المبدل منه او ينتقل الى الذمة فيه احتمالات **السادسة**
لا تعد اولاد الانعام الحاصلة في اثناء حول الامهات مع امهاتها بل لها حول بانفرادها وكذا غير الاولاد مما يملكه المالك مع ما كان له في اثناء الحول
بارث او شراء او نحو ذلك بلا خلاف فيه كما في خيره والحدائق بل بالاجماع كما في لك وحكاه بعضهم عن جملة من عبارات الاصحاب ويدل عليه عموم
جميع ما دل على ان كل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه وجميع ما دل على انه ليس في السخال شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج ولا مكان
بين الاولاد وغيرها من الضمايم بالاجماع مع انه يدل عليه مطلقا صحيحة شعيب كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبله

به الى استئناف الحول حين ما ملكه ورواية الصحيح يكون لى على الرجل مال فاقبضه متى ازكيه قال اذا قبضته فزكه قلت فانى قبض بعضه فى صدر
السنة وبعضه بعد ذلك قال فتبسم ثم قال ما احسن ما ادخلت فيها من السؤال ثم قال ما قبضت منه فى الستة الاشهر الاولى فزكه بسنة وما قبضت
بعد فى الستة الاشهر الاخيرة فاستقبل فى السنة المستقبلة وكذلك اذا استفدت مالا منقطعا فى السنة كلها فما استفدت منه فى اول السنة
الى ستة اشهر فزكه فى عامك ذلك كله وما استفدت بعد ذلك فاستقبل به السنة المستقبلة وما يتضمنه ذيل الرواية من جعل ابتداء ما يستفاد فى الستة الاشهر
الاولى عند الشروع فى الاستفادة وما يستفاد فى السنة الاخرى عند الفراغ منها جميعا فليس على وجه الوجوب اجماعا وانما هو ارشاد لتسهيل الضبط و
رواية ابى بصير عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكوة قال يزكى العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه
حين اقتضاه قلت فان هو حال عليه الحول وحل الشهر الذى كان يزكى فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه الاخر ستة اشهر قال يزكى الذى مرت عليه
سنة ويدع الاخر حتى تمر عليه سنة قلت فان اشتهى ان يزكى ذلك قال ما احسن ذلك ورواية عبد الحميد فى الرجل يكون عنده المال فيحول عليه الحول ثم
يصيب مالا اخر قبل ان يحول على المال الحول قال اذا حال على المال الحول زكاهما جميعا اى اذا حال على كل ما لحوله زكاه ويحتمل غير ذلك المعنى ايض بان يراد بالمال
الاخر المال الاول فيقدم زكوة الثانى او الاخر فيؤخر زكوة الاول وعلى هذا فالخبر لا يخ عن اجمال **فرع** اذا عرفت انه لا يعد الضميمة مع الاصل فى الحول
فنقول لكيفية ضبط حولهما ان بعد كون الاصل نصابا لا يخ اما لا يكون الضميمة الحاصلة فى اثناء حول الاصل بنفسها نصابا مستقلا بعد نصاب الاصل او
يكون فان لم يكن كذلك فاما لا يكون نصابا غير النصاب الذى بعد نصاب الاصل ايض ولا مكملا للنصاب ايض او يكون فالاول كان يضم مع خمس من الابل اربع او
مع ثلثين من البقر خمس او مع اربعين من الغنم عشرون وحكمه ظاهر اذ لا اثر لوجوده بل يجرى على حول الاصل كما لو لم يكن هناك ضميمة والثانى اما
يكون مكملا للنصاب اللاحق خاصة او نصابا غير النصاب الذى بعد نصاب الاصل خاصة او يكون كليهما فالاول كان يضم مع خمس وعشرين من الابل ابلان
او مع ثلثين من البقر احد عشر او مع مائة من الغنم اثنان وعشرون وحكمه ايض ظ فيزكى الاصل بعد تمام حوله للروايات الاربع المتقدمة وعمومات
وجوب الزكوة فى النصاب بعد الحول ولا ينافيه ما يدل على ان فريضة النصاب الحاصل من الاصل والضميمة غير ذلك لانه بعد حولان الحول عليه
لم يحل بعد ولا دلالة فيها على انه ليس لما دونه شئ حتى يعارض العمومات والروايات المتقدمة ولا زكوة حين تمام حول الضميمة للضميمة منفردة لنقصانها عن النصاب
فاما يزكى ح لمجموعهما او يؤخر الى الحول الثانى لاصلها او يزكى المجموع الاول بط لاستلزامه اخراج الزكوة عن الاصل مرتان فى عام واحد وهو بصريح الاخبار
بط فتعين الثانى **فان قيل** يعارض ما دل على انه لا يزكى مال فى عام مرتين مع ما دل على ان النصاب اللاحق بعد حولان الحول عليه يجب فريضته
قلنا التعارض بالعموم من وجه والمرجح معه ايض اصالة عدم وجوب الزكوة والثانى كان يضم مع ست وعشرين من الابل خمس او مع اربعين من الغنم
او مائة واحد وعشرين اربعون ويزكى اصله بعد حولان حوله وفى اخراج زكوة الضميمة بعد حولها ثم زكوة الاصل بعد حوله الثانى ثم زكوة الضميمة بعد
حوله الثانى ايض وهكذا للعمومات وزكوة النصاب وظاهر الروايات الاربع المتقدمة او اسقاط الضميمة من البين والبناء على حول الاصل لادلة العفو احتمالان
اظهرهما الثانى وفاقا للاكثر لما ذكر مضافا الى الاصل واختصاص الروايات الاربع بما استجمعت شرايط وجوب الزكوة اجماعا ومنها عدم كونه عفوا وبه
يخصص عمومات وجوب الزكوة فى النصاب مع انه على التعارض يرجع الى الاصل والثالث كان يضم مع ثلثين من الابل ست او مع خمس وعشرين منها احد عشر او
مع ثمانين من الغنم اثنان واربعون ففى بناء زكوتهما على الحول الاول للاصل فيزكيان جميعا عند تمام حوله فتحصل الفائدة للفقير او على الحول الاول
من البين م
فيزكيان عنده ويسقط من حول الاصل ما زاد للاصل ما تقدم من حوله على حول الضميمة فيحصل الفايدة للمالك او اخراج زكوة للاصل بعد تمام حوله
زكوة م
الاول ثم البناء فى زكوتهما على الحول الثانى للاصل ويسقط الضميمة من حوله على تمام الحول الاول للاصل او بناء كل منها على حوله دائما احتمالات اربعة
يبطل اولها بادلة اشتراط الحول ولم يجر على الضميمة بعد وبظاهر الروايات الثلث الاول من الاربع وثانيها بعمومات وجوب الزكوة فى النصاب المعين
بعد حولان الحول عليه الخالية عن معارضة ادلة العفو مضافة الى ظاهر الروايات الثلث وثالثها بالعمومات المذكورة ايض ورواية ابى بصير فلم
يبق الا الاخير ولا ادرى له مبطلا وما ورد فى حكم العدد المركب من الاصل والضميمة فالمتبادر منه ما اتحد الجميع فى ساير الشرايط ولا يضر عدم ظهور
مصرح بهذا الاحتمال لعدم ثبوت اجماع فى ذلك المورد وان كانت الضميمة نصابا مستقلا بعد نصاب الاصل فهو على قسمين لانه اما لا يبلغ
الضميمة مع الاصل النصاب الذى بعد نصاب الضميمة كالنصاب الثالث مثلا او يبلغ فالاول كان يضم مع اربعين من الغنم مائة واثنى وعشرون فان
الاصل م
الضميمة مستقلة بلغت النصاب الذى بعد نصاب الاصل ولكن لا يصلان معا النصاب الثالث وهو احد ومائتان وحكمه سقوط زكوة بادلة العفو
فان ما زاد عن المائة واحد وعشرين ونقص عن الاحد والمائتين عفو ثم البناء على حول الضميمة والثانى كان يضم مع مائة من الغنم مائة واثنان
كل م
وعشرون والظ فيه بناء على حوله والله يعلم كما مر **الشرط الثانى** السوم بالاجماع المحقق والمحكى فى المع والتحرير وكره وك والحدائق وله و
لموثقة زرارة المتقدمة فى صدر الباب فى قوله فى حسنة الفضلاء بعد نصاب الابل انما ذلك على السائمة الراعية وبعد نصاب البقر انما الصدقة
على السائمة الراعية وصحيحة الفضلاء وفيها انما الصدقات على السائمة الراعية وصحيحة زرارة وفيها هل على الفرس او على البعير يكون للرجل
يركبها شئ قال لا ليس على ما يعلف شئ انما الصدقة على السائمة المرسلة فى مرجها عامها الذى يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شئ
اقول المرج بالجيم مرعى الدواب ثم المراد بالسوم الرعى كما هو معناه اللغوى والمصرح به فى الاخبار وههنا مسائل **المسئلة الاولى** يشترط

كونها

كتاب الزكوة

[illegible]

كونها سائمة طول الحول بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا له ولقوله في صحيحة زرارة الاخيرة عامها الذي تعهّها فيه الرجل فلو انقطع سومها في اثناء الحول لم يجب الزكوة لعدم صدق كونها سائمة عام افتنائها ثم انه لا خلاف في انقطاع السوم بما اذا كان العلف غالبا على السوم بل ادعى بعضهم الاجماع في المساوي ايضا والظ انه كذلك الا انه حكي عن ف اعتبار الاغلب ولم ينقل منه حكم المساوي واختلفوا فيما اذا كان العلف اقل من السوم على اقوال اصحها عند اكثر المتاخرين اعتبار الصدق والاسم فانما ينقطع السوم ان علف بقدر ما يصدق معه السوم طول الحول في العرف ولا ينقطع ان كان بقدر يصدق عليه ذلك وهو مذهب الفاضل في التحرير والكره والمنتهى ولف وضه والشهيد الثاني والمهذب والمحقق الثاني لعدم النص ووجوب الرجوع الى العرف المحكم في مثله خلافا للشيخ في ف فجعل الحكم للاغلب ولانه عده لا انقطاع بالعلف خمسة اشهر ونصفا والشرائع فحكم بالانقطاع به ولو في يوم وهو مختار عد والارشاد وبعض اخر واكثر هؤلاء صرحوا بعدم الانقطاع باللحظة وقد يشمل اطلاق كلام البعض اللحظة ايضا ويأتي تحقيق المقام في ذكر العوامل **الثانية** قالوا يتحقق العلف باطعامها العلف المملوك مطلقا ولو بالرعي كما لو زرع لها قصيلا او ارسلها اليه وحاصل الضابط على هذا اشتراط السوم بان لا يكون العلف مملوكا وانقطاعه بالعلف بالمملوك مطلقا **اقول** نظرهم في التعميم ان كان الى اعتبار السوم لحفظ مؤنة العلف في المعلوفة كما قيل ففيه انه علة مستنبطة مردودة وان كان الى انه مقتضى معنى السوم ذلك ففيه اشكال كما صرح به بعض افاضل المتاخرين ايضا والتحقيق ان العلف بالمملوك على قسمين احدهما نقل العلف بعد حصاده وثانيهما رعي الدابة من العلف الثابت في منبته ثم انه لا شك في تحقق العلف بنقل العلف الى الدابة او الى محل اخر واتيان الدابة اليه سواء كان العلف مملوكا او مباحا في الاصل ولعا فيما اذا كان العلف بالرعي ففيه اشكال جدا سيما اذا كان العلف مما بقي من الحصاد من اصول السنابل او من علف المباغ وامثالها فان عدم صدق الرعي الذي هو معنى السوم عليها غير معلوم الآن يقال ان تصريح الاصحاب بمنافاة مثل ذلك للسوم يوجب الشك في الصدق ولاجله يحصل الاجمال في معنى السائمة ولعدم حجية العام المخصص بالمجمل في موضع الاجمال لا يحكم بوجوب الزكوة في امثال ذلك فتامل ولا فرق في العلف المملوك بين ما اذا استاجر الارض للعلف او اشتراها والتفرقة بينهما كما في كلام جماعة غير جيدة ولا فرق ايضا في العلف بين ان يكون لعذر كثلج او لغير عذر ولا بين ان يعتلف الدابة بنفسها من العلف المنقول او علفها المالك او غيره من بعد اذن المالك او باذنه من مال المالك او غيره وفاقا لجماعة وخلافا للمحكي عن كره وغيره فاستقرب وجوب الزكوة لو علفها الغير من ماله لعدم المؤنة وفيه ان العلة غير منصوصة بل مستنبطة فلا يصح مقيدة لاطلاق ما دل على نفي الزكوة **الثالثة** ما ذكر من اشتراط السوم طول الحول انما هو في غير السخال اي اولاد الانعام الثلثه في عامها الاول واما هي فلا يشترط فيها ذلك طول الحول على الاقوى بل يستثنى منها زمن الرضاع وفاقا للاسكافي والشيخ وجماعة وضه ومال اليه جدي الفاضل قدس سره وجماعة بل اكثر المتاخرين بل هو المشهور مطلقا كما في لف ولك لموثقة زرارة المتقدمة في صدر الباب ورواية المتقدمة في صدر الشرط الاول وصحيحة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول منذ يوم ينتج دلت هذه الاخبار بمفهوم الغاية على وجوب الزكوة في الانعام بعد مضي الحول من يوم النتاج وهذه مطلقا من صحيحة زرارة المتقدمة المشترطة للسوم طول الحول اذ ما مضى حول من يوم نتاجه لا يكون سائمة طول الحول قطعا فيكون مقتضى مفهوم الغاية وجوب الزكوة في الاولاد الحولية الغير السائمة بتمام الحول البتة ومقتضى مفهوم الحصر في الصحيحة عدم وجوب الزكوة في غير السائمة عامها سواء كانت من الاولاد الحولية او غيرها فيجب تخصيص المفهوم الاخير بل وكذا الحكم لو قلنا بعموم المفهوم الاول ايضا كما قد يتوهم من جهة شموله ما مضى حول من يوم نتاجه لما مضى اكثر من حول ايضا اذ التعارض ح يكون بالعموم من وجه فان رجحنا الاول بقوة الدلالة والاكثرية والافرجع الى عمومات وجوب الزكوة في الانعام ويدل على المطلوب ايضا حسنة ابن ابي عمير كان علي ع لا ياخذ من صغار الابل شيئا حتى يحول عليه الحول ولا ياخذ من جمال العمل صدقة ورواية زرارة ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل وليس في اولادها شيء حتى يحول عليه الحول والاخرى لا يزكى من الابل والبقر والغنم الا ما حال عليه الحول الى غير ذلك ولا ينافي ما ذكرنا موثقة اسحق بن عمار السخل متى يجب فيه الصدقة قال اذا اجذع لان معنى اجذع على ما في الوافي تمت له سنة فيوافق ما ذكرنا نعم يستشكل فيها على ما فسر الجذع في الغنم بما كمل له سبعة اشهر واستشكال ح من جهة المعارضة مع اخبار الحول ولا شك في مرجوحيته بالنسبة اليها خلافا للفاضلين فشرطا فيها ايضا السوم طول الحول ويلزمهما ان يكون مبدء حولها عند استغنائها بالرعي عن الارتضاع لاشتراط السوم بالنصوص والاجماع ولا سوم حين الارتضاع والاجماع ممنوع في موضع النزاع والعام يخصص مع وجود الاخص مع ان العموم معارض بمثلها كقوله في صحيحة الفضلاء واذا حال عليه الحول وجب عليه واستقرب في نهاية التفصيل بارتضاعها من لبن السائمة فالاول او المعلوفة فالثاني جمعا بين الدليلين ويندفع بان الجمع بالتخصيص هو الموافق للاصول وليس عنه مثل ذلك مما لا شاهد له ثم ان استثناء السخال انما هو من اشتراط السوم طول العام لا من اشتراط السوم مطلقا فيشترط سومها بعد الاستغناء من الارتضاع لعموم اشتراط السوم مطلقا من غير معارض ومخصص والظ كفاية صدق السائمة حال الحول ولا يشترط اتصال السوم من هذه الاستغناء عن الامهات الى الحول لعدم الدليل وانما يخصص ما ذكر ما دل على اشتراطه طول الحول **الشرط الثالث** ان لا يكون عوامل بلا خلاف فيه بين الاصحاب كما في خيره بل بالاجماع كما في ك وعن ف وكره والمنتهى لموثقة زرارة وفيها وكل شيء من هذه الاصناف من الدواجن و العوامل فليس فيها شيء وفي حسنة الفضلاء في الابل وليس في العوامل شيء وقال في البقر ولا على العوامل السائمة شيء وفي صحيحة الفضلا

ليرعاها او اشترى لها مرعى وارسلها اليه ع

في المعلوفة ع

ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية ولا ينافيها الروايات الثلث لاسحق بن عمار لعدم دلالة شيء منها على الوجوب لان تضمنت لفظة على لانها داخلة على المال المعلوم بيشا فادته لا يتعلق للوجوب مع انه لو دلت عليه لوجب صرفها الى الاستحباب بقرينة تلك الاخبار هذا مضافا الى عدم حجيتها لشذوذها او مخالفتها الاجماع ثم الظاهر اتفاقهم على اعتبار هذا الشرط ايضا طول الحول وهو الدليل عليه و لم اعثر على دليل اخر يدل على اشتراط استمراره **مسئلة** لا شك ان المراد بالسائمة والمعلوفة والعوامل ليس المتلبس بالمبدء بالفعل بل المراد من هذه الالفاظ ذوي الملكات كالكاتب والفصيح والاكول والمرجع في معرفة هذه المعاني الى العرف لا لاجل تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بل لان الالفاظ موضوعة للمصاديق العرفية فالمراد بالسائمة ما يسمى في العرف سائمة وان اعلف في ان الاطلاق فان الراعية طول دهرها لو اعتلف لحظة يقال انها سائمة ح ايضا والعاملة طول حولها لو سكنت يوم يقال انها عاملة ح ايضا ثم انك قد عرفت اختلفوا فيما يتحقق به السوم وينقطع وكذلك العمل وكلامهم اما في صدق كونها سائمة او معلوفة او عاملة او عدم صدقها بالاطلاق او في صدقها وعدمه في الحول والظاهر من اعتبار بعضهم الاغلب ان المراد صدق المعلوفة والعامل وضدهما في الحول وكيف كان فان كان الكلام في الاول فلا شك في وجوب الرجوع الى المصداق العرفي فالسائمة ما يصدق عليه السائمة عرفا وكذا العامل وضدهما ولا شك في اشتراط وجوب الزكوة بصدق كونها سائمة وغير عاملة حال تعلق وجوب الزكوة فلو لم يصدق ان عليه حال التعلق لا يتعلق وان كان الكلام في الثاني اي ما يصدق معه السائمة او غير العاملة في الحول فمرادهم من اشتراط ذلك في الحول اما انه يجب ان يكون في تمام الحول سائمة وغير عاملة بحيث لم يصدق في جزء منه انها غير سائمة او عاملة او مرادهم منه انه يجب ان يكون بحيث يصدق عليها انه سائمة في الحول او غير عاملة فيه وان لم يصدق عليها ذلك في يوم او يومين من الحول فان كان المراد الاول فاللازم تحقيق معنى السائمة وغير العاملة مطلقا كما مر ولا يحتاج الى تحقيق معنى سائمة الحول وغير العاملة في الحول بل اذا علم ما يتحقق به السوم المطلق وينقطع به وكذا العاملة يكفي لفهم ذلك ايضا بمعنى انه يجب ان يكون بحيث لا يصدق عليه في جزء من الحول ولو لحظة غير السائمة والعاملة كما كان كذلك في اشتراط الملكية والنصاب والبلوغ والعقل والتمكن من التصرف فانه يشترط تحقق هذه الامور في جميع اجزاء الحول لانه مدلول وما لم يحل عليه الحول عنده عبر فلا شيء عليه الا ان لا يعمل لحظة ولا يعلف لحظة لانهما لا يوجبان صدق العاملية والعلف في هذه اللحظة بل غير عاملة وسائمة في هذه اللحظة ايضا ما لم يعمل ولم يعلف مدة يصدق معها العاملة والمعلوفة في تلك اللحظة وان كان المراد الثاني فاللازم تحقيق معنى السائمة وغير العاملة في الحول فانه يمكن ان يصدق عليه سائمة الحول مع عدم كونه سائمة في بعض ايام الحول والظاهر حين عدم منافاة صدق المعلوفة او السائمة في يوم بل يومين في صدق سائمة الحول وظاهر قولهم ان بعضهم اعتبر الاغلب ارادة الثاني لانه لا يمكن اعتبار الاغلب في غيره فيرد ونه معنى الاول ولكن يخدشه انه لو كان مرادهم ذلك يجب ان لا يضر عدم صدق السائمة وغير العاملة في يوم في تمام الحول عند من يعتبر الاغلب والمعنى العرفي من غير تفاوت بين طرفي الحول واثنائه مع ان الظاهر انه لو ملك احد النصاب معلوفة او عاملة يبتدء الحول من حين السوم وترك العمل ولا يحتسب ما كان معلوفة او عاملة في الابتداء من الحول ولو كان يوما او يومين وكذا لو كان بحيث يصدق عليه المعلوفة والعاملة في يوم او يومين في اخر الحول وكيف كان فالمفيد لنا تحقيق ان اشتراط استمرار السوم وعدم العمل في الحول هل هو بالمعنى الاول او الثاني والظاهر انه لا دليل على الاول اما في اشتراط عدم العاملية في الحول فلان دليله الاجماع فقط ولم يثبت الاجماع على ذلك واما في اشتراط السوم فلانه وان دل عليه قوله المرسلة في مرجحاتها في صحيحة زرارة ولكن لوارادة كونها كذلك في جميع اجزاء الحول غير معلوم بل ارادة ما ينفي معه صدق السوم الحولي معلوم وغيره منتف بالاصل فتعين المعنى الثاني اي يجب ان يصدق عليه السائمة حولا وغير العاملة حولا وان انتفى الصدق في نحو يوم من الحول والظاهر انتفاء ذلك مع انتفائها في شهر من الحول بل عشرين يوما واما فيما دون ذلك فمشكل والاصل يقتضي عدم كونه مسقطا للزكوة لعمومات وجوب الزكوة فيقتصر في التخصيص على ما علم خروجه لا يقال اذا كان الدليل الاجماع والاقتصار على المتيقن يجب اشتراط الغلبة السوم وعدم العاملية او مع التساوي وما سواها ليس مورد الاجماع واليقين لانا نقول ان المجمع عليه والمتيقن اشتراط سوم الحول وعدم عامليته ومن عين الاغلب فانما هو لتعيين معنى سوم الحول وعدم عامليته حيث انه زعم توقف صدق سوم الحول عليه لا ان يكون لنفس الغلبة او التساوي مدخلية ويكون محلا للخلاف فتدبر جدا والله العالم



الشرط الرابع النصاب ولكون نصب الانعام الثلثة مختلفة نذكر نصب كل واحد مع قدر الفريضة في مقام على حدة فههنا ثلث مقامات

المقام الاول في نصب الابل وهي اثنى عشر نصابا الخمس ولا يجب فيما دونها شيء فاذا بلغت خمسا حصل اول النصب وفيها شاة ولا يجب للزائد عليها شيء حتى اذا بلغت ثاني وهو خمسة عشر وفيها ثلث شياة الى ان يبلغ الرابع وهو عشرون وفيها اربع الى ان يبلغ الخامس وهو خمس وعشرون وفيها خمس الى ان يبلغ السادس وهو ست وعشرون وفيها بنت مخاض بمعنى الحامل بفتح الميم اسم جمع الماخض اي بنت ما من شانها ان يكون ماخضا اي حاملا فان ولد الناقة اذا استكمل الحول فصل عن امه وصار من شان امه ان يكون ماخضا سواء كانت ماخضا او لم يكن وبنت المخاض ما استكمل الحول ودخلت في الثانية فهي زكوة النصاب السادس الى ان يبلغ السابع وهو ست وثلثون وفيها بنت لبون بفتح اللام اي بنت ذات لبن ولو بالصلاحية وهو ما استكملت السنتين ودخلت في الثالثة فان امها صارت لوضع حمل غيرها ذات لبن وهي نصاب السابع الى ان يبلغ الثامن وهو ست و اربعون وفيها حقة بكسر الحاء وهو ما استكملت الثلث ودخلت في الرابعة سميت بها لاستحقاقها الفحل والحمل الى ان يبلغ التاسع وهو احدى وستون

وفيها

كتاب الزكوة

وفيها جذعة بفتح الجيم وهي ما دخلت الخامسة سميت بها لشانها وحداثة سنها وقيل لان فيها تجذع مقدم اسنانها اي يسقط وربه بعضهم ثم
في الزكوة الى ان يبلغ العاشر وهو ست وستون وفيها ابنتا لبون الى ان يبلغ الحادي عشر وهو احدى وتسعون وفيها حقتان الى ان يبلغ الثاني عشر
وهو مائة واحدى وعشرون وح ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وانما كل ذلك على المش المنصوص بل عليه الاجماع عن ف والانتصار والغن
واما ما في ط والجمل والوسيلة وكره من ان النصاب ثلثة عشر وجعل الثالث عشر في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فالتعبير لفظي لرجوعه الى المش
بل الظ ان الاجماع محقق فهو الدليل عليه مع النصوص المستفيضة منها صحيحة الفضلا المتضمنة لجميع هذه النصب فلذ زكوتها كما ذكر الى ان بلغ عشرين ومائة فا
فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وصحيحة ابي بصير وهي قريبة من سابقها وصحيحة زرارة وهي نحو سابقتها الى قوله عشرين ومائة ثم قال فان زادت على
العشرين ومائة واحدة ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون ونحو الصحيحة الاخيرة موثقة ابن بكير وزرارة خلافا للمحكي عن العماني فجعل النصاب احد عشر
باسقاط سادس المش وهو ست وعشرون واوجب بنت المخاض في خمس وعشرين فخالفه معهم في عددها النصب وزكوة نصاب الخامس لصحيحة الفضلاء فيهما
وهي مثل ما مر من الاخبار الى قوله الى ان يبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض وليس فيها شيء حتى يبلغ خمسا وثلثين واسقطه فيها
الواحد من كل نصاب الى عشرين ومائة ثم قال فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الفحل فاذا زادت واحدة على عشرين ومائة ففي كل خمسين
حقة وفي كل اربعين بنت لبون والجواب عنها بتضعيفها لمخالفتها عمل الاصحاب كالحق العماني في النصب المتلوة عن الخامس وموافقتها المذهب العامة
في النصاب الخامس حيث ان ما تضمنه موافق للعامة كما صرح به الاصحاب ويدل عليه الصحيحة الاولى فان فيها على ما في الكافي بعد قوله وفي ست وعشرين ابنة
مخاض الى خمس وثلثين قال وقال عبد الرحمن هذا فرق بيننا وبين الناس مع ان صحيحة الفضلاء مروية في المسائل عن بعض نسخ معاني الاخبار الصحيحة بما
يوافق ساير الاخبار وللمحكي عن الاسكافي في قدر زكوة النصاب الخامس فانه قال في خمس وعشرين ابنة مخاض فان تعذر فابن لبون فان لم يكن فخمس شياة
فان زادت على خمس وعشرين ففيها ابنة مخاض ولم نعثر له على مستند تام له في الاخبار نعم قال في الانتصار ان ابن الجنيد عول في هذا المذهب على بعض الاخبار
المروية عن ائمتنا ولا يخفى ان مثل ذلك لا يصير حجة لنا وللمحكي عن الصدوق في الهداية ووالده في الرسالة في نصاب العاشر فبدلاه بالاحدى والثمانين
وقالا ان فيها شيء ومستندهما عبارة الفقه الرضوي فانها مصرحة بذلك والجواب عنها بضعفها بنفسها وبمعارضتها للاخبار الصحيحة ومخالفتها العمل معظم
الطائفة وللانتصار في النصاب الاخير فجعله مائة وثلثين وقال فيها حقة وابنتا لبون مستدلا عليه بالاجماع وهو غير حجة في مقام النزاع سيما مع دعوى
الاجماع على خلافه في الناصريات **فروع** أ هل التقدير بالاربعين والخمسين في النصاب الاخير على التخيير مطلقا كما اختاره جماعة من المتاخرين ونسب
في فوائد القواعد الى ظاهر الاخبار وكلام الاصحاب ام يجب التقدير بما يحصل به الاستيعاب فان امكن بهما تخير وان لم يمكن بهما وجب اعتبار اكثرهما استيعابا
حتى لو كان التقدير بهما وجب الجمع فيجب في المائتين واربعمائة تخير بين اعتباره بهما وبكل واحد منهما كما هو صريح ط وف والسرائر والوسيلة والنهاية والتذكرة
والمنتهى وظ المحقق بل في فانه مقتضى المذهب وفي السرائر انه المتفق عليه وفي المن نسبه الى علمائنا وكلام التذكرة يشعر بكونه اتفاقيا عندنا دليل
الاول الاصل لانحصار القول فيه وفي الثاني وعدم الترجيح فيجب الاكتفاء بمقتضى الاصل واطلاق قوله ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين ابنة لبون في
صحيحتي الفضلاء وزرارة وموثقة زرارة وابن بكير وباعتبار التقدير بالخمسين خاصة في صحيحة البجلي ولو كان التقدير بالمستوعب تعين اربعين في المائة
واحدى وعشرين وفيهما نظر اما في الاول فلمنع كون التخيير مقتضى الاصل بل الاصل عدم تعلق الحكم بالفرد الاخر في موضع الانطباق على احد الفردين و
اما الثاني فلان الاستدلال بما في الصحيحين انما يتم لو جعلت لفظة الواو في قوله وفي كل اربعين بمعنى او وكان انه محتمل يحتمل ان يخص قوله في كل خمسين
حقة بما يعده الخمسون خاصة وقوله وفي كل اربعين بما يعده الاربعون مع الاربعون الزايدة على الخمسين واذ لا ترجيح فلا دلالة له للاطلاق واما ما في
صحيحة البجلي من قوله في كل خمسين حقة يحتمل معنيين احدهما انه يكفي في كل خمسين حقة وثانيهما انه يجب في كل خمسين حقة ويخصص بكل ما يعده
الخمسون او يكون الخمسون اقل عفو العدد ووجوب العين في غيره اجماعا والاستدلال انما يتم على الاول ولا دليل على تعينه سوى عدم الاستيعاب في بعض الصور
ويعالج ذلك بالتخصيص وهو وان كان خلاف الاصل الا ان الحمل على الكفاية ايضا كذلك حجة القول الثاني الاحتياط ومراعاة حق الفقراء والاجماع المحكي
وان التخيير يقتضي جواز الاكتفاء بالخمسين في النصاب الاخير مع انهما واجبان فيما دونه فلا فايدة في جعله نصابا واستدل له ايضا في ط بعموم الاخبار
ووجه بانها دلت على ان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فيشمل العموم الاول كل ما طابق الخمسين دون الاربعين فلا بد من العمل
بها والعموم الثاني كل ما يطابق الاربعين دون الخمسين فيجب العمل بها ويجيب عن الاولين بعدم وجوبهما وعن الثالث بعدم حجيته وعن الرابع
بامكان كون الفايدة جواز العدول عن الحقتين الى ثلث بنات لبون على وجه الفريضة لا القيمة وعن الخامس بما مر من ان ذلك تخصيص ليس باولى
من جعل لفظة الواو بمعنى او ويمكن الاستدلال لهذا القول باستصحاب بقاء الاشتغال الى ان يؤدي فريضة العدد المطابق ولا دافع له ولكن
يعارضه استصحاب عدم شغل الذمة بالزايد وانه لا دليل على شيء منهما معينا فحكم العقل في مثله بالتخيير لعدم قول بتعين الاقل الذي هو
موافق الاصل ولا مرجح لشيء منهما فتعين التخيير ب لو كانت الزيادة بجزء من بعير لم يتغير به الفرض اجماعا لان الاحاديث تضمنت اعتبار
الواحد ج هل الواحد الزايدة على المائة والعشرين جزء من النصاب او شرط في الوجوب فلا يسقط بتلفها بعد الحول بغير تفريط شيء كما
لا يسقط في الزايد عنها مما ليس بجزء وجهان بل قولان الاول للنهاية لاعتبارها في النص وهو موجب للجزئية والثاني لجملة من المتاخرين



لايجاب الفريضة فى كل من الخمسين والاربعين الظاهر فى خروجها ولتكافؤ الدليلين توقف فى البيان وهو فى موقعه وان كان الاخير اظهر من حيث انه اثبت الفريضة فى الخمسين والاربعين دونا لمجموع والله العالم **المقام الثانى** فى نصاب البقر وفريضته ونصابه احد العددين من الثلثين والاربعين دائما بمعنى انه اذا بلغ احدهما يتعلق به فريضته ومعنى الدوام ان الحكم كذلك فيما بعد احدهما ايضا اى يزيد بزيادة احد النصابين على احدهما فريضة النصاب الزائد وبزيادة احدهما على الزائد فريضته وهكذا فاذا بلغت ثلثين يجب فريضتها ولو بلغت ستين يزيد على الثلثين ثلثون اخرى فيجب اثنان من فريضة الثلثين ولو بلغت سبعين يزيد عليها اربعين فيجب فريضة الثلثين وفريضة الاربعين ولو بلغت ثمانين يزيد على الاربعين اربعون اخرى فيجب اثنان من فريضة الاربعين واذا بلغت تسعين يزيد على الستين ثلثون فيجب ثلث من فريضة الثلثين واذا بلغت مائة يزيد على السبعين ثلثون فيزيد فريضة الثلثين على فريضة السبعين وهكذا وما بعده العددان كالمائة والعشرين يتخير فى تكرير فريضة اى من العددين كل ذلك بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا والنص وهو صحيحة الفضلاء الخمس المصرحة بذلك الا ان المصرح به فيها فيما بعده العددان كالمائة والعشرين تعين تكرير فريضة الاربعين ولكن الاجماع اوجب حمله على احد فردى المخير ثم فريضة الاربعين مسنة وهى بقرة انثى سنها ما بين سنتين الى ثلث اجماعا محققا ومحكيا فى المن وغيره ونفى عنه الخلاف جدى الفاضل قدس سره فى رسالته الزكوية وللتصريح به فى الصحيحة وان كان فى دلالتها على الوجوب والتعيين نظر وفريضة الثلثين تبيع حولى اى بقرة ذكر يتبع امها فى المرعى وله حول كامل للصحيحة المذكورة وهل يتعين التبيع كما عن العمانى وابنا بابويه حيث خصوه بالذكر اتباعا للنص او يتخير بينه وبين التبيعة كما هو المشهور بل يظهر من جماعة الاجماع عليه وفى المن لا خلاف فى اجزاء التبيعة عن الثلثين لاولويتها من التبيع ولما رواه فى المع والنهاية من الرواية المصرحة بالتخيير المنجبرة بالشهرة العظيمة بل لاشعار الصحيحة المذكورة بان ذكر التبيع ليس على اليقين حيث قال فى التسعين ثلث تبايع بنات اثنتين الظاهر فى ارادة الانثى بل الظاهر ان مراد المخالفين ايضا ليس التعيين انظر الى كلام الصدوق فى المقنعة والمقنع حيث قال اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع حولى الى ان قال فاذا بلغت ستين ففيها تبيعتان بالتانيث مع ان دلالة الصحيحة على تعين التبيع غير معلومة لعدم صراحتها فى كون ذلك على سبيل الوجوب والله العالم

في بيان نصاب الغنم

المقام الثالث فى نصاب الغنم وقدر فريضته وللغنم خمسة نصب اربعون وفيها شاة ثم مائة واحد وعشرون وفيها شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلث شياه ثم ثلثمائة وواحدة وفيها اربع شياه ثم اربعمائة ففى كل مائة شاة وهكذا دائما على الحق الموافق للمحكى عن المقنعة والشيخ والاسكافى والحلبى والقاضى والفقيه وسلار والحلى وابنى زهرة وحمزة والفاضل فى غير المنتهى والتحرير والايضاح لولده والبيان واللمعة وغيرهم واختاره جدى الفاضل نصير الدين القمى فى رسالته الزكوية بل هو الاشهر كما فى يع وفع وضه وعن المع بل فى ف الاجماع عليه مط كما عن جماعة الاجماع على النصب الثلثة الاولى لصحيحة الفضلاء الخمس فى الشاة فى كل اربعين شاة شاة وليس فيما دون الاربعين شئ ثم ليس فيها شئ حتى يبلغ عشرين ومائة فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها مثل ذلك شاة واحدة فاذا زادت على مائة وعشرين ففيها شاتان وليس فيها اكثر من شاتين حتى يبلغ مائتين فاذا بلغت المائتين ففيها مثل ذلك فاذا زادت على المائتين شاة واحدة ففيها ثلث شياه ثم ليس فيها اكثر من ذلك حتى يبلغ ثلثمائة فاذا بلغت ثلثمائة ففيها مثل ذلك ثلث شياه فاذا زادت واحدة ففيها اربع شياه حتى يبلغ اربعمائة كان على كل مائة شاة وسقط الامر الاول وليس على ما دون المائة بعد ذلك شئ وليس فى النيف شئ خلافا للمحكى عن الصدوق فى الفقيه والمقنع بل عن ابنه فى النصاب الاول حيث جعلاه واحدة واربعين لما فى الفقه الرضوى وهو مع ضعفه بنفسه جدا بل ظنى انه ليس الا رسالة والد الصدوق فانه شاذ واجب الطرح لمخالفته عمل الطائفة بل سيما مع معارضته مع الصحاح المعتضدة بالشهرة واما ما فى الفقيه من قوله وروى حريز عن زرارة عن ابى جعفر ع قال قلت له فى الجواميس شئ قال مثل ما فى البقر وليس على الغنم شئ حتى يبلغ اربعين شاة فاذا بلغت اربعين شاة وزادت واحدة ففيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فان زادت واحدة ففيها ثلث شياه الى ثلثمائة فاذا كثر الغنم اسقط هذا كله واخرج من كل مائة شاة فالظاهر ان الكل ليس من الخبر بل من قوله وليس فى الغنم شئ من كلام الصدوق ويؤيده ان خبر زرارة مروى فى الكافى وليس فيه هذه الزيادة وللمحكى عن الصدوق والعمانى والجعفى والسيد والديلمى والحلى والمن والتحرير ونسبه الحلى الى المفيد و انكره فى لف وتعجب منه وقال ان المفيد قد صرح فى المقنعة بالاول **اقول** قال المفيد واذا كملت مائتين وزادت واحدة ففيها ثلث شياه الى ثلثمائة فاذا بلغت ذلك تركت هذه العدة واخرج من كل مائة شاة انتهى ولا يخفى ان ظاهر هذه العبارة انه جعل النصاب الاخير ثلثمائة لا بزيادة واحدة فيكون كلامه مخالفا للتسعين وللقولين بل جعل النصاب اربعة وجعل الرابع ثلثمائة فيكون ذلك قولا ثالثا ونسب فى لف الى المهذب القول الثانى الى ابن حمزة ايضا **اقول** قال ابن حمزة النصاب فيها اربعة والعفو كذلك والفريضة جنس واحد وهو فى كل نصاب واحد من جنسه باختلاف الغنم فى البلد لا يتغير الحكم والنصاب الاول اربعون والثانى مائة واحدى وعشرون والثالث مائتان وواحدة والرابع ثلثمائة وواحدة فاذا زاد على ذلك تغير هذا الحكم وكان فى كل مائة شاة انتهى وحصر النصب فى الاربعة وان كان يوهم موافقته للقول الثانى الا ان الظاهر منه وجوب اربع شياه فى ثلثمائة وواحدة كما هو القول الاول فيكون جعل النصب اربعة من باب المسامحة الا انه احمل الزايد

على الثلثمائة وواحدة فيشمل مافوقها الى الاربعمائة ايضا كافصل ابن زهرة ولذا جعل فى الذخيرة قوله قولا ثالثا قال وفيها قول ثالث قال
ابن زهرة فى الغنية وهو ان فى ثلثمائة وواحدة اربع شياة فاذا زادت على ذلك سقط هذا الاعتبار واخرج من كل مائة شاة ونقل عليه الاجماع
الفرقة والظ ان مرادهما من الزايدة زيادة مائة والا فيكون قولهما قولا ثالثا وبعد لا يضاح هذا القول الثانى الى نهاية والده وما ابناه من نسخة
صحيحة فى الاول وكيف كان فدليل هذا القول ما رواه الشيخ عن محمد بن قيس عن ابى عبد الله عم قال ليس فيما دون الاربعين من الغنم شئ فاذا
كانت اربعين ففيها شاة الى عشرين ومائة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى المأتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلث من الغنم الى ثلثمائة
فاذا كثرت الغنم ففى كل مائة شاة واجيب عنها بانها ضعيفة السند لان محمد بن قيس مشترك بين اربعة احدهم ضعيف فلعله اياه
ورد بان المستفاد من كلام الشيخ والنجاشى انه البجلى بقرينة رواية عبد الرحمن بن ابى نجران عن عاصم بن حميد عنه فيكون الخبر صحيحا معارضا
للرواية الاولى فلابد من الرجوع الى الترجيح فمنهم من رجح الثانى بالسند والمتن والخارج اما الاول فلانه الصحيح والاولى حسن واما الثانى فلما فى
متن الاولى مما يخالف الاصحاب فى النصاب الثانى وذلك مما يضعف الحديث واما الثالث فلموافقته للاصل ويرد على الاول ان حسن الاولى
انما هو باعتبار ابرهيم بن هاشم والحق انه لا يقصر عن الصحيح سيما مع ما فى صحة الثانية من التامل من جهة تعيين محمد بن قيس وعلى الثانى ان مخالفة
الرواية الثانية للمعمول عنهم فى النصاب الثانى انما هى على ما نقله الفاضل فى المنتهى وفاقا لبعض نسخ يب حيث قال فاذا بلغت عشرين ومائة ففيها
شاتان واما على الوجه الذى اوردنا الخبر نقلا عن الكافى وعليه اورده الشيخ فى الاستبصار والفاضل فى كره وصاحب المنتقى وبوافقه بعض
نسخ يب فلا يلزم مخالفة واصلا مضافا الى انه يرد مثل ذلك على الرواية الثانية لتصريح اخرها باخبار المصدق فى احد الامرين وذات العوار وهو مخالف
لما عليه الاصحاب مع ان رد جزء من الخبر لا يؤثر فى الجزء الاخر مع ان مثل هذين الوجهين ليس من المرجحات الشرعية عند اهل التحقيق من الفقهاء و
اما الثالث فلان الاصل ليس مرجحا حقيقة بل هو المرجع لولا الترجيح فاللازم اولا ملاحظة وجوه الترجيح ومنهم من رجح الاولى باكثرية الرواة
وفضلهم ولو فى بعض المراتب وروايتهما عن امامين فان احتمال السهو من الراوى ح ابعد والتحقيق ان مثل ذلك ايضا لا يصلح للترجيح بل الصواب فى الجواب
ان يقال ان بين الروايتين عموما وخصوصا مطلقا لان قوله فى الثانية فاذا كثرت الغنم ومفهوم الغاية وهو ما تجاوز عن ثلثمائة اعم من ان يبلغ الاربعمائة
اولا والاولى مخصوصة مفصلة فيجب التخصيص بها غاية الامر ان حكم ما زاد على الثلثمائة الى الاربعمائة لا يكون مستفادا من الثانية وتركه لمصلحة و
مثله ليس فى الاخبار بعزيز سيما مع ظهور المصلحة وهو التقية فان عمومها موافق للعامة كما صرح به جماعة منهم المعولف والمنتهى وكره وذخيره وجد الفاضل
طاب ثراه وغيرهم ومنه يظهر انه لو تحقق التعارض بين الروايتين لكان الترجيح للاولى لان مخالفة العامة من المرجحات المنصوصة واما ما قيل من ان صدر
هذه الصحيحة كانت موافقة للعامة فى النصاب الخامس للابل فكيف يصح بخلافهم فيها ففيه ان اصحاب الكتب الاربعة اخذوا الروايات من كتب اصحاب الاصول
وما فى كتبهم لم ياخذوه عن المعصوم فى وقت واحد فلعلهم اخذوا صدرها فى زمان يقتضى التقية دون ما بعده ثم انه قد ظهر بما ذكرنا ان فى المسئلة قولين
اخرين ايضا احدهما ما يشبه عبارة المفيد فى هو كون نصاب الرابع ثلثمائة وان فيها يرجع الى المأت ويحتمله كلام الصدوق والسيد ايضا حيث انهما قالا ففيها
ثلث شياة الى ثلثمائة فاذا كثرت ففى كل مائة شاة ويمكن ان يكون المراد من الكثرة بلوغ الثلثمائة بل ارادة زيادة الواحدة من الكثرة بعيد فعباراتهم فى
مخالفة القولين ظاهرة ويوافق كلامها الرواية الثانية فيكون هى دليلا لهم والجواب مامر ايضا مع ما يحصل لها من الاجمال المانع من الاستدلال الا ان
يكون قوله فيها فاذا كثرت الغنم محتملا لوجهين ارادة بلوغ الثلثمائة او التجاوز عنها وثانيهما ما نسبه فى الذخيرة الى ابن زهرة وهو مثله كلام ابن حمزة وهو جعل
النصاب الزايد على ثلثمائة وواحدة مطلقا الاخماس اربعمائة وهو لو كان قولا لهما لكان مردودا بالشذوذ وعدم الدليل والله الهادى الى سواء السبيل ثم
ان ههنا سؤالا وهو انه اذا كان يجب فى اربعمائة ما يجب فى ثلثمائة وواحدة فاى فائدة فى جعلهما نصابين واجيب بانها يظهر فى محل الوجوب والضمان
مع التلف بعد الحول بدون تفريط فانه لو بلغت واحدة من الاربعمائة سقط من الفريضة جزء من مائة جزء من شاة ولو كانت ناقصة عنها لم يسقط
ما دامت الثلثمائة وواحدة باقية واورد على ذلك بان الزكوة يتعلق بالعين فيكون الفريضة حقا شايعا فى المجموع ومقتضاه توزيع التالف على
المجموع وان كان الزايد على النصاب عفوا اورده فى الحدايق بانه ان اريد بالمجموع مجموع النصاب والزايد فالتعلق بعينه والاشاعة فيه ثم وان اريد عين
النصاب فسلم ولكن لا يلزم منه سقوط شئ ولاختلاط النصاب بالعفو وعدم تميزه منه لا يستلزم تقسيط التالف فيما كان عفوا ولذا كان النصاب
سابقا فيه وفيه ما لا يخفى اذ شيوع الحق فى النصاب وشيوع النصاب فى المجموع يستلزم شيوع الحق فى المجموع ولازمه تقسيط التالف الا ترى انه لو
باع من له اربعمائة يقسط التالف على المجموع قطعا نعم لو منعنا الاشاعة مطلقا وقيل ان الواجب اخراج واحد غير معين من النصاب والعفو كما هو مقتضى
الظاهر لم يظهر الفائدة كما يجئ بيانه فى مسئلة تعلق الزكوة بالعين

البحث الثانى فيما يتعلق بهذا الفصل من الاحكام وفيه مسائل

المسئلة الاولى من وجب عليه سن من الابل وليست عنده وعنده اعلى منها بدرجة من الدرجات المعتبرة فى الفريضة دفعها واخذ من
الفقراء والمصدق شاتين او عشرين درهما ولو كان عنده الادنى منها بدرجة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما بالاجماع كما عن كره و
المنتهى وغيرهما وللصحيحة زرارة المروية فى الفقيه كل من وجب عليه جذعة ولم يكن عنده وكانت عنده حقة دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما
ومن وجبت عليه حقة ولم يكن عنده وكانت عنده جذعة دفعها واخذ من المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه حقة ولم يكن عنده

وكانت عنده ابنة لبون دفعها ودفع معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده حقة دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة مخاض دفعها واعطى معها شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة لبون ولم يكن عنده وكانت عنده حقة دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكانت عنده ابنة لبون دفعها واعطاه المصدق شاتين او عشرين درهما ومن وجبت عليه ابنة مخاض ولم يكن عنده وكان عنده ابن لبون ذكر فانه يقبل منه ابن لبون وليس يدفع معها شيئا ونحوها رواية محمد بن مقرن عن جده عن امير المؤمنين ع وضعف سند الاخيرة مع صحة الاولى غير ضايرة مع انه بالعمل ايضا منجبر واما قول الصدوقين بان التفاوت بين بنت المخاض وبنت اللبون شاة استنادا الى الرضوي فشاذ ومستندها ضعيف **فروع ا** يجزي ابن اللبون الذكر عن بنت المخاض مع عدمها وان كان ادون قيمة من غير جبر مطلقا بغير خلاف يعرف كما في غيره وغيرها وعن كره انه موضع وفاق للاخبر صحيحة زرارة وروايه محمد بن مقرن المتقدمتين ولقوله ع في صحيحة ابي بصير بعد نصاب الخامس فاذا بلغت واحدة ففيها ابنة مخاض الى خمس وثلثين فان لم يكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر ونحوها في روايته وهل يجزي عنها مع وجودها الاظهر لا اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص والفتوى وهو الاخير لشرط عدمها مع انه مقتضى مفهوم الشرط في الاخبار المتقدمة وظاهر اطلاق الفاضل في الارشاد وصريح المحكي عن التنقيح الاجزاء اختيارا واضطرارا لكونه اكبر منها سنا وفيه انه لا دليل على اعتبار الاكبرية وانما المعتبر الفريضة الشرعية او ما يقوم مقامها في الشريعة وهو ابن اللبون مع فقدها نعم لو ساوى قيمته قيمتها او زادت عليها جاز اخراجه بدلا عنها بالقيمة مع وجودها ان جوزنا اخراج القيمة مطلقا وهو امر اخر غير مفروض المسئلة ولو لم يوجدا معا تخير في ابتياع ايهما شاء كما عن ف والفاضلين بل عنهما انه موضع وفاق بين علمائنا الجواز اشتراء كل منهما بالاصل وبعد شراء ابن اللبون يكون واجدا له ولانه مع فقد بنت المخاض لم يشترط جواز ابن اللبون بوجوده بل اطلق في النص وحكي عن مالك القول بتعين شراء بنت المخاض بل عن الشهيد الثاني تحقق الخلاف فيه بين علمائنا ايضا استنادا الى انه مع عدمهما لا يكون واجدا لابن اللبون فيتعين عليه ابتياع ما يلزم الذمة ولانهما استويا في العدم فلا يجزي ابن اللبون كما لو استويا في الوجود والثاني قياس مردود والاول مدفوع بعدم دليل على اشتراط وجدان ابن اللبون وعدم تعلق بنت المخاض بالذمة بعد تجويز ابن اللبون وعدمها بل يتعلق احدهما بها ويمكن ان يقال ان مقتضى مفهوم صحيحة زرارة ورواية ابن مقرن المتقدمتين اشتراط قبول ابن اللبون بوجدانه وهو وان تعارض اطلاق منطوق صحيحة ابي بصير ورواية زرارة الآتي بعد الرجوع الى الاصل يكون الحكم عدم كفاية ابن اللبون الا انه يمكن ان يقال بعد شراء ابن اللبون يكون واجدا له ويخرج عن تحت المفهوم ومنه يظهر انه لو كان عنده بنت مخاض ابن لبون بعد الحول وماتت بنت المخاض يكفي ابن اللبون **قلت** لو لم يكن ابن اللبون جاز شراؤه ايضا **ب** اكتفى العلامة في كره في الخبر بشاة وعشرة دراهم وبه قطع في الثاني على ما حكي عنه لمساعدة الاعتبار له وهو ضعيف لوجوب الاقتصار فيما يخالف الاصل على المنصوص ومنه يظهر ايضا ان الخبر انما هو في صورة فقد السن المفروض لانها المنصوص عليها **ج** لو فقد السن المفروض ووجد كل من الادنى والاعلى تخير بينهما لثبوت كل منهما في النص مطلقا بعد فقد الفرض **د** قالوا الخيار في دفع الاعلى والادنى وفي الخبر بالشاتين او الدراهم الى المالك لا الى العامل و... وهو كذلك في الادنى والاعلى وفيما اذا كان المالك هو الدافع للضميمة لظهور الخبرين المتقدمين في ذلك واما لو كان العامل او الفقير هو الدافع فيشكل ذلك لان ظاهر الخبرين اثبات التخيير فيه للمصدق فهو الاظهر **هـ** مقتضى ظاهر اطلاق النص والفتاوى عدم الفرق بين ما لو كانت قيمة الواجب السوقية مساوية لقيمة المدفوع على الوجه المذكور ام زايدة عليها ام ناقصة عنها واستشكل ذلك في صورة استيعاب قيمة المأخوذ من الفقير لقيمة المدفوع اليه كما لو كانت قيمة بنت اللبون المدفوعة الى الفقير عن بنت المخاض يساوي عشرين درهما التي اخذ منها بل عن التذكرة عدم الاجزاء هنا واستوجهه في ك ونفى عنه البعد في خيرة وهو كذلك لان النص وان كان مطلقا بظاهره الا انه ينصرف الى الشايع المتعارف في ذلك الزمان بل جميع الازمان فان ندرة الفرض بل فقده قرينة حالية على ارادة غير هذه الصورة فيبقى ذلك باقية على تحت الاصل **و** مورد النص والفتاوى ما اذا كان التفاوت في الاسنان بدرجة واحدة فلو كان باكثر من سن لم يؤخذ بدل الفريضة مع تضاعف التقدير الشرعي بقدر تفاوت الدرجات اقتصارا فيما خالف الاصل على لزوم الفريضة بعينها مع الامكان وبدلها مع العدم وهو القيمة السوقية كائنة ما كان على مورد النص وللشيخ قول بالجواز مع تضاعف الجبران وهو المحكي عن الحلبي والفاضل في عدة من كتبه فان المساوي للمساوي مساو وفيه منع التساوي من جميع الجهات حتى في تعلق الحكم الشرعي به ومنه يظهر عدم اجزاء غير الابل ... ان الوارد في النص اي ما فوق الجذع مع احد الجبران بل لا يجزي من غير جبر ايضا ولا بنت المخاض عن خمس شياه بل ولا عن شاة الا بالقيمة **ز** ولو حال الحول على النصاب وهو فوق الجذع فالظاهر وجوب تحصيل الفريضة من غيره لتعلق التكليف بها فلا يجزي غيرها الا بالقيمة ولو حال الحول على نصاب وهو دون فريضة يجب تحصيل الفريضة من غيرها المامور ولو كان تفاوته مع فريضة بدرجة جاز الدفع منه مع الجبر الحكم مختص بالابل للاصل فلا يثبت في غيرها الجبر فمن عدم فريضة البقر او الغنم ووجد الادون او الاعلى يخرج الفريضة بالقيمة والله العالم **المسئلة الثانية** لا يزيد من الفريضة شيء لما بين النصابين في جميع الانعام الثلثة بلا خلاف فيه يعرف بل بالاجماع ويصرح كوله ع في صحيح الفضلاء في زكوة الابل وليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء ونحوه

زادته

الدال ع

فيما

كتاب الزكوة

فيها فى زكوة البقر وفيها ايضا فى زكوة الغنم وليس على ما دون المائة بعد ذلك شئ وليس فى النيف شئ **المسئلة الثالثة** المشهور بين
الاصحاب على ما صرح به جماعة ان الواجب فى الشاة التى يؤخذ فى الزكوة من الغنم والابل يجب ان يكون اقله جذعا بالفتحتين من الضان وثنيا من المعز
بل قيل انه لا خلاف فيه يعرف الا عن ف والغنية الاجماع عليه ونقل فى الشرايع قولا بكفاية ما يسمى شاة واختاره فى ك ويق ونسبه فى الاخير الى
جملة من افاضل متاخرى المتاخرين وهو الاصح لاطلاق الاخبار المتقدمة فى نصب الغنم والابل الخالى عن المقيد **احتج** الاولون بالاجماع المنقول
وبما رواه سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وقال نهينا ان ناخذ المراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة والثنية وبرواية اسحق بن عمار المتقدمة
السخل متى يجب فيه الصدقة قال اذا اجذع حيث ان الحمل على ارادة ابتداء الحول من حين الاجذاع او انتهائه به خلاف ما ثبت من الادلة فيبقى ان يراد منه
بيان ما يصلح للاخراج ويتعلق الفريضة بالعين مع وجوب حولان الحول على المال فلا يكون مع الامرين الا وجوب شاة سنها سنه لا اقل منها ولكن
لما لم يجب هذه خصوصها فى الجملة اجماعا تعين ما يقرب منها سنا ولعدم انصراف الاطلاقات بل عدم معلومية صدق الشاة على ادنى ما عليه المشهور
ويرد الاول بعدم الحجية والثانى بها اولا ايضا لعدم كونه من روايات اصحابنا ولا يفيد الانجبار بالشهرة لانه انما هو فى الضعيف من روايات اصحابنا
الا ان يقال بكفاية روايته فى الكتب الفقهية لاصحابنا من غير تصريح منه بكونه عاميا وثانيا بان الامر فيها غير معلوم فلعله بعض اصحاب الرسول
ولا يجرى فيه ما يجرى فى مضمرات رواياتنا من ان المعلوم من حال الراوى انه لا يروى الا عن المعصوم لعدم معروفية حال المصدق وثالثا بعدم
الدلالة لاجمال الرواية من وجهين احدهما عدم وجوب الجذع والثنية اجماعا بل اقل ما يجزى عند المشهور والحمل على ذلك المعنى مجاز لا قرينة على
تعيينه ولذا انفتح باب المجاز انشعب دايرته فيصير مجملا وثانيا انها لكونها حكاية عن واقعة لا عموم فيها ولا اطلاق فلا يعلم انه كان مصدق الابل
او الغنم او كليهما فلا يعلم انه اقل الواجب من زكوة ايهما والقول بعدم الفرق غير مقبول بل الفرق موجود كيف وخص المحقق الثانى فى حواشى القواعد
والشرايع والارشاد حمل ما حكى التقدير المذكور بزكوة الابل وقال اما الغنم فلا بد من مراعاة المماثلة فيها او اعتبار القيمة هذا كله مع انها على
التفصيل المشهور من كون الجذع للضان والثنية للمعز غير دالة والثالث بعدم دليل على الحمل المذكور فالرواية مجملة مع انها على فرض الدلالة لا يثبت
حكم الثنية بل بنفيه والرابع بان بعد عدم وجوب ما حال عليه الحول بخصوصه اى ما جرى عليه احد عشر شهرا لا دليل على تعيين ما يقرب منها منه
اصلا لا فى جهة الدنو كما فى الجذع ولا فى جهة العلو كما فى الثنية بل يجب الرجوع الى الاطلاق والخامس بانه على فرض تسليم على عدم صدق الشاة
وعدم انصراف الاطلاقات الى اقل من الجذع والثنية فمقتضاه الرجوع الى الصدق العرفى وهو لا يختلف باختلاف يوم او يومين كما يختلف به فى
صدق الجذع والثنية فيسقط اعتبارهما ويجب الرجوع الى العرف ومقتضاه كفاية ما يسمى شاة سواء كان جذعا او ثنية ام لا نعم لما كان صدقها
على السخلة وما يقرب منها سنا غير معلوم ويجب تحصيل البرائة اليقينية فالاكتفاء بالاقل من الجذع غير محصل للبرائة اليقينية بل حصولها
بالجذع ايضا مشكل فاللازم اعتبار ما قطع بصدق الشاة عليه **فرع** على القول المشهور اعلم انه قد اختلف كلمات اهل اللغة فى بيان سن
الجذع من الضان والثنية من المعز على اقوال فى الاولى منها انه ما له سنة كاملة ودخل فى الثانية ما ذكره فى الصحاح والقاموس والمصباح
المنير والنهاية الاثيرية والمجمل ومنها انه ما له ستة اشهر ولما السنة فانما هى فى ولد المعز ذكره الازهرى وصاحب المغرب ونقل بعضهم عن
الاخير القول الاول ومنها انه ما له ستة اشهر ومنها سبعة ومنها تسعة ومنها عشرة ومنها الفرق بين المتولد بين الشابين فستة اشهر الى سبعة
وبين الهرمين فثمانية الى عشرة وعلى قولين فى الثانى احدهما انه ما دخل فى السنة الثالثة ذكره فى الصحاح والقاموس والمغرب والنهاية وثانيهما
انه ما دخل فى الثانية ذكره فى المجمل ومنه ظهر ان المشهور فيهما بين اهل اللغة القول الاول واما الفقهاء فكلماتهم مختلفة ولعل المشهور عندهم فى
الفريضة الثانية القول الثانى وفى الاولى الثالث ومع هذا الاختلاف فالحكم بالتعيين مشكل واصل البرائة مع الاول واصل الاشتغال
والاحتياط مع الاكثر والله الموفق **المسئلة الرابعة** قد صرح الاصحاب من غير ذكر خلاف انه لا يكفى فى الفريضة المريضة من الصحاح
والهرمة من الفتيات وذات العوار من السليمة بل عليه دعوى الاجماع مستفيضة بل هو اجماع حقيقة فهو الدليل عليه مضافا الى قوله
سبحانه ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وصدق الخبيث على الاصناف الثلثة وان لم يكن معلوما لغة الا انه يراد منه الردى من كل جنس بقرينة الاخبار
الواردة فى شان نزول الاية كموثقة ابى بصير فى قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض ولا تيمموا
الخبيث منه تنفقون الحديث ولا يعارضها رواية فى قوله انفقوا من طيبات ما كسبتم فقال كان القوم قد كسبوا مكاسب سوء فى الجاهلية
فلما اسلموا ارادوا ان يخرجوا من اموالهم ليتصدقوا بها فابى الله تعالى الا ان يخرجوا من اطيب ما كسبوا لجواز ان يكون صدر الاية فى تنزيلها الاول وقد يستدل
ايضا بقوله ولا يؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق فى صحيحى ابى بصير ومحمد بن قيس وفيه نظر لعدم صراحته فى الحرمة مع ما فيه من
الاستثناء المثبت لجواز الاخذ مع مشية المصدق بكسر الدال كما هو المشهور او بفتحها كما ذكره الخطابى قال وكان ابو عبيد يرويه الا ان يشاء
المصدق بفتح الدال يريد صاحب الماشية واحمله فى خيرة والمرجع فى صدق الاصناف الى العرف ويشترط فى العور ما ثبت فيه الاجماع وحجية الاية فان
مثل العرج القليل او مقطوع الاذن او القرن ونحوهما لم يثبت فيه الاجماع ولم يعلم شمول الاية له لان الثابت من الاخبار ليس ازيد من استعمال الخبث
فى الاردء واما كل ردى ولو قليلا فغير معلوم وحيث كان المستند فيها منحصرا بالاجماع والاية يجب الاقتصار فى المنع على ما ثبت فيه الاجماع ودلت الاية

فانه كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امر بالنخل ان يزكى ... وهى من ارد التمر
يؤدونه عن زكاتهم ... فنزل ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون

ذلك و

وهو ما اذا وجد فى النصاب صحيح فتى فلو كان كله مريضا مثلا لم يكلف شراء الصحيح ولعله اجماعى ايضا كما يظهر من المنتهى وغيره فانه لا اجماع هنا ولا دلالة

للاية لان قوله منه يدل على ان الخبيث بعض المال وكذا يظهر من قوله ولا تيمموا فان تيمم القصد الى الخبيث فى وجود غيره ايضا **المسئلة الخامسة** لو

حال على نصاب احوال وكان يخرج فريضته من غيره تعددت الزكوة لعموم ادلة الوجوب السالم عن المعارض ولو لم يخرج من غيره اخرج عن سنة لا غير

سواء اخرجها من النصاب او لم يخرج اصلا لنقصان ملكية النصاب لتعلق الزكوة بالعين والظاهر اختصاص ذلك بما اذا كانت الفريضة من جنس النصاب لا غيره

كما مر ووجهه ظاهر وان كان المال الذى حال عليه الحول ازيد من نصاب تعددت الزكوة ويجبر من الزايد حتى ينقص النصاب **المسئلة السادسة**

الضان والمعز جنس واحد وكذا البخاتى والعراب والبقر والجاموس بلا خلاف يعرف كما فى كره والمنتهى وغيره وفى ك ان الحكم مقطوع به بين الاصحاب

ويدل عليه دخول كل من صنفين تحت جنس واحد تعلقت به الزكوة فالاول يجمعها الغنم والثانى الابل والثالث البقر فيصدق اسم الغنم والابل والبقر عرفا

فالنصاب المجتمع من كل من الصنفين يجب فيه الزكوة وهل يخرج المالك من ايهما شاء وان تفاوتت الغنم او يجب التقسيط والاخذ من كل بقسط مطلقا او

يناط بتفاوت الغنم الاظهر الاول لصدق امتثال الاخراج ما يصدق عليه اسم الفريضة وعدم ما يدل على اعتبار القيمة والاشهر كما قيل الثانى والاحوط

الثالث وقيل الثانى وكذا اذا كان للمالك اموال متفرقة وكان له اخراج الزكوة من ايها شاء سواء تساوت القيمة او اختلفت **المسئلة السابعة**

اختلف الاصحاب فى عد الاكولة وفحل الضراب فذهب الفاضلان فى النافع والارشاد والتبصرة والشهيدان فى اللمعة وشرحها الى عدم عدهما ونقل من الحلبى

فى الاخر ايضا لصحيحة الحلبى ليس فى الاكيلة ولا فى الربى والربى التى تربى اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة وظاهر الاكثر عدهما للاطلاقات وضعف دلالة

الصحيحة لاحتمال ان يكون المراد عدم اخذها للصدقة ولاشتمالها على الربى وشاة اللبن المعدلة اتفاقا ولقرينة موثقة سماعة لا تؤخذ الاكولة والاكولة

الكبيرة من الشاة يكون فى الغنم ولا والدة ولا كبش الفحل مع ان الرواية مع صحتها غير صالحة للحجية لمخالفتها الشهرة ويرد الاول بكونه خلاف الظاهر جدا والثانى

بان مخالفة جزء من الحديث لدليل لا يوجب ترك العمل بسائر اجزائه مع ان الاتفاق المدعى غير ثابت بل نفى بعض متاخرى المتاخرين البعد عن عدم عد سائر

الاجزاء ايضا والثالث بعدم صلاحيته للقرينة لعدم التنافى بين عدم الاخذ وعدم العد والرابع بمنع الشهرة المخرجة للخبر عن الحجية كيف واقتصر بعضهم فى

نقل القول بعد الاكولة عن الشهيد الثانى فى حواشى الارشاد وابن فهد فى المحرر والموجز وقال ونقل فى الدروس قولا بالعد ايضا وبعد العمل عن الحلى و

لعد والاولى رد الصحيحة بالاجمال اما فى الاكيلة فلانها مفسرة بالسمينة المعدة للاكل فى كلام بعض الفقهاء وفسرها بها فى النهاية الاثيرية ايضا وفيها وقيل

هى الخصى والهرمة والعاقر من الغنم وفى القاموس الاكولة العاقر من الشياه تعزل للاكل كالاكيلة وفسرها فى الموثقة بالكبيرة وهى ايضا مجملة لامكان ارادة

الكبر فى السن فيوافق تفسيرها بالهرمة والكبر فى الجسم فيوافق السمينة وعلى التقديرين يعارضها صحيحة محمد بن قيس وفيها يعد صغيرها وكبيرها واما فى

الفحل فلان اضافته الى الغنم يمكن ان يكون بمعنى اللام فيراد به فحل الضراب لانه الفحل الذى يكون للغنم وان يكون بمعنى من وح فاطلاقه يخالف الاجماع و

تقييده يوجب تخصيص الاكثر الا انه يحصل الاجمال ح فى المطلقات ايضا والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة فى موضع الاجمال وعلى هذا فيقوى القول الاول

وهو عدم عد الصنفين بل لا يبعد عدم عد الربى بالمعنى المفسر به فى الصحيح وشاة اللبن اى المعدة للبن بل سائر محتملات معنى الاولين ايضا لولا الاتفاق على عد

ما عدا المعدة للاكل وفحل الضراب لان الاتفاق فى غيرهما ولا اقل من الشهرة العظيمة الموهنة لشمول الرواية له يمنع من العمل بها فى غيرهما بل الاحوط

ترك العمل بها فيهما ايضا وعد الجميع **المسئلة الثامنة** صرح جماعة بانه لا يجوز اخذ الربى بضم الراء وتشديد الباء والالف المقصورة ولا الاكولة

ولا فحل الضراب بدون اذن المالك على ما قطع به الاصحاب بل يظهر من بعضهم الاتفاق عليه وهو الموافق للاصل حيث انه سيأتى ان شاء الله سبحانه انه لا

تخيير لغير المالك فى اخذ شئ ولا يجوز له مزاحمته ويؤيده الموثقة المتقدمة والشهرة العظيمة بل الاجماع المنقول فلا محيص عنه وهل يجوز الاخذ مع رضا

و يجوز له نفسه دفعه عن الفريضة لا بالقيمة ام لا صرح بعضهم ومنهم الفاضل فى كره بالاول فى الجميع بل نفى عنه فى المنتهى وقيل بالثانى فى الربى والفحل

خاصة وذهب جدى الفاضل قدس سره الى الثانى فى الاول اى الربى والى الاول فى الثانى والثالث ولعل منشأ الخلاف الخلاف فى ان جهة المنع هل

هى كونه من كرائم الاموال ونحوه مما يتضرر به المالك او المرض وفساد اللحم والحق عدم صلاحية شئ منها للاستناد بل المستند الموثقة وهى وان كانت

مطلقة شاملة لصورة اذن المالك وعدمه الا انها لا يثبت ازيد من المرجوحية فعلها الفتوى ولكن بتبديل الربى بالوالدة كما هو مورد الرواية والظاهر

ان المراد من الوالدة ذات الولد المشتغلة بارضاعها وتربيتها فانها التى يستعمل فيها الوالدة وعلى هذا فيطابق الربى على بعض تفاسيرها واما الربى

بالتفسير المذكور فى الصحيح فلا الا من جهة صدق الوالدة عليها ايضا **تنقيح** اعلم انه قدم تفسير الاكولة فى اللغة بالسمينة للاكل والمعدة له وهما التفسيران

اللذان ذكرهما الفقهاء وبالخصى والهرمة والعاقر وفى الحديث بالكبيرة واما الربى ففسرت فى الحديث بالتى تربى الاثنين وفسرها اكثر الفقهاء بالوالدة

الى خمسة عشر يوما وقيل الى خمسين وقال الجوهرى انها الشاة التى وضعت حديثا وقال الاموى هى ما بين الولادة الى شهرين وقيل عشرين يوما

وفى النهاية الاثيرية انها التى تربى فى البيت من الغنم لاجل اللبن ثم انه يطلق الربى والاكولة فى كلام الفقهاء تارة فيما لا يوجد واخرى فيما لا يبعد واما

الاخبار فلم يذكر فيها الاولى فى الاول بل ذكر مقامها الوالدة والتحقيق ان المحكوم بعدم اخذه من الربى هو قريب العهد بالولادة الى خمسة عشر يوما

بل الى الخمسين سواء سميت ربى او والدة للمسامحة فى مقام الكراهة فيكفى قول الفقيه فيه مضافا الى صدق الوالدة الواردة فى الموثقة ومن الاكولة

ايضا المعدة للاكل لظاهر الاجماع على عدم غيرهما مما قد يطلق عليه الاكولة **المسئلة التاسعة** قال جماعة انه يجزى الذكر والانثى من الشاة فى الفريضة

ظاهر ع

والشاة ع

في بيان معنى الاكولة وفحل الضراب والربى

للغنم

كتاب الزكوة

للاغنام والابل سواء كان النصاب كله ذكرا او انثى او ملفقا منهما تساوت قيمتهما ام اختلفت للاطلاقات وخالف فيه في ف فعين الاناث في الاناث
من الغنم مطلقا وعن لف فجوز دفع الذكر اذا كان بقيمة واحدة من الاناث ووجهه تعلق الزكوة بالعين فلا بد من دفعها منها او من غيرها مع اعتبار
القيمة ورد بان الزكوة المتعلقة بالعين ليست الا مقدار ما جعله الشارع فريضة لا بعض احادها بخصوصها وهي على ما وصلنا الينا من الشارع من جهة
الاطلاق الشاة بقول مطلق وهو يصدق على الذكر والانثى لغة وعرفا وفيه انه نفى تعلق الزكوة بالعين بالمعنى الذي ذكره ومرجعه الى ارادة تعلق
الزكوة بجنس المال وهو غير مرادهم قطعا بل خلاف مقتضى ادلة تعلق الزكوة بالعين كما ياتي والحق كما ياتي تعلقها ببعض احادها بخصوصه وعلى هذا فيجزي
اجزاء الذكر عن النصاب الذكر والانثى عن النصاب الانثى وكل منهما عن الملفق فيهما واما الذكر عن الانثى وبالعكس فلا يجزي الا بالقيمة لما ياتي من تعلق الزكوة
اصالة بالعين ومن هذا يظهر انه لا يجوز دفع غير بعض احاد الفريضة فيما يتعلق بالعين الا مع اعتبار القيمة فلا يدفع غير غنم البلد بل ولا غير الغنم الذي
تعلقت به الزكوة لفريضة الاغنام الا بالقيمة **المسئلة العاشرة** لا يضم مال انسان الى مال غيره وان كانا في مكان واحد بل يعتبر النصاب في ملك
كل واحد بالاجماع كما في ك وعن فه والسر والمن وغيرها للاصل وانتفاء الدليل على الضم والنبوي اذا كانت سائمة الرجل ناقصة عن اربعين فليس فيها صدقة
وفي اخر من لم يكن له الا اربعة من الابل فليس فيها صدقة ونحوه المرتضوي الماضي والمروي في العلل قلت له مائتا درهم بين خمسة اناس او عشرة حال
عليها الحول وهي عندهم اتجب عليهم زكوتها قال لا هي بمنزلة تلك بين جماعة في الحرث ليس عليهم شيء حتى يتم لكل انسان منهم مائتا درهم قلت وكذلك
في الشاة والابل والبقر والذهب والفضة وجميع الاموال قال نعم وضعف السند لو كان منجبر بالعمل وقد يستدل ايضا بما ورد في جملة من المعتبرة
العامة والخاصة وفيها الصحيح لا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق بالحمل على المجتمع والمتفرق في الملك على ما فهمه اصحابنا ولكن للخصم ان يرده بعدم
تعين ارادة الملك وخالف في ذلك جمع من العامة وقالوا ان الخلطة تجمع المالين مالا واحدا سواء كان خلطة اعيان كاربعين بين شريكين او خلطة
اوصاف كالاتحاد في المرعى والمشرب والمراح مع تميز المالين وهو سقط لانتفاء الدليل عليه والاستدلال بقوله لا يفرق بين مجتمع مردود بما مر **المسئلة
الحادية عشر** لا يفرق بين مالي المالك الواحد ولو تباعد مكاناهما بالاجماع كما عن المن وكره للعموم نحو قوله في اربعين شاة شاة فيضم الثمار في
البلاد المتباعدة وان اختلف في وقت الادراك اذا كان العام واحدا وان اختلف وقتها بشهر او شهرين او اكثر وفي التذكرة اجماع المسلمين على ذلك ايضا
وفي خيرة ان الظاهر انه لا خلاف وعلى هذا فلو كان المدرك اولا نصابا اخذت منه الزكوة ثم تؤخذ من الباقي عند تعلق الوجوب به قل او كثر وان كان دون
النصاب تربص الى ان يدرك محل الوجوب ما يكمل به نصابا فيؤخذ منه ثم من الباقي **الفصل الثاني** في زكوة النقدين وفيه بحثان **البحث الاول**
في شرائطها وهي امور **الاول** النصاب بلا خلاف بين علماء الاسلام ولكل منهما نصابان اما الاول للذهب فعشرون دينارا فليس فيما نقص عنها شيء اجماعا
فتوى ونصا واذا بلغها يجب فيه الزكوة ربع العشر نصف دينار على المشهور بين الاصحاب بل بالاجماع كما عن الغنية وف وكره والسرائر وفي الاخير اجماع المسلمين
للنصوص المستفيضة بل المتواترة كموثقة علي بن عقبة والعدة ليس فيما دون العشرين مثقالا من الذهب شيء فاذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف
مثقال الى اربعة وعشرين واذا كملت اربعة وعشرين ففيها ثلثة اخماس دينار الى ثمانية وعشرين فعلى هذا الحساب كلما زاد اربعة دنانير وموثقة
سماعة في كل مائتي درهم خمسة دراهم من الفضة فان نقص شيء فليس عليك زكوة ومن الذهب من كل عشرين دينارا نصف دينار فان نقص فليس
عليك شيء وصحيحة الحسين بن بشار في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة فقال في كل مائتي درهم خمسة دراهم فان نقصت فلا زكوة فيها وفي الذهب في
كل عشرين دينارا نصف دينار فان نقص فلا زكوة فيه وموثقة زرارة في الذهب اذا بلغ عشرين دينارا ففيه نصف دينار وليس فيما دون العشرين
شيء وفي الفضة اذا بلغت مائتي درهم خمسة دراهم وليس فيما دون المائتين شيء فاذا زادت تسعة وثلثون على المائتين فليس فيها شيء حتى يبلغ
الاربعين وليس في شيء من الكسور شيء حتى يبلغ الاربعين وكذلك الدنانير على هذا الحساب وفي صحيحة البزنطي عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل
فيه شيء قال ليس عليه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا وموثقة ابن ابي العلاء في عشرين دينارا الى غير ذلك من الروايات المتكثرة
كموثقتي زرارة وبكير ورواية زرارة وصحيحة الحلبي وحسنة محمد وغيرها والتعبير في البعض بالدينار وفي البعض بالمثقال لاتحادهما كما ياتي خلافا
للمحكي عن الصدوقين بل جماعة من اصحاب الحديث كما في المعتبر وقوم من اصحابنا كما في ف فان النصاب الاول اربعون دينارا احتجاجا بموثقة الفضلاء
الاربعة في الذهب في كل اربعين مثقالا مثقال وفي الورق في كل مائتين خمسة دراهم وليس في اقل من اربعين مثقالا شيء وليس في اقل من
مائتي درهم شيء وليس في النيف شيء حتى يتم اربعون فيكون فيه واحد وصحيحة زرارة رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهما وتسعة
وثلثون دينارا ايزكيها قال ليس عليه شيء من الزكوة في الدراهم ولا في الدنانير حتى يتم اربعين والدراهم مائتي درهم ويردان بعدم حجيتهما
لشذوذهما مع انه على التعارض ومع ما تقدم الترجيح لما تقدم بالاشهرية رواية وفتوى والموافقة للاطلاقات كتابا وسنة بوجوب الزكوة في الذهب
بقول مطلق خرج منه ما نقص عن العشرين دينارا بالاجماع وبقي الباقي مع ان الثانية مروية في الفقيه بمتن يوافق المشهور حيث بدل فيه تسعة
وثلثون دينارا في السؤال بتسعة عشر دينارا مع الجواب بنفي الزكوة في الذهب فيها حتى يتم وعلى هذا فلا يبقى حجة في الطريق الاول واما النصاب
الثاني للذهب فاربعة دنانير ويزيد لها عشر دينار ولا يزيد ما بين العشرين والاربعة الزائدة شيء بالاجماع ويدل عليه موثقة علي بن عقبة
وزرارة المتقدمتين ورواية ابن عقبة انما الزكوة في العشرين دينارا ففي كل اربعة دنانير عشر دينار وغير ذلك اما النصاب الاول للفضة

بل ع

نصف دينار ع

في بيان نصاب النقدين

في بيان نصب الذهب



فما مائتا درهم فلا يجب شيء فيما دونهما واذا بلغ هذا المقدار وجب ربع العشر خمسة دراهم باجماع علماء الاسلام محققا ومحكيا ويدل عليه النصوص المستفيضة من المتقدمة وغيرها والثاني اربعون درهما وفيه درهم ولا يجب شيء فيما بينهما وبين المائتين بالاجماع ايضا ويدل عليه من الروايات موثقة زرارة المتقدمة وموثقة محمد الحلبي اذا زاد على المائتي درهم اربعون درهما فعليها درهم وليس فيما دون الاربعين شيء فقلت فما في تسعة وثلاثين درهما قال ليس على التسعة وثلاثين درهما شيء **فائدة** الدينار قد ينسب الى المثقال الصيرفي فيعرف به وقد ينسب الى الدرهم اما على الاول فهو ثلاثة ارباع مثقال الصيرفي كما صرح به جماعة منهم صاحب الوافي والمحدث المجلسي في رسالته في الاوزان نافيا عنه الشك ووالده في حلية المتقين وابن الاثير في نهايته وغيرهم ويشبه اطلاق الدينار عرفا على هذه الذهب المعمولة في بلاد الروم والافرنج المسماة بدو بتي وباج اغلو وكل منهما ثلاثة ارباع الصيرفي بل يظهر من المجمع ان الدينار في زمن الائمة ايضا كانت تسمى الذهبين قال في مادة الدرهم واما الدنانير فكانت تحمل الى العرب من الروم الى ان ضرب عبد الملك بن مروان الدينار في ايامه انتهى والظاهر عدم التغير في مسكوكات الروم بل هي ما تحمل منها الان ايضا وهو الذهبان المذكوران بل صرح في النهاية الاثيرية بان الدينار هو ذلك حيث قال المثقال يطلق في العرف على الدينار خاصة وهو الذهب الصنمي عن ثلاثة ارباع المثقال الصيرفي انتهى وبه صرح في المجمع في مادة النقل حيث قال فالمثقال الشرعي يكون على هذا الحساب عبارة عن الذهب الصنمي انتهى والذهب الصنمي هو الذهبان المذكوران حيث ان فيهما شكل الصنم فما يكون الصنم في احد طرفيه يقال له باج اغلو وما في طرفيه يسمى بدو بتي اي ذو الصنمين وبما ذكرنا يعلم ان الدينار هو الذهب الذي هو ثلاثة ارباع المثقال الصيرفي وهذان الذهبان وكل منهما ايضا ثلاثة ارباع ولا اقل من استعماله في ذلك والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ لم يعلم له في عرف العرب استعمال في غيره اصلا وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت ذلك في عرف الشرع ايضا مع انه صرح جماعة منهم العلامة في النهاية والرافعي في شرح الوجيز ان الدينار لم يختلف في جاهلية ولا اسلام وقال في الحدائق لا خلاف بين الاصحاب بل وغيرهم ايضا ان الدنانير لم يتغير وزنها عما هي عليه الان في جاهلية ولا اسلام صرح بذلك جماعة من علماء الطرفين انتهى وقال جدي قدس سره في بعض ما ذكر انه لا اختلاف فيه بين العلماء ثم ان المثقال الصيرفي على ما اعتبرناه مرارا ووزناه وامرنا جمعا من المدققين باعتباره بساوي تقريبا ثلاثة وتسعين حبة من حبات الشعير المتوسطات فيكون الدينار على ذلك سبعين حبة تقريبا وهو يطابق حبات الذهب الصنمي المذكور فانا وزناه مرارا فكان سبعين حبة واما على الثاني فصرح الاصحاب منهم المحقق في بيع والمع والفاضل في المن وكره والتحرير والشهيدان في البيان والروضة وغيرهم بان الدينار درهم وثلاثة اسباع درهم والدرهم نصف دينار وخمسه بل هو متفق عليه بين الاصحاب مقطوع به في كلماتهم بل كلمات اللغويين ايضا وقال المحدث المجلسي انه مما اتفقت عليه العامة والخاصة ونفى عنه الاختلاف في الجد الامجد ايضا ثم الدرهم كما به صرحوا جميعا ايضا ستة دوانيق والدانق ثمان حبات من اوسط حب الشعير ويدل عليه بعد الاتفاق المحقق والمحكي مستفيضا اصالة الاستعمال بضميمة اصالة عدم النقل ويوافق ايضا ما اعتبرناه من تطابق الدينار بالحبات فان مقتضاه كون الدرهم ثمانية واربعين حبة تقريبا كما صرحوا به ومن ذلك يعلم قدر الدرهم بالنسبة الى الدينار وايضا كذلك بالنسبة الى المثاقيل الصيرفية المتعارفة الان في اكثر البلاد التي كل واحد منها ثلاثة وتسعون حبة تقريبا ويعلم ان كل درهم نصف مثقال صيرفي وربع عشره واما في بعض الاخبار الضعيفة مما يدل على ان الدرهم ستة دوانيق والدانق اثنى عشر حبة فهو مخالف لتصريح الجميع بل للاعتبار الصحيح فهو بالشذوذ مردود ومنه يعلم ايضا ما في مجمع البحرين من ان المثقال الشرعي ستون حبة من حبات الشعير فانه يلزم منه ان يكون الدرهم اثنين واربعين حبة وهو مخالف لتصريح الاصحاب والاعتبار ثم بعد ما ذكرنا تعلم ان النصاب الاول للذهب خمسة عشر مثقالا بالمثقال الصيرفي والثاني ثلاثة مثاقيل والنصاب الاول للفضة مائة وخمسة مثقال والثاني واحد وعشرون والله اعلم **فرعان ا** المراد ببلوغ عشرين دينارا او مائتي درهم بلوغ وزنهما ولا يشترط ان يكون ما يسمى دينارا او درهما او يكون بهذا العدد الخاص بالاجماع كما صرح به في موثقة علي بن عقبة السابقة حيث قال فاذا كملت عشرين مثقالا ففيها نصف مثقال وفي صحيحة ابن ابي عمير اقل ما يكون فيه الزكوة قال مائتا درهم وعدلها من الذهب فان المراد بالعدل العدل في القيمة حيث ان قيمة مثقال من الذهب في هذه الازمان عشرة كما صرحوا به ويدل عليه الاستقراء في موارد الاحكام ايضا وفي صحيحة محمد في الذهب كم فيه من الزكوة قال اذا بلغ قيمته مائتي درهم فعليه الزكوة مع كون الدراهم اسما لنقد خاص غير معلوم وتشعر باعتبار الوزن ايضا التعبير بمثل قوله اذا بلغ واذا كان اقل او نقص ونحو ذلك فلا يشترط **ب** لو نقص عن النصاب ولو بقليل لا يجب الزكوة ولو اختلفت الموازين فنقص في بعضها دون بعض فعن ف عدم وجوب الزكوة وعن المع والمن والتحرير وكره والنهاية وللك الوجوب ان كان الاختلاف بما جرت به العادة من النقص بما يتسامح به في ذلك الوزن وهو قوي لا لتعلق وجوب الزكوة ببلوغ النصاب فاذا بلغ باحد الموازين صدق البلوغ فوجب ولا يضر الاختلاف اليسير في بعض اخر لانه مما جرت به العادة ومثل ذلك لا ينفي الصدق العرفي كما لا يخفى وليس بناء كلام الشارع على طريقة المحاورات فيبني النصاب على الاوزان المعتبرة في المعاملات ومثل ذلك مما يتسامح به فيها على ان غاية تحقق الاوزان اعتبارها باوساط الشعير وشبهه فاختلافها **الثاني** كونهما منقوشين بسكة المعاملة الخاصة سواء كان النقش بكتابة حروف وكلمات او بنقش صور وغيرها بلا اختلاف فيه بين علمائنا بل في الانتصار والخلاف وغيرهما اجماعهم عليه وهو الدليل عليه مضافا الى ان عموم وجوب الزكوة في الذهب والفضة وان اقتضى وجوبها فيهما مطلقا الا ان النصوص المستفيضة بل المتواترة النافية للزكوة عن الحلي والسبائك والنقار والتبر اخرجت هذه الامور التي هي العمدة في غير المسكوكات والباقي وان كان ايضا من المدعى الا انه خرج غير المنقوش بخبر علي بن يقطين المجبر

رواهم

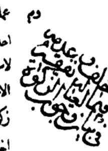
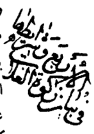
وكان

كتاب الزكوة

لوكان بالعمل وفيه ومالم يكن ركازا فليس عليك فيه شئ قال قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش وذلك وان كان اعم من المدعى في الجملة لعدم
اختصاص النقش بسكة المعاملة يمكن تقييده بجميل ليس في التبر زكوة انما هي على الدنانير والدراهم والتبر ما كان من الذهب غير مضروب على ما ذكره الجوهري
وصاحب المغرب فخرج جميع غير الدنانير والدراهم وبقيت الزكوة واجبة فيهما وهي وان اقتضت اختصاص الزكوة بالدنانير والدراهم اللذين هما اسمان
لمسكوك بوزن خاص اما مطلقا او بسكة خاصة ايضا كما مر في الدينار الا ان الاجماع اقتضى التعدي الى كل مسكوك بسكة المعاملة باي سكة واي
وزن كان ولما كان التعدي بالاجماع يجب الاقتصار على ما ثبت فيه فلا يجب في سكة لم يقع المعاملة عليها بين الناس كمن نقش ذهبا او فضة باسمه ولم
يكن من شانه ذلك ولم يقبل سكته والحاصل انه يشترط وقوع المعاملة بنحو هذه السكة لا صلاحيتها لها بان يصير الناقش ممن يقبل سكته ولا فيما
انمحت سكته بكثرة الاستعمال بحيث لم يبق فيه نقش اصلا ولا يفيد الاستصحاب لعدم صدق الدينار والدرهم وان تعومل به ولا بغير المنقوش من
السبايك وان جرت به المعاملة نعم لا يتعين التعامل بها في جميع البلدان اجماعا بل يكفي جريانه في بعض الاصقاع ويدل عليه ايضا رواية زيد الصايغ
اني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخارى فرايت فيها دراهم يعمل ثلث فضة وثلث مس وثلث رصاص وكانت تجوز عندهم وكنت اعملها وانفقها
فقال ابو عبد الله ع لا باس بذلك اذا كانت تجوز عندهم فقلت ارايت ان حال عليها الحول وعندي منها ما يجب فيه الزكوة ازكيها قال نعم انما هو مالك
قلت فان اخرجتها الى بلدة لا ينفق فيها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول ازكيها قال ان كنت تعرف ان فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه
الزكوة فزك ما كان لك فيها من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبث قلت وان كنت لا اعلم ما فيها من الفضة الخالصة الا اني اعلم ان فيها ما يجب فيه
الزكوة قال فاسبكها حتى يخلص الفضة ويحترق الخبث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة وهل يشترط فعلية المعاملة ولو في بعض البلدان
او لا بل يكفي السكة ولو هجرت المعاملة بها في بعض الازمان مطلقا نص الفاضلان والشهيدان على الثاني قيل لا اعرف فيه على خلاف وهو كذلك لا
لما قيل من دلالة رواية الصايغ المتقدمة لعدم دلالة فيها اصلا بل لاطلاق الدنانير والدراهم الشامل لما هجرت المعاملة به ايضا الموافق لاطلاق ما
دل على ثبوت الزكوة في النقد المنقوش واطلاق ما دل على ثبوتها في الذهب والفضة مطلقا خرج ما علم خروجه ونفي غيره **الثالث** حولان الحول
عليه باجماع العلماء والمستفيضة من النصوص والمراد بالحول ما تقدم من دخول الثاني عشر كما مر مفصلا **البحث الثاني** فيما يتعلق بذلك
الباب من الاحكام وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا يجب الزكوة في الحلي محللا كان او محرما ولا في السبايك والنقار والتبر اذا لم يقصد بها
الفرار من الزكوة باجماعنا المحقق والمحكي واخبارنا المستفيضة في جميع ما ذكر وعلى الحق اذا قصد الفرار ايضا وخالف الجمهور في الحلي المحرم ...
فيه وجماعة فيما اذا قصد الفرار ومر الكلام فيه وعن الشيخ استحباب الزكوة في المحرم ولم نقف على ماخذه نعم يستحب زكوة الحلي باعارته للمؤمن اذا استعاره
لرواية دلت عليه **الثانية** لا فرق بين ردي كل من النقدين وجيده بمعنى انه يعد الكل جنسا واحدا مع تساويهما في الجنسية وان اختلف في
الرغبة والجودة لعموم ما دل على وجوب الزكوة في المقدار المعين من الذهب والفضة فانه يشمل الجيد والردي والمختلف القيمة وغيرها ثم ان تطوع
المالك اخراج الجيد للفريضة فلا كلام وان ماكس فهل يجب عليه التقسيط كما في بعض او يجوز له اخراج الادون كما عن الشيخ واختاره جمع من المتاخرين لحصول الامتثال بما يصدق عليه الاسم وهو الاظهر لما ذكر وعدم منافاته للتعلق بالعين وقوله تع ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون او
وعدم دلالة الاية لان اطلاق الخبث على الردي مجاز وارادة مطلق الردي منه حتى يصدق على مثل ذلك غير معلوم واولى بالجواز اخراج الادنى
بالقيمة ولو اخرج من الاعلى بقدر قيمة الادون مثل ان يخرج نصف دينار جيد عن دينار ادون فالمش كما قيل عدم الجواز لان الواجب عليه
دينار فلا يجزي الناقص عنه واحتمل في كره الاجزاء ومال اليه في بعض بل نفى الاشكال عنه على القول بعدم وجوب التقسيط اذ متى جاز اخذ دينار
من النصاب نفسه جاز اخراج القيمة يلزمه جواز ذلك وهو حسن الا انه يمكن ان يق بعد ثبوت جواز دفع القيمة من ادلته حتى من نفس النصاب بل
يظهر منه الخدش في جواز دفعها من جنس النصاب ايضا من غير ما تعلق به الزكوة فالاجود المشهور **الثالثة** لا زكوة في المغشوش من الذهب و
الفضة مع غيرهما ما لم يبلغ الصافي نصابا فاذا بلغ وجب فيما بلغ خاصة بلا خلاف فيه بين اصحابنا كما قيل بل قيل انه يفهم من ف والمن ايضا وفي ...
اتفاق الاصحاب عليه ويدل على الاول عموم الادلة الدالة على نفيها عما لم يبلغ منهما نصابا وعلى الثاني ثبوتها فيما بلغه منهما مضافا في الحكمين الى رواية
الصايغ المتقدمة ومما ذكر يظهر انه لو كان معه دراهم مغشوشة بذهب او دنانير مغشوشة بفضة وبلغ كل منهما نصابا وجب عليه الزكوة في كل
منهما **فرعان الاول** شك في بلوغ الصافي من المغشوش من احد النقدين وغيرهما نصابا لا يجب عليه زكوة للاصل والمناقشة فيه بان مقتضى الادلة
وجوب الزكوة في النصاب وهو اسم لما كان نصابا في نفس الامر من غير مدخلية للعلم به في مفهومه فيجب تحصيل العلم والتفحص عن ثبوته وعدمه ولو باب
المقدمة مردودة بان الالفاظ وان كانت اسما للمعاني النفس الامرية الا انه يفيد في مقام التكاليف بالعلم كما بيناه في محله وتوقف اجزاء الاصل على الفحص
انما هو في الاحكام دون الموضوعات ووجوب المقدمة بعد ثبوت وجوب ذي المقدمة وان تيقن البلوغ وعلم قدره اخرج الزكوة منه بقدره نقدا
خالصا او اخرج ربع عشر المجموع اذ به يتحقق اخراج ربع عشر الصافي اذا لم يعلم تساوي قدر الغش في الكل او اخرج من الخالصة او المغشوشة ما يحصل
معه اليقين بالبرائة وان ماكس وجب عليه تصفيتها وسبكها الا ما قيل من وجوب تحصيل البرائة اليقينية وهو موقوف بالسبك لان الواجب
منه تحصيل البرائة اليقينية عما علم الشغل به يقينا ولم يعلم الشغل بالازيد من فريضة القدر المتيقن وجوده من الخالص فيعمل في الزايد باصل ه

الا انه خرج غير المسكوك لسكة المعاملة ٤

[illegible]

البراءة وما قيل من عدم جريانه الا فيما لم يثبت فيه تكليف اصلا اما ما ثبت فيه مجملا فلا بد فيه من تحصيل البراءة اليقينية عملا بالاستصحاب مردود
بمنع عدم الجريان كيف مع ان الازيد مما لم يثبت فيه تكليف اصلا والمجمل الواجب فيه تحصيل البراءة اليقينية هو ما لم يكن فيه قدر مشترك و
الاستصحاب لا يفيد لان ما علم به الشغل اوفى به وما لم يعلم كيف يستصحب واستصحاب اصل الشغل مع العلم بمتعلقه المعلوم وزواله لا وجه له بل اللازم
بالشك في رواية الصايغ السابقة خلافا للمحكي عن الفاضلين وجماعة فاستوجهوا الاكتفاء بما علم اشتغال الذمة به وطرح المشكوك فيه
عملا باصل البراءة فيه انه لا بأس لولا الرواية ب لو كان المغشوش من النقدين معا وشك في بلوغ كل منهما النصاب يعمل فيهما بالاصل ولو تيقن بلوغ
احدهما معينا وشك في الآخر يعمل فيه خاصة بالاصل ولو يعلم البالغ وجب تحصيل البراءة اليقينية باخراج الاعلى قيمة او ربع عشر المجموع او السبك في
لاستصحاب الشغل وفقد القدر المشترك وكذا لو علم بلوغ كل منهما ولم يعلم قدر كل واحد ولا يجوز له العمل بالاصل في واحد منهما لاستلزامه محالفة الاصل
الآخر وحصول التعارض **الرابعة** من خلف لعياله نفقة سنة او سنتين او اكثر وبلغت النصاب وحال عليها الحول فلو كان حاضرا وجب عليه
زكوتها بلا خلاف فتوى ونصا وكذا لا خلاف في عدم الوجوب لو كان غايبا ولم يتمكن من التصرف فيها واخذها متى رامه ولو كان غايبا قادرا على
اخذها متى شاء ففيه قولان سقوط الزكوة وهو عن الشيخين والفاضلين وغيرهما بل ادعى عليه جماعة الشهرة لعموم ما سقوط الزكوة عن المال الغائب
او ما ليس في يد المالك او عنده كالروايات العشر من الصحاح والموثقات والحسان وغيرها المتقدمة في مسئلة اشتراط التمكن من التصرف وغيرها وخصوص
موثقتي ابي بصير واسحق ومرسلة ابن ابي عمير الواردة في نفقة العيال المتقدمة فيها ايضا ووجوبها وهو للسرائر وربما يحكى عن جماعة اما القصور سند
الروايات الثلث الواردة في النفقة فلا تصلح مخصصة لعموم ما وجوب الزكوة كما في ك او لاجل معارضة روايات السقوط باطلاق ما دل على وجوب الزكوة
مع التمكن من التصرف وعلى ما مع عدم بالعموم والخصوص من وجه ورجحان الاخيرة بالاكثرية والشهرة القطعية كما قيل ولكن يرد على الاول ان قصور السند
مع وجود الخبر في الاصول المعتبرة سيما الكتب الاربعة غير ضاير ولو سلم فانما هو مع عدم الجابر وما مر من الشهرة المحكية كاف في الجبر مع ان القصور
ممنوع لكون اثنين منها من الموثقات وواحدة من مراسيل ابن ابي عمير المجمع على تصحيح ما يصح عنه والمحكوم بكون مراسيله في حكم المسانيد هذا مع عدم
انحصار الدال بهذه الثلث بل يدل عليه جميع الروايات العشر المذكورة ايضا وعلى الثاني منع الرجحان بما ذكر لان ما يدل على وجوب الزكوة في المال
الغايب الذي يقدر على اخذه منحصر بموثقة زرارة وروايتي عمر بن يزيد وعبد العزيز المتقدمة في المسئلة المذكورة بل في الاولى منها القصور بشمول الانتفاء
لغير الدين والشهرة المفيدة انما هي التي كانت في المورد وهي مع الاول فالظاهر عدم الترجيح من هاتين الجهتين ولا من جهة اخرى مقبولة ولا زمه تعارضهما
ورفع اليد عنهما البطلان التخيير الذي هو المرجع عند عدم الترجيح بالاجماع فيبقى عمومات سقوط الزكوة عن مطلق المال الغائب وما ليس في يده ولا عنده
سالمة عن المعارض ومنه يظهر ان الترجيح للاول فهو الاقوى والمعول **الخامسة** لا يجب الزكوة حتى يبلغ كل جنس نصابا ولو قصر جنس مما يجب فيه
الزكوة عن مطلق المال الغائب وما ليس في يده ولا عنده سالمة عن المعارض ومنه يظهر ان الترجيح للاول فهو الاقوى والمعول **الخامسة** لا يجب
الزكوة حتى يبلغ كل جنس نصابا ولو قصر جنس مما يجب فيه الزكوة لم يجبر بجنس آخر منه بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا ويدل عليه مع الاجماع الاصل
وكل ما دل على نفي الزكوة في كل جنس اذا لم يبلغ نصابا وخصوص صحيحة زرارة واما رواية اسحق بن عمار الظاهرة في جبر الذهب والفضة بالآخر فشاذة
مردودة ومع ذلك على التقية محمولة لموافقتها طائفة من العامة ويحتمل حملها على من جعل ماله اجناسا مختلفة فرارا من الزكوة فيستحب فيه الزكوة
بل يشهد له رواية اخرى لاسحق بن عمار ايضا ولا دلالة في الاولى على الازيد من الاستحباب الذي هو الحكم عند الفرار مع احتمالها المحامل اخرى ايضا

والله يعلم **الفصل الثالث** في زكوة الغلات الاربع وفيه بحثان **البحث الاول** فيما يشترط به وجوبها اعلم انه يشترط في وجوبها
عليها شرطان **الاول** النصاب باتفاق الاصحاب في كلماتهم وفي المنتهى لا نعلم فيه خلافا الا عن مجاهد وابي حنيفة فانهما اوجباها في قليلها او
كثيرها فهو الدليل عليه مضافا الى النصوص ففي صحيحة سعد عن اقل ما يجب فيه الزكوة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة اوساق بوسق
النبي صلى الله عليه وآله فقلت فكم الوسق فقال ستون صاعا وصحيحة محمد عن التمر والزبيب ما اقل ما يجب فيه الزكوة قال خمسة اوساق وصحيحة سليمان ليس في
النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق شيء والوسق ستون صاعا وقريبة منها موثقة ابي بصير وابن شهاب وصحيحة زرارة وابن بكير واما ما
انبتت الارض من شيء من الاشياء فليس فيه زكوة الا في اربعة اشياء البر والشعير والتمر والزبيب وليس في شيء من هذه الاربعة اشياء شيء حتى
يبلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا وهو ثلثمائة صاع بصاع النبي فان كان من كل صنف خمسة اوساق غير شيء وان قل فليس فيه
شيء وان نقص البر والشعير والتمر والزبيب او نقص من خمسة اوساق صاع او نقص صاع فليس فيه شيء الحديث ومرسلة ابن بكير في زكوة
الحنطة والشعير والتمر والزبيب ليس فيما دون الخمسة اوساق زكوة فاذا بلغت خمسة اوساق وجبت فيها الزكوة والوسق ستون صاعا
فذلك ثلثمائة صاع بصاع النبي الى غير ذلك واما رواية اسحق بن عمار عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف العشر العشر مما سقت
السماء ونصف العشر مما سقي بالسواني فقلت ليس عن هذا اسألك انما اسألك عما خرج منه قليلا كان او كثيرا الحد يزكى ما خرج منه فقال يزكى
ما خرج منه قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد او من كل عشرة نصف واحد الحديث فحملها في التهذيبين على القليل والكثير على ما زاد على
الخمسة اوساق وعلى الاستحباب والاول مقتضى حمل العام على الخاص والثاني موافق للجملة الخبرية ويمكن الحمل على التقية ايضا ولولا ما ذكر لوجب

طرحها

كتاب الزكوة

طرحها لشذوذها من وجهين والله يعلم ثم حد النصاب خمسة اوسق بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا في الناصريات والغنية والمنتهى وغيرها
ويدل عليه مع الاجماع اكثر النصوص المتقدمة واما صحيحة الحلبي في كم يجب الزكوة من الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال في ستين صاعا ورواية ابن
سنان عن الزكوة في كم يجب في الحنطة والشعير فقال في وسق ورواية ابي بصير لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين
والوسق ستون صاعا فيحمل اما على شدة الاستحباب بقرينة ما مر او يترك لمخالفتها الاجماع والصحاح المتكثرة والوسق ستون صاعا كما في المعتبر و
كره والمنتهى وكثير من النصوص المتقدمة من غير معارض به ناطقة فهذه ثلثمائة صاع والصاع قد ورد في الاخبار وكلام الاصحاب بالامداد والارطال
والدراهم اما الاول فهو اربعة امداد باتفاق علمائنا كما عن ف والغنية والمعتبر والمنتهى وكره وله ولصحيحة ابن سنان الواردة في قدر الفطرة وفيها و
الصاع اربعة امداد ونحوها في صحيحة الحلبي الواردة في الفطرة ايضا وصحيحة زرارة وفيها والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال والوضوء
والوسق ستون صاعا والصاع اربعة امداد والمد مائتان واثنان وتسعون درهما ونصف ويدل عليه ايضا رواية الهمداني الاتية واما
رواية المروزي الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء وصاع النبي صلى الله عليه وآله خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين درهما والدرهم وزن ستة
دوانيق والدانق وزن ست حبات والحبة وزن حبتي شعير من اوساط الحب لا من صغاره ولا من كباره فلا يصلح لمعارضة ما مر لاكثريته عددا
الموجبة لاشهريته رواية وهي من المرجحات المنصوصة ولا صحيته سندا وهي ايضا من المرجحات ولموافقته لعمل الاصحاب ومخالفتها بل في الحدائق ظاهر
الاصحاب الاتفاق على طرح هذا الخبر وقد يوجه بان الصاع مكيال معين ومن البديهيات ان الاجسام المختلفة يختلف قدرها بالنسبة الى مكيال
معين ولا يمكن ان يكون الصاع من الماء موافقا للصاع من الحنطة والشعير وشبههما فيكون الصاع من الماء كما هو مورد الرواية الاخيرة اثقل
من الصاع من الطعام كما هو مورد الصحاح والروايتين السابقة ولذا فرق الصدوق في معاني الاخبار بين صاع الماء وصاع الطعام **اقول**
هذا التوجيه كان حسنا لولا ان المد ايضا كالصاع مكيال معين ولكن الظاهر كما صرح به في الحدائق ناقلا عن بعض مشايخه ان كلا من المد
والرطل والصاع مكيال معين فلا يختلف هذا مع ان صحيحة زرارة المتقدمة واردة في صاع الماء ايضا ومنه يظهر ما في التوجيه بحمل الاختلاف
على تعدد الصاع للنبي ص فان كلا من صحيحة زرارة ورواية المروزي واردة في صاع غسل النبي ص فتامل ثم انه قد ظهر مما ذكر ان النصاب الف ومائتا مد واما الثاني
فهو ستة ارطال بالمدني وتسعة بالبغدادي بلا خلاف بل بالاجماع كما عن الانتصار والناصريات والغنية لرواية علي بن بلال كم الفطرة وكم يدفع قال
فكتب ستة ارطال من تمر بالمدني وذلك تسعة ارطال بالعراقي فان قدر الفطرة صاع ويدل عليه ايضا صحيحة ايوب بن نوح المتضمنة لارسال الراوي عن كل
راس من عياله درهما قيمة تسعة ارطال وتقرير المعصوم اياه ورواية الهمداني وفيها الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة بالعراقي واخبرني انه يكون بالوزن
الفا ومائة وسبعين وزنة واما ما فسر الصاع بستة ارطال فمحمول على المدني لوجوب حمل المجمل على المبين ويدل عليه رواية اخرى للهمداني الاتي واما موثقة
سماعة وكان الصاع على عهده خمسة ارطال وكان المد قدر رطل وثلث اواق فمع شذوذها غير منضبطة لاختلاف النسخ فيها لان في الاستبصار بدل
امداد مكان خمسة ارطال وهو المناسب لتقدير المد بعده واما الثالث فتضمنته رواية الهمداني المتقدمة وفيها وان عبر عن الدرهم بالوزنة ولكنه قد روى هذا الخبر
في عيون الاخبار وذكر الدرهم موضع الوزنة وعلى هذا فيكون النصاب ثلثمائة الف وواحدة وخمسون الف درهم ويكون على التقدير الاول الفا ومائتا
مد وعلى الثاني الفين وسبعمائة رطل بالعراقي ومرجع الثلثة واحد وذلك لان المد رطلان وربع بالعراقي والرطل مائة وثلثون درهما اما الاول
فظهر وجهه مما مر من تقدير الصاع باربعة امداد وتسعة ارطال وعليه الاجماع عن ف والغنية وعن البزنطي انه رطل وربع واستدل له بموثقة سماعة
المتقدمة وهي لا يدل الا بان فسر الاوقية باربعين درهما كما ذكره الجوهري او العشرة مثاقيل وخمسة اسباع درهم كما عند الاطباء فيكون الرواية مردودة
بمخالفة الاجماع او يحمل المد والرطل فيها على مكيال بعض البلاد الغير الشايعة اليوم نعم ان فسرنا الاوقية بسبعة مثاقيل التي هي عشرة دراهم كما في
العين يقرب من ربع الرطل والعين يطابق قول البزنطي تقريبا وعلى هذا يمكن حمل الرطل في الموثقة على المكي الذي هو ضعف العراقي فيوافق المشهور
تقريبا ايضا ومنه يظهر امكان تطبيق قول البزنطي على المشهور بحمله على المكي ومن ذلك يظهر ان الفا ومائتي مد يكون الفين وسبعمائة رطل بالعراقي واما الثاني
وهو كون كل رطل عراقي مائة وثلثون درهما فهو مما ذهب اليه الاكثر ومنهم الصدوق والشيخان ويدل عليه رواية الهمداني المتقدمة لان الحاصل
من ضرب التسعة التي هي عدد ارطال الصاع بالعراقي في مائة وثلثين الف ومائة وسبعون ويدل عليه ايضا رواية اخرى للهمداني وفيها بعد ان كتب
ان الفطرة صاع الى ان قال يدفعه وزنا ستة ارطال برطل المدينة والرطل مائة وخمسة وتسعون درهما يكون الفطرة الفا ومائة وسبعين درهما
خلافا للتحرير وموضع من المنتهى فوزنه مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم ولم اعثر على مستنده واما رواية المروزي المقدرة للمد بمائتين
وثمانين درهما فهي لا توافق شيئا من القولين فيكون مخالفة للاجماع مردودة بالشذوذ ثم حاصل ضرب الالفين وسبعمائة في مائة وثلثين هو ثلثمائة
الف وواحد وخمسون الفا وهي بعينه عدد دراهم الصاع وظهر رجوع التقديرات الثلثة الى واحد وان دراهم النصاب ثلثمائة الف وواحد وخمسون
الف درهما والعدد المذكور من المثاقيل الصيرفية ولكون كل من تبريزي بالوزن المتعارف في بلادنا هذه وما يقربها في هذه الازمنة وهي سنة الف
ومائتان وسبعة وثلثون من الهجرة ستمائة واربعين مثقالا صيرفيا يكون النصاب بالمن التبريزي مائتين وسبعة وثمانين منا ونصف من و
ثمانين وخمسة وسبعين مثقالا صيرفيا وبعبارة اخرى مائتين وثمانية وثمانين منا الا خمسة واربعين مثقالا ولما كان المن الشاهي المتعارف في بلادنا

هذه الازمان ضعف التبريزي يكون النصاب مائة واربعة واربعين منا شاهيا الا خمسة واربعين مثقالا وكان المن التبريزي في الازمنة السابقة علينا ستمائة مثقال والشاهي الذي ضعفه الف ومائتا مثقال وهو المشهور بالمن الشاهي العباسي سمي باسم الشاه عباس الصفوي ويكون النصاب عليه بالمن الشاهي مائة وثلث وخمسين منا ونصف من وخمسة وسبعين مثقالا والى هذا ينظر كلام جدي قدس سره ومن حذا حذوه حيث قال ان الاحتياط في نحو هذه الاعصار وهي سنة الف ومائة واثنين من الهجرة ان لا يعتبر النصاب بالمن المتعارف فيه ان يجعل ثلثمائة من بالمن التبريزي **فروع**

أ قال في المن لو بلغت الغلة النصاب بالكيل والوزن معا وجبت الزكوة قطعا وكذا لو بلغت بالوزن دون الكيل ولو بلغت بالكيل دون الوزن كالشعير فانه اخف من الحنطة مثلا لم يجب الزكوة على الاقوى **اقول** البلوغ بالوزن دون الكيل يتصور بان يضع وعاء يسع الفا ومائة وسبعين درهما من الشعير فهو صاع ولكنه يسع من الحنطة اكثر من ذلك قطعا فيكون نصاب الحنطة بالوزن اقل من ثلثمائة صاع ولو ببعض الصاع ثم **اقول** ان ما ذكره عندي محل نظر وان تبعه جمع ممن عنه تاخر بيان ذلك ان المعلوم بنقل الاصحاب وتصريح اهل اللغة بل بالاخبار ان الصاع اسم لمكيال معين كانوا يكيلون به الغلات وغيرها ومن البديهيات ان الوعاء والمكيال الذي يسع الالف ونحوه اذا قدر بالدراهم والمثاقيل لا يمكن ارادة التحقيقية لان الاختلاف بنحو الدرهم والمثقال بديهي محسوس فقد يزيد بدرهم وقد ينقص نعم لو كان الصاع اسما لالف ومائة وسبعين درهما لا للمكيال لتم ما ذكره ولكنه ليس كذلك فالمراد ان الصاع بهذا الوزن تقريبا كما يتعارف في هذه الازمنة في مكيال يسمى في بعض بلادنا بالكيلة وكل احد يقول انه من تبريزي والمن ستمائة مثقال واربعون مع انهم يكيلون به وقد يزيد بمثاقيل وقد ينقص ولو باع احد مائة كيلة حنطة وكالها للمشتري فوزنها وكان تسعا وتسعون منا لا يحكم بالتسلط على مطالبته من اخر وعلى هذا فنقول لو صنع صاع يسع الفا ومائة وسبعين درهما عرفا وبلغ النصاب بهذا المقدار بالكيل مثل بلوغ ثلثمائة صاع فلم لا يجب فيه الزكوة مع التصريح بالوجوب في النصوص سواء بلغ بالوزن التحقيقي ذلك او لم يبلغ او جهل الحال اذ المراد بالوزن التقريبي وقد بلغ ولو بلغ الوزن بالوزن التحقيقي ولم يعلم بلوغ الكيل او كيل وعلم عدم البلوغ فمقتضى القاعدة عدم الوجوب كما صرح به في صحيحة زرارة وابن بكير المتقدمة الا ان الظاهر الاجماع على اعتبار الوزن ايضا ويدل عليه ان الظاهر ان كل من تعلق حكما على مكيال له وزن تقريبي يعتبر ذلك الوزن تحقيقا ايضا فالحق اعتبار كل من الكيل والوزن وحده ايضا ومما ذكرنا ظهر ما في كلام ك حيث قال بعد نقل ما سبق عن المن ومرجعه الى اعتبار الوزن خاصة وهو كذلك اذ التقدير الشرعي انما وقع به لا بالكيل ومع ذلك فهذا البحث لا جدوى له في هذا الزمان اذ لا سبيل الى معرفة قدر الصاع الا بالوزن انتهى وفيه منع وقوع تقدير النصاب شرعا بالوزن بل قدر بثلثمائة صاع وهي الكيل غاية الامر تقدير الكيل في مقام اخر بوزن معين والمراد انه كذلك تقريبا فطل ذلك واما منع الجدوى لما ذكره ففيه ان بعد معرفة الصاع بالوزن تقريبا يحصل مكيال الصاع ايضا ثم انه لما ورد في سائر الاخبار ان الصاع يسع الفا ومائة وسبعين درهما ولم يقيده بالماء او الحنطة ومن الظاهر اختلاف سعة هذه الاشياء فنقول المراد ان الصاع من كل شيء ما يسع ذلك المقدار منه فيختلف الصيعان ضيقا وسعة **ب** قال في ك هذا التقدير تحقيق لا تقريب فلو نقص عن المقدار المذكور ولو قليلا فلا زكوة وصرح به جماعة اخرى منهم الفاضل في كره والمن ايضا بل عنهما الاشعار بعدم الخلاف فيه لصحيحة زرارة وابن بكير المتقدمة وفي كره عن بعض العامة قولا بان هذا التقدير تقريب فيجب الزكوة لو نقص قليلا لان الوسق في اللغة الحمل وهو يزيد وينقص ثم رده بانا اعتبرنا التقدير الشرعي دون اللغوي **اقول** ان اريد ان عدد الصاع تحقيقي ولا يكفي ثلثمائة تقريبا فهو كذلك ان اعتبر الكيل ويصرح به في الصحيحة وكذلك ان اريد تحقيقية الوزن ان اعتبر الوزن للاصل وان اريد ان وزن النصاب غير مختلف ابدا بل هو واحد حقيقة دائما فهو ليس كذلك وظهر وجهه من الفرع السابق اذ لو اعتبر الكيل يتحقق التقريب في الوزن **ج** عن كره والمن الاجماع على ان النصاب المعتبر انما يعتبر وقت جفاف التمر ويبس العنب والغلة فلو كان الرطب او العنب او الغلة نصابا ولو جف تمرا او زبيبا او حنطة او شعيرا نقص فلا زكوة وان كان وقت تعلق الوجوب نصابا ويدل عليه صحيحة ابي عمير والحلبي المتقدمتان في صدر الفصل وما دل من المستفيضة على نفي الزكوة عن الاقل من النصاب من التمر والزبيب فانه يشمل لو كان الاقل نصابا حال الرطوبة ويتعدى الحكم الى الحنطة والشعير بعدم القول بالفصل مع ان المفهوم المتبادر من تعلق حكم على وزن معين من الغلة انما هو ذلك الوزن عند التصفية التي هي بعد الجفاف لا غيره وما يؤكل من الرطب والعنب رطبا ولا يجف مثله يجب فيه الزكوة فاذا بلغ تمره او زبيبه النصاب وان كان يقل كثيرا على القول بوجوب الزكوة في الرطب والعنب **د** لا تقدير فيما زاد على النصاب بل يجب في الزائد الزكوة وان قل بلا خلاف نصا وفتوى وفي المن انه لا خلاف فيه بين العلماء ويدل عليه مع الاجماع المحقق الاصل ورواية اسحق بن عمار المتقدمة وغيرها **الشرط الثاني** ان يملكها قبل بلوغها حدا يجب عليها الزكوة اي قبل صدق الحنطة والشعير والتمر والزبيب باقيا الى وقت تعلق الوجوب بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا فلو ملكها قبل وقت تعلق الوجوب باقيا الى وقته فللجميع عموما تعلق الزكوة بالاجناس الاربعة واطلاقاتها فاول وقت يصدق عليها الاسم وهي في ملكه يتعلق بها الزكوة ويشترك فيها الفقراء للعمومات والاطلاقات واما الثاني وهو عدم الوجوب لو ملكها بعد زمان تعلق الوجوب فلعدم تعلق الوجوب بمال واحد في عام واحد وذلك قد تعلقت الزكوة في يد وزمان تعلق الوجوب قبل الانتقال الى الثاني فالمنتقل اليه لا يجب فيه زكوة نعم لو انتقل جميع الزرع بعد زمان الوجوب الى احد ولم يعلم ضمان المالك الاول لزكوته يجب عليه اخراج الزكوة من جانب المالك الاول كما اذا مات احد عن زرع بعد زمان تعلق الوجوب قبل التصفية والله يعلم **البحث الثاني** فيما يتعلق به من الاحكام والاخراج وفيه مسائل **الاولى** من زكى حاصل

الزرع

كتاب الزكوة

الزرع مرة واحدة ثم لا يجب فيه زكوة بالاجماع والنصوص وان بقى الف عام الا ان ينض وجعل ثمنا او جوانا زكوة اذا فيجب بشروطها **الثانية**
قدر الفريضة الواجب اخراجها العشر ان سقى سيحا اى بالماء الجارى على وجه الارض سواء كان السقى قبل الزرع كالنيل فان الله سبحانه يبعث عليه
ريح الشمال فينقلب عليه البحر المالح فيزيد فيمتلوا الخلجان وتروى به الارض حتى اذا كان زمان الزراعة كان ذلك بيدها واغنى عن المطر وغيره او بعده كغالب الانهار
والعيون او بعلا بان يسقى بالعروق القريبة من الماء فى الاراضى التى يقرب ماؤها او عذيا اى بماء المطر ونصف العشر ان سقى بالدلو والناضح و
الدولاب والناعورة ونحوها من الالات بالاجماع فى الحكمين محققا ومحكيا فى المع والمن وكره وغيرها ويدل عليها الاخبار المستفيضة كصحيحة
زرارة وابن بكير وفيها فاذا كان يعالج بالرشاء والنضح والدلاء ففيه نصف العشر وان كان يسقى بغير علاج بنهر او غيره او سماء ففيه العشر تاما ونحوها
صحيحتها الاخرى وصحيحة زرارة وفيها وما كان سقى بالرشاء والدوالى والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه
العشر تاما وفى صحيح الحلبى فيما سقت السماء والانهار اذا كان سيحا او كان بعلا العشر وما سقت السوانى والدوالى او يسقى بالغرب فنصف
العشر وفى حديث اخر وما سقت السماء والانهار او كان بعلا فالصدقة فيه هو العشر وما سقى بالدوالى او بالغرب فنصف العشر وموثقة ابن بكير فاذا بلغت
خمسة اوساق وجبت فيها الزكوة والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع بصاع النبى والزكوة فيها العشر فيما سقت السماء او كان سيحا او نصف
العشر فيما سقى بالغرب والنواضح وحسنة ابن شريح فيما سقت السماء والانهار او كان بعلا فالعشر واما ما سقت السوانى والدوالى فنصف العشر قلت
له فالارض يكون عندنا تسقى بالدوالى ثم يزيد الماء وتسقى سيحا فقال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر
ونصف بالعشر فقلت الارض تسقى بالدوالى ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال وفى كم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت فى ثلثين
ليلة اربعين ليلة وقد مكث قبل ذلك فى الارض ستة اشهر سبعة اشهر قال نصف العشر الى غير ذلك من الاخبار والمستفاد من هذه الروايات
ان مناط الفرق بين وجوب العشر ونصفه احتياج الماء فى ترقيه الى الارض الى آلة من دولاب او حبل ودلو ونحوها وعدمه ولا عبرة بغير ذلك من
الاعمال كحفر الانهار والسواقى وان كثرت مؤنتها لاطلاق النصوص ولو سقى الزرع بالامرين فسقى بالسيح مثلا تارة وبالدولاب اخرى فان
كان تساويا اخذ من نصفه العشر ومن نصفه نصف العشر والا فالحكم للاغلب منهما وعن المع والمن ونهاية الاحكام الاجماع على الاول وعن الاولين
وكره نفى الخلاف على الثانى واستند فيهما الى الاجماع واطلاق الحسنة المتقدمة المنجبرة ثم اختلفوا فيما يعتبر التساوى والغلبة بالنسبة اليه انه هل هو العدد
او الزمان او النفع والنمو فمنهم من اعتبر بالنسبة الى العدد مطلقا ومنهم من اشترط التساوى فى النفع والا فبالنفع ومنهم من اعتبر بالنسبة الى الزمان بالشرط المذكور
والا فبالنفع ومنهم من اعتبر بالنسبة الى العدد مطلقا ومنهم من قال ان العبرة بالزمان كذلك وهو المحكى عن ابن زهرة والمن ولك وحواشى القواعد
للشهيد الثانى ومنهم من اعتبر النفع مطلقا قواه الشهيد الثانى فى حواشى الارشاد واستقربه فى عد وكره والايضاح بل فى حواشى القواعد
انه الاشهر دليل اعتبار العدد على ما قيل ان الكثرة حقيقة فى الكم المنفصل واللفظ يحمل على حقيقته وان السبب فى التفرقة هو المؤنة وهى انما تكثر بكثرة
العدد ويمكن ارجاع الحسنة اليه بتقييد اطلاقها بما هو الغالب فى الزمان الاكثر من احتياجه الى عدد اكثر ودليل اعتبار الزمان ظاهر الحسنة وانه
ربما لا يمكن اعتبار العدد كما لو شرب بالعروق او بمطر متصل ونحوه ودليل اعتبار النفع ان الزكوة تابعة للنمو وان ظاهر الحسنة ان النظر الى نفع الزرع
وضعف غير دليل اعتبار الزمان ظاهر وهو ايضا عن اثبات الاطلاق المطلوب قاصر والتحقيق ان يقال ان المستفاد من المستفيضة المتقدمة ليس الا حكم
ما انفرد باحد الامرين واما ما اجتمع فيه الامران فهو غير داخل فيهما فاللازم فيه اما الرجوع الى اصل البرائة عن الزائد عن نصف العشر او الرجوع
الى مطلقات العشر وهو الاظهر فمقتضى اطلاق العشر ثبوته فيه الا ان الحسنة المذكورة دلت بجزئها الاول على ثبوت ثلثة ارباع العشر فيما اجتمع
فيه الامران مطلقا سواء كانا متساويين ام مختلفين عددا او زمانا او نفعا فيجب ان يكون ذلك هو الاصل ويحكم به الا فيما اخرجه دليل اخر وليس الا
جزئها الاخير وهو لا يخرج الا اذا كان زمان العلاج بالالة اكثر او مع اكثرية العدد ايضا بناء على ما مر من ان الغالب فى الزمان الاكثر الاحتياج الى
العدد الاكثر ويبقى الباقى بجميع اقسامه تحت الاصل المذكور وهو ثبوت ثلثة ارباع العشر مع اجتماع الامرين الا ان الظ كما ذكره بعض المتاخرين ان
اعتبار الكثرة الزمانية فى العلاج بالالة انما هو اذا كانت كثرة معتدا بها واما اذا كانت التفاوت قليلا جدا فلا يدخل فى الحسنة والاجماع ايضا
لا يفيد اكثر مما ذكر ثم انه لو اشتبه الحال ولم يعلم اغلب احدهما على الاخر ام لا ففى وجوب العشر لعمومات الخالية عن المعارض او نصفه لاصالة البرائة
او الالحاق بالتساوى لصدر الحسنة ولتحقق تاثيرهما والاصل عدم التفاضل اوجه اقواها الاخير لما ذكر ولو علمت الغلبة واشتبه الاغلب
ففى احد الاحتمالات الثلثة او القرعة احتمالات اظهرها الثالث ايضا لما مر **الثالثة** الحد الذى يتعلق به الزكوة اى يشترك فيها الفقراء
من الاجناس ما يسمى حنطة او شعيرا او تمرا او زبيبا ولا يكون ذلك الا عند الجفاف بمعنى انه لا يجب الزكوة على غير هذه المسميات وان سمى رطبا او
عنبا او بسرا او حصرما وهو المحكى عن الشيخ فى نه والديلمى والاسكافى والمحقق فى كتبه والشيخ سديد الدين والد العلامة واليه مال الشهيد
الثانى فى ضه والفاضل الهندى فى شرحه واختاره جمع ممن تأخر حيث جعل القول الاخر هو الاحوط لنا الاصل وتعليق الوجوب فى الاخبار الغير العديدة
على التمر والزبيب والحنطة والشعير ونفيه عما سوى ذلك ولا شك ان البسر والرطب والحصرم والعنب ما سوى الاجناس الاربعة ويؤيده تعقيب الحنطة
والشعير فى جميع تلك الروايات بالتمر والزبيب ولو تعلقت بالرطب والعنب لما كان وجه لتركهما وعدم ذكرهما وربما يؤيده بل يدل عليه ايضا صحيحة

الانهار

من اعتبر

علي عن البستان لا يباع غلته ولو بيعت بلغت غلتهما لا اهل تجب فيه صدقة فقال لا اذا كانت توكل خلافا للمحكي عن الشيخ في غير النهاية والحلي و
الفاضل بل هو المشهور كما ذكره جماعة فقالوا الحد الذي يتعلق به الوجوب هو بدو الصلاح وفسروه باشتداد الحب في الحنطة والشعير وانعقاد الحصرم
في الكرم والاحمرار والاصفرار في ثمر النخل واستدل له بانه اذا اشتد الحب يسمى حنطة وشعيرا والبسر والرطب تمرا فان اهل اللغة نصوا على ان
البسر نوع من التمر والرطب نوع من التمر وبالروايات الآتية الدالة على وجوب الزكوة في العنب وبصحيحة سعد بن سعد عن الزكوة في الحنطة
والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها قال اذا ... واذا خرص فان الخرص انما يكون في حال كون التمر بسرا وعنبا ويعم قوله ع فيما سقت السماء العشر و
يرد الاول بان ما ذكره وان كان مسلما في الحنطة والشعير ولكنه في البسر والرطب والحصرم ممنوع اما الاخير فظ واما الاولين فلعدم معلومية التسمية
حقيقة ولو سمي يكون مجازا باعتبار ما يؤول اليه لصحة السلب سيما في البسر وتصريح اهل اللغة بكونه تمرا غير معلوم بل المعلوم من الصحاح والمصباح المنير
والمغرب والمجمع خلافه وان التمر لا يسمى تمرا الا عند اليبس والجفاف بل في المصباح ادعى اجماع اهل اللغات عليه ولم يوجد في كلام غيرهم الا ما يحكى عن
العين والقاموس فان فيهما ما ربما يومي اليه ويشعر به ولكن فيهما ايضا ما يخالفه قال في الاول في الحديث لا تبسروا اي لا تخلطوا التمر بالبسر للنبيذ
ومع ذلك فغاية ما يستفاد منهما الاطلاق وهو اعم من الحقيقة ثم لو سلم ما ذكر ومعه لا يفيد في الزبيب لوضوح عدم اطلاقه على الحصرم بل العنب
فلا يتم المدعى والاتمام بل الاجماع المركب فرع ثبوته وهو ثم كما يأتي وردّ في غيره الاجماع المركب بالمعارضة بالمثل وفيه نظر اذ الحكم في الطرف الاخر يكون
ثابتا بالاصل او العموم فلا يفيد ضم الاجماع المركب معه لمعارضة الطرف الذي يثبت فيه الحكم بالدليل الخاص والا لم يتم اجماع مركب اصلا والثاني ان
الروايات غير دالة كما يأتي ولو دلت فانما يثبت الحكم في العنب دون الحصرم كما هو المدعى وبذلك يرد الثالث ايضا مضافا الى ان المستتر في صرم وخرص
راجع الى التمر والزبيب فلا يفيد في البسر والعنب والقول بان الخرص يكون في وقت البسرية والعنبية ثم ولو سلم فانما هو وقت خرص البسر والعنب دون
خرص التمر والزبيب فيمكن ان يكون المراد خرصهما اذا تركا في النخل والكرم حتى يصير تمرا او زبيبا في الكرم وعلى هذا فيكون المراد ان وقت وجوب الاخراج وقت
صرم التمر والزبيب وخرصهما فالاول لمن لا يريد تصرفا في بعضه قبل اوان الصرم والثاني لمن يريد مع ما في الرواية من الخلل الا ان المسئول عنه ان كان وقت
وجوب الاخراج فلا شك في عدم وجوبه عند الخرص على شيء من القولين وان كان وقت تعلق الوجوب فلا شك في مغايرته لوقت الصرم على القولين و
عدم انطباقه على شيء منهما وايضا لو كان وقت الخرص ما ذكروه لما كان معنى لقوله اذا صرم لما بين البسرية والعنبية وبين الصرم من المدة ومن بعض ما ذكر يظهر
ضعف ما يستأنس به للقول المشهور من بعث النبي ص الخارص على الناس اذ على تقدير ثبوته لم يثبت في غير النخل ولا فيه في حال البسرية والرطبية وقول
بعض بانه كان في حال البسرية لا يثبت منه شيء مع انه يمكن ان يكون الغرض منه ان يؤخذ منهم اذا صارت الثمرة تمرا او زبيبا فاذا لم يبلغ ذلك لم يؤخذ
منهم والرابع بانه عام يجب تخصيصه بالاخبار النافية للوجوب عن غير الاجناس الاربعة وقد يظهر من بعضهم قول اخر وهو القول بتوقف تعلق الوجوب
في التمر على اليبس واما في العنب فلا بل يتوقف على العنبية وفيه مخالفة للمشهور من وجهين احدهما في البسر والرطب والاخر في الحصرم وللخيار من وجه
وهو الوجوب في العنب واليه مال صاحب الذخيرة ونسبه في المدارك الى الاسكافي والمحقق وهو غير جيد كما اشار اليه في ضه فان المحقق يظن في كتبه على
التسمية بالزبيب وهو المحكي عن الاسكافي في غيره من الكتب ودليل هذا القول صحيحة سعد وهل على العنب زكوة او انما يجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم
اذا خرصه اخرج زكوته وصحيحة سليمان ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى يكون خمسة اوساق زبيبا ونحوها صحيحة الحلبي ورواية
ابي بصير لا يكون في الحب ولا في النخل ولا في العنب زكوة حتى يبلغ وسقين ويرد على الجميع انه ليس في شيء منها دلالة على الوجوب اصلا فيمكن ارادة الاستحباب
سيما الاولى على ما في بعض نسخ الكافي من تبديل او بالواو مضافا الى ملغوية الاولى من دلالتها على عدم الوجوب عند عدم الخرص وهو ينافي الوجوب المطلق
ومن عدم الوجوب بالخرص اجماعا ومن احتمال ان يكون التصديق للجملة الاخيرة اي يجب اذا صيره زبيبا والضمير المنصوب راجع الى الزبيب وان يكون خرصه بالحاء
المهملة كما ورد ان الخارص العذق ان اي الحارس يعني اذا حرسه حتى صار زبيبا اخرج زكوته وما في الثانيتين من احتمالها معنيين احدهما ان المراد الوجوب حاله
بشرط البلوغ خمسة اوساق لكونه زبيبا وثانيهما ان المراد عدم الوجوب قبل الوصف والاستدلال لا يتم على الثاني مع ان الاظهر الاول اذ اعتبار التقدير
خلاف الظاهر ولا ينافي الثاني زوال العنبية لان مثله شائع مثل لا يجب الصلوة على الصبي حتى يبلغ وما في الرابعة من عدم الوجوب عند بلوغ الوسقين ٥
بالاجماع فهي اما مطروحة او على الاستحباب محمولة **المسئلة الرابعة** قالوا وقت الاخراج اذا صفت الغلة ويبست الثمرة وفي كره والمنتهى ولك و
وغيرها نفي الخلاف فيه والاجماع عليه فان كان مرادهم الوقت الذي يتعلق وجوب الاخراج فيدل عليه مضافا الى الاجماع اصالة عدم الوجوب قبله
وعدم دلالة شيء من النصوص على وجوب الاخراج قبل ذلك وكذا ان اريد الوقت الذي يجوز للساعي مطالبة المالك وان اريد الوقت الذي يصير ضامنا
بالتاخير كما ذكروه ايضا فالدليل عليه منحصر بالاجماع والا فاطلاق كثير من اخبار الضمان بالتلف مع وجود الاهل يشمل ذلك ايضا **الخامسة**
قيل لا خلاف بين الاصحاب في استثناء حصة السلطان واخراج الزكوة من غيرها **اقول** تفصيل المقام ان ما ياخذه السلطان اما ان يكون من اراضيه
المملوكة او من غيرها وحكمه في الاول حكم سائر الناس فيما ياخذونه من اراضيهم والثاني على قسمين لان الاراضي اما خراجية او غير خراجية وعلى
التقديرين اما يكون ما ياخذه حصة من حاصل الارض ويسمى بالمقاسمة او وجها اخر غيرها ويسمى بالخراج وعلى التقادير اما يكون السلطان
من المخالفين او منا فان كانت الاراضي خراجية فالظ عدم الخلاف في استثناء ما ياخذه السلطان سواء كان باسم المقاسمة او الخراج ان

بعد مرتب الاول لمعنا البناو والثاني بعضى البلاد ودفن لكون العنب حتى يصير زبيبا م

بمعنى حرسه

في بيان ان ما ياخذه السلطان من العشر او الاراضي المملوكة اما مقاسمة او خراج

كان

كتاب الزكوة

كان السلطان من اهل الخلاف ويدل عليه في المقاسمة صحيحة محمد عن الرجل يتكارى الارض من السلطان بالثلث او النصف هل عليه في حصته زكوة قال لا وحسنة محمد وابي بصير كل ارض دفعها اليك سلطان فما حرثته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وفي صحيحة صفوان والبزنطي وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر في حصصهم وفي الاخرى وقد قبل رسول الله خيبر وعليهم في حصصهم العشر ونصف العشر وفي الخراج رواية رفاعة عن الرجل يرث الارض ويشتريها فيؤدي خراجها الى السلطان هل عليه عشر قال لا وصحيحة عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها عشر قال لا ورواية [غير مقروء] سهل اباد سال ابا الحسن موسى عليه السلام عما يخرج منها ما عليه فقال ان كان السلطان ياخذ خراجه فليس عليك شيء وان لم ياخذ السلطان منها شيئا فعليك اخراج عشر ما يكون منها ورواية ابي كهمش من اخذ منه السلطان الخراج فلا زكوة عليه وجه الاستدلال انها دلت على انتفاء الزكوة مما يؤخذ منه الخراج مطلقا خرجت زكوة غير الخراج اذا بلغ النصاب بالاجماع فبقي الباقي والسلطان في هذه الاخبار وان كان اعم من المخالف والموالف الا ان المعهود في زمن الائمة لما كان سلطان المخالفين فينصرف الروايات اليه **اقول** لا يخفى ان انحصار السلطان في عهدهم في المخالف لا يفيد اطلاقا في الاخبار به كما لا يفيد اطلاق المسلم والمؤمن في الاخبار النبوية بالعرب واهل الحجاز لانحصارهما فيهم بل الظاهر اطلاقه لسلطان الآن في دلالة اخبار الخراج على المط نظر اذ الظاهر من هذه الاخبار ورودها في الاراضي المملوكة والمراد من الخراج فيها غير معلوم والحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة وارادة ما ياخذونه من الزكوة ممكنة بل هي الظاهرة من سائر الاخبار فيكون غير دال الا على مورد الكلام وعلى هذا فاللازم في الخراج الاكتفاء بالمجمع عليه وهو خراج السلطان المخالف من الاراضي الخراجية واما المقاسمة فالظاهر استثناؤها مط سواء كان السلطان منا او من المخالفين وان لم يكن الاراضي خراجية كالاراضي التي غصبها السلطان من الموقوفات او المجهول مالكها او اذا ضرب شيئا على ملك شخص واخذه منه ونحو ذلك فما ياخذه منه اما حصة من الحاصل او شيء اخر على الاول فان كان حصة الحاصل ملكا للسلطان كان يكون البذر منه وزرع المالك بقصد الاشتراك او اشترى البذر له وللسلطان او غير ذلك من الوجوه الموجبة لشركة السلطان شرعا فلا شك في استثناء حصته مط مخالفا كان او موالفا وكذا ان لم يكن ملكا شرعيا ولكن لم يتمكن المالك من ممانعة السلطان او اخفائه كلا او بعضا منه لتعلق الزكوة بالعين وان تمكن وفرط فلا يستثنى شيء وان كان ما ياخذه السلطان غير حصة الحاصل فلا يستثنى مط لعدم دليل عليه اصلا وان اخذه لاجل الزراعة اذ لا دليل على وضع جميع المؤن كما ياتي **السادسة** اختلف الاصحاب في غير المقاسمة والخراج من مؤن الزراعة والضيعة هل هو على رب المال فيجب الزكوة في جميع الحاصل او عليه وعلى الفقراء بالنسبة فيستثنى المؤن ويخرج الزكوة من الثاني ان بلغ النصاب الاول مختار الشيخ في ط وف ونسبه في ف الى جميع الفقهاء الا عطا ولاجل هذه النسبة نقل جماعة عن ف الاجماع وليس بجيد لان الشايع من الفقهاء عند القدماء العامة والى هذا القول ذهب الفاضل يحيى بن سعيد في الجامع وادعى فيه الاجماع وهو محتمل اللمعة وضه واختاره الشهيد الثاني في فوائد القواعد وجمع من المتاخرين كالمدارك [غير مقروء] وجدي قدس سره في الرسالة قال لا دليل يعتد عليه على وضع المؤن بل في تفرقة الشارع بين ما يسقى من السماء وما يسقى من الدلاء شهادة على عدم وضع المؤن انتهى والثاني مذهب الصدوق والمفيد والشيخ في النهاية والاستبصار والاقتصاد والمصباح والسيدين في الجمل والغن والفاضلين والشهيد في اكثر كتبه والمحقق الثاني والاردبيلي بل هو المشهور كما صرح به جماعة والحق هو الاول لصريح رواية سهل المتقدمة ولعموم الاخبار الدالة على العشر ونصف العشر في الغلات الاربع من غير استثناء للمؤن ففي الاخبار الغير العديدة من الصحيح وغيرها بعبارات متفاوتة ورد ان فيما سقت السماء العشر وفيما سقت الدوالي فنصف العشر وفي مرسلة ابن بكير في الزكوة فيها العشر فيما سقت السماء او كان سيحا او نصف العشر فيما سقي بالغرب والنواضح ما مر في حسنة محمد وابي بصير من قوله انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وما مر في صحيحتي البزنطي من اثبات العشر ونصف العشر في حصصهم وفي هذه صدر الصحيحة من اسلم طوعا تركت ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار ونصف العشر مما كان بالرشاء فيما عمروه منها وما سبق في موثقة اسحق عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف العشر مما سقت السماء ونصف العشر مما سقي بالسواني الى ان قال يزكي منه ما خرج قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد او من كل عشرة نصف واحد والاخبار المتقدمة في صدر المبحث الدالة على ان الغلة اذا تمت خمسة اوساق وجبت فيها الزكوة وهي باطلاقها شاملة لما اذا بلغت قبل وضع المؤن ايض ومرسلة حماد بن عيسى في الارض المفتوحة عنوة والحديث طويل وفيه فاذا اخرج منه ما اخرج بدء فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح يؤيدها الاجماع المنقول وما مر في كلام جدي وذكره غيره ايضا من تفرقة الشارع بين الامرين وروايتا [غير مقروء] عن رجل اصاب من ضيعته مائة كر مما يزكى فاخذ منه العشر عشرة كرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فوقع ع منه الخمس مما يفضل عن مؤنته والمناقشة في دلالة العموم بانها واردة لبيان حكم اخر وهو التفصيل بين ما يجب فيه العشر ونصفه ولذا لم يستثن في كثير منها ما وقع الاتفاق على استثنائه كحصة السلطان مردودة اولا بمنع ورودها لذلك فقط بل كثير منها يتضمن هذا التفصيل وقدر النصاب وبيان ما فيه الزكوة من الاجناس وما ليست فيها فيمكن ان يكون متضمنة لذلك الحكم ايضا اي وجوب العشر ونصف العشر في جميع ما سقي من غير استثناء شيء منه فانه لو كان مراده بيان ذلك الحكم في ضمن ما ذكر ايضا لم يرد شيئا من ذلك الكلام فمن اين علم انها واردة لبيان حكم اخر بل لعلها

وارده لبيان ذلك الحكم او مع غيره ايضا نعم قد يتوقّف ذلك في موضع كان الاطلاق جوابا عن سؤال خاص فيكون ذلك قرينة على ارادته بيانا جواب ذلك
السؤال لا في مثل المقام الخالي عن هذا السؤال وثانيا انا سلمنا ورودها لبيان ذلك ولكنه لا ينافي استفادة حكم آخر منه ايضا اذا كان اللفظ
مقتضيا له ومقتضى الاطلاق والعموم ثبوت هذا التفصيل في مطلق ما سقى من غير استثناء شيء الا ترى انه لو قيل ما في يد زيد نصفه مغصوب من
كل شخص لا ينافي عموم ما في يد زيد واما عدم استثناء بعض ما اجمعوا على استثنائه فلا يضر في العموم بالنسبة الى غيره واضعف منها المناقشة
فيها بعدم صراحة العموم في وجوب عشر الجميع فلعله عشر ما يبقى بعد المؤنة فان المعلوم ان العشر اذا نسب الى شيء فالمراد عشره سواء كانت النسبة
بالاضافة او بلفظة في او من او نحوها فاذا قيل يجب الخمس في مال زيد يتبادر خمس ما له مع ان في موثقة اسحق المتقدمة العشر فيما سقت السماء
وفي رواية سهل عشر ما يكون فيها وفي دلالة الحسنة بان دلالتها على الاستثناء اظهر لان مقاسمة السلطان لا يكون عادة الا بعد اخراج المؤن
من نفس الزرع وعلى هذا فالحاصل في يده ليس الا بعد المؤن مردودة بان المقاسمة وان كانت بعد المؤن ولكن لا بعد اخراج المؤن من الزرع فان
ما قبل المقاسمة من مؤنة الزرع من اجرة البقر والعملة وغيرها وكذا اكثر ما بعده لا يخرج من نفس الزرع فيكون ما بازائه داخلا فيما يحصل في يده
بعد المقاسمة وبضميمة الاجماع المركب يتعدى الحكم الى الجميع ولا يمكن العكس اذ لا يقطع باخراج شيء من نفس الزرع في زمان الصدور وقبل المقا
على ان لنا ان نقول بان معنى ما حصل في يده ما صار ماله وان صرفه في دين ونحوه ولا شك ان المؤن من قبيل الدين اذ لا يتعلق بعين الزرع فكل
ما عدا المقاسمة انما حصل في يده ومما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل من ان الحاصل في يد المالك انما هو ما بعد المؤن لان المؤن لا يحصل في يد
المالك بل يخرج عنها فان المؤن وان خرجت عنها الا ان الحاصل حصل فيها وان كان يحتاج حصوله الى مؤن مع انه لا سبيل لهذه المناقشة في
صحيحي البزنطي المثبتة للعشر في حصص الزارع اذ لا شك ان المؤن ايضا من حصته وفي دلالة الموثقة بانها نافية للنصاب فيجب حملها على التقية
بانه انما هو مع ابقائها على اطلاقها واما لو خص بما بعد النصاب فلا والتخصيص في الاخبار ليس بامر جديد وفي اكثر ما ذكر بعدم الدلالة على الوجوب
لاشتمالها اما على مثل قوله فيه العشر وهو غير صريح في الوجوب او الاخبار في مقام الانشاء مردود بعدم قول باستحباب الزكوة قبل المؤن بنفسه
وان امكن من باب الاحتياط ولكنه غير مفيد لحمل الرواية عليه كما ان من يصلي الظهر بعد صلوة الجمعة احتياطا لا يجوز له حمل رواية امره بالظهر على
الاستحباب مع ان رواية سهل وحسنة محمد وابي بصير وصحيحة البزنطي تتضمن لفظة على الدالة على الوجوب وفي مرسلة ابن بكير وجبت فيه الزكوة
وفي صدر الصحيحة اخذ منه العشر ومقتضاه انه يؤخذ منه سواء اعطي بالرضا او لا وذلك ينافي الاستحباب نعم قد يناقش في الموثقة بان المذكورة
لخبر بوجوه لا باس بها ولكنها لا يخرجها عن التأييد وان نفت دلالتها احتج الاكثر بوجوه منها الاصل ومنها الرضوي المنجبر ضعفه بالشهرتين
وليس في الحنطة والشعير شيء الى ان يبلغ خمسة اوساق الى ان قال فاذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤن العمارة والقرية اخرج منه العشر
ان كان سقي بماء المطر او كان بعلا وان كان سقي بالدلاء ففيه نصف العشر وفي التمر والزبيب مثل ما في الحنطة والشعير ومنها حسنة الفضلاء الثلاث
في قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وهذا من الصدقة يعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويترك للحارس قدرا
معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في الحايط العذق والعذقان والثلاثة لحفظه له وحسنة محمد اقل ما يجب فيه الزكوة
قال الخمسة اوساق ويترك معافارة وام جعرور لا يزكيان وان كثرا ويترك للحارس العذق والعذقان والحارس يكون في النخل ينظره فيترك لعياله
تخصيصهما من المدعى مجبورة بعدم التعليل في الاولى بل الثانية ايضا مع عدم القائل بالفرق بين مؤنة الحارس وغيرها كما صرح به في المنتهى ومنها ان
النصاب مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهم بالخسارة عليه كغيره من الاموال المشتركة ومنها ان الزكوة في الغلات انما يجب في النماء والفائدة
وهو لا يتناول المؤنة اما ان الزكوة في النماء فيدل عليه حسنة محمد وابي بصير المتقدمة فان قوله ظ خرصه فاجرته منها شاهد على ارادة المنافع لا راس
المال وكذا قوله فيما اخرج الله فان ما يصرف في المتاجرة لا يقال انه اخرجه الله من هذه المعاملة بل قوله فيما يحصل في يدك كما مر وقوله في مرسلة حماد المتقدمة
فاذا اخرج منها بما نماه ومنها ان ذلك حيف وضرر وعسر وحرج وكل ذلك منفي بالكتاب والسنة سيما اذا كانت الضيعة مستاجرة باجرة كثيرة فربما
لا يحصل منها ان يدعن الاجرة ومنها انه يستفاد من الاخبار ان العلة في الزكوة هو المواساة وعدم وضع المؤن ينافي ذلك غالبا ومنها انه لا بد من
القول بعدم تعلق الزكوة بما قابل البذر ضرورة عدم تكرر الزكوة في الغلات وحيث ثبت استثناء البذر ثبت غيره لعدم القائل بالفرق وفي الكل
نظر اما الاول فلاندفاعه بما مر واما الثاني فلاجمال مؤنة العمارة والقرية او لا فان ارادة مؤن الزراعة منها غير معلومة بل يصدق على ما يستثنى
اجماعا ايضا ولا يعلم المراد ولا يتوهم انه يلزم تخصيص العمومات بالمجمل وهو مخرج لها عن الحجية لان الرواية بنفسها ضعيفة غايته وحجيتها انما هي اذا
انجبرت بالشهرة وهو اذا كان المراد منها معلوما سلمنا صدق مؤنة العمارة والقرية على بعض مؤن الزراعة ولكن لا شك في عدم صدقها على الجميع كاجرة
الحصاد والجمال ونحوهما فلا يفيد وضم عدم القول بالفصل ينعكس لانه يدل على ثبوت العشر في جميع ما عدا الخراج ومؤن العمارة والقرية مع ان
اثبات الاجماع على عدم الفصل في هذه المسائل شطط من الكلام ولعدم الدلالة على المطلوب ثانيا لان المطلوب اثبات ان المخرج عشر ما بقي بعد اخراج المؤن
ومدلول الرواية انه اذا بلغ النصاب بعدها يخرج منه العشر واما انه عشر ما عداها او عشر الجميع فلا فغايته يكون دالا على ان اعتبار النصاب انما هو بعد
المؤن وهو بعض المطلوب والاجماع المركب في امثال المقام غير ثابت هذا كله مع ان نسخ الرواية مختلفة والموجود في نسختي التي هي من النسخ المصححة غاية

العشر

التمر بغير خراج السلطان ومؤنة العمارة مكان بعد خراج السلطان وهكذا نقله بعض مشايخنا المحققين في شرحه على المفاتيح عن نسخة وكذا
وجد محكيا في بعض نسخ رسالة الزكوة التي كتبها بعض الفضلاء في المسألة وعلى هذا فيمكن ان يكون قوله بغير متعلقا بقوله فيما بعد اخرج منه العشر يعني
اذا بلغ النصاب وحصل الخرج منه بغير الخراج والمؤنة العشر فيكون تقييدهما دفعا للتوهم انه اذا اخرج منه الخراج او المؤنة لا يخرج منه العشر كما ورد
في بعض الروايات في خصوص الخراج وعلى هذا فيكون المراد بالخراج او المؤنة لا يوجب اسقاط العشر بل يجب هو معهما واما الثالث فلاختصاصه
بالحارس وبالعذق والعذقين له فالتعدي الى غيره باطل وعدم القول بالفصل غير ثابت كيف وصرح في ك والذخيرة بعدم ثبوته بل في الاخيرة
هذا الحكم منصوص فيه ثابت عند الجميع حتى من لا يعتبر المؤنة واما التمسك بعموم التعليل فعليل جدا لان العلة المذكورة هو الحفظ وهو غير متحقق
في غير الحارس فانه لا يجري في البذر واجرة الحصاد والجمالة واجرة الارض وغير ذلك نعم لو كانت العلة تضرر المالك او صرف المؤنة ونحوها لكان للتعدي وجه
ولكنه ليس كذلك مع ان هذا التعليل منحصر بالاولى واما الثانية فخالية عن التعليل ولو سلم كون الجملة الاخيرة تعليلية فغاية ما تثبته ان
نظر الحارس علة للترك اي لما كان ينظره ويراه فكان طبعه يميل اليه ويتمناه لعياله فلذلك يترك له واين ذلك من تعلقه بما هو بصدده نعم لو
جعل النظر بمعنى الحفظ لكان مثل الرواية الاولى ولكنه غير معلوم هذا كله مضافا الى انه لم يعلم ان ترك العذق والعذقين انما هو من باب
المؤنة ووجه الاجرة بل الظاهر انه من باب حق الحصاد والجذاذ كما يستفاد من عدم تعيين المقدار ولذلك رواه الكليني في باب حق الحصاد والجذاذ
وايضا غاية ما يستفاد من الروايتين ترك هذا القدر للحارس لا انه تزكى ذلك فيمكن ان يكون المراد انه كما يخرج حق الحصاد او العشر يترك ذلك للحارس ايضا من
غير تعرض لاخراج العشر منه وعدمه بل لا دلالة له ولا اشعار في الرواية الاولى على كون الترك لعدم اخراج العشر اصلا واما الرابع فلان الزكوة وان تعلقت بالعين
ولكن تعلقها ليس على وجه الاشاعة حتى يكون الفقير شريكا في كل جزء كما ياتي بل القدر الثابت وجوب اخراج المالك عشرا واحدا من المال من اي جزء شاء ولا
نسلم ان مثل تلك الشركة مقتضي الشركة في النفع والخسارة كما ياتي ولذا لو نذر احد ان يعطي عشر هذا الزرع للفقراء لا نقول باستثناء البذر وسائر المؤن بل
نقول يجب اعطاء عشر الجميع سلمنا الاشتراك وكونه كسائر الاموال المشتركة ولكن تشريك الله سبحانه للفقراء انما هو بعد الزرع وصرف البذر ومؤن كثيرة وهو
حين صدق الاسم فاذا كان التشريك فلم يستثن المؤن التي قبل ذلك وهل هذا الا مثل ان يبيع احد نصف زرعه حين صدق الاسم لغيره مطلقا فهل يجوز
اخذ استثناء شيء منه مما صرفه قبل ذلك واما ما بعده فمقتضى الشركة وقياسه على سائر الاموال ان يكون الفقير شريكا في التلف والخسارة المتلفة دون
مؤنة الحصاد والجمال ونحوهما مما يكون الكلام فيه اولم يقل احد بان لاحد الشريكين توزيع هذه الاخراجات على الشريك الاخر لو فعله بدون اذنه وليس مقتضى
قاعدة الشركة الشركة في امثال تلك المؤن ولو تحملها احد الشريكين بدون اذن الاخر وهذا فعله بدون اذن الفقير فاي تسلط له على حصته غاية الامر لو
اذن للفقير في التصرف قبل ذلك كان ذلك له مع ان فيه ايضا كلاما الا انا نقول ان اوامر اخراج الزكوة ايجاب من الشارع للمالك اعطاء العشر للفقير ولو توقف
على الحصاد ونحوه يجب عليه من باب المقدمة الا ان يبذل للفقير قبل الحصاد فانه لا كلام ح ولا يكون المؤنة على رب المال اذا رضي الفقير واما لو لم يرض فليس
للمالك اجباره ولانه ليس حق الفقير معينا واما الخامس فظاهر لان تمام الزرع نماء ليس غيره وصرف شيء في تنميته وتصفيته وتحصيله لا يخرجه عن كونه نماء نعم
لو دل دليل على ان الزكوة انما هي في المنافع لكان لما ذكره وجه ولكن لم نعثر على مثل ذلك واما ما ذكره من حسنة محمد وابي بصير فالموجود في اكثر النسخ المصححة
مما جربته فيها وليس فما جرته فيها مع انه ليس في المناجرة ايضا دلالة واما قوله مما اخرج الله فلا شك ان جميع محصول الزرع مما اخرجه الله واما حمله على ما
جعله الله نفعا للمالك زائدا على راس ماله فمما لا يفهمه منه احد واما السادس فلمنع كون مثل ذلك ضررا وحيفا فان ما بازائه ثواب موعود سيما ايضاعفه
الى سبعمائة ضعف فلا يكون ضررا وحيفا سلمنا ولكن تخصيص عمومات نفي الضرر والضرار والعسر والحرج بادلة العشر كما بيناه في موضعه كيف مع انه اذا اخص ضررها
ضرر عشر ما بعد المؤنة فلم لا يخص بها ضرر عشر الجميع فانه لو فرض ان الحاصل مائة كر فالمؤن التي تستثنى منها على القول به لا يزيد غالبا على ثلثين كرا بل
الادلة التي يذكرونها على فرض تماميتها لا تثبت الا ذلك لعدم ثبوت الاجماع المركب ولا الشهرة الجابرة في غيرها فعلى الاستثناء يجب سبعة كرور وعلى عدمه
عشرة فما يصلح لتخصيص السبعة يصلح لتخصيص العشرة ايضا واما مثل اجرة الارض ونحوها فالظاهر ان القائل بالاستثناء لا يقول باستثنائها ولذا ترى صاحب
التنقيح يصرح بعدم استثناء دين اجرة الارض ودين البذر فمثل تلك الضرر مشترك بين القولين مع ان للمستاجر دفع هذا الضرر عن نفسه بجبر ذلك في
الاجرة حين الاستيجار واما السابع فلمنع منافاة اخراج العشر من الجميع للمواساة بل هو اقرب اليها غالبا واما الثامن فلعدم وجود عين البذر في الحاصل اصلا
بل الحاصل ليس الا نماؤه ولو منع من تحقق الزكوة على ما نمى وحصل من البذر لزمه عدم تعلق الزكوة بشيء من الحاصل لان كل حبة فانما هي من نماء البذر
سلمنا وجود البذر ولكن نمنع عدم تكرر الزكوة في الغلات مطلقا وانما هو في غير البذر ولما فيه فهو عين النزاع ثم اذ عرفت ان الحق عدم وضع المؤن مطلقا
فلا فائدة في التعرض لذكر بعض ما يتفرع على وضعها من بيان المؤن واعتبار النصاب قبله او بعده ونحو ذلك **السابعة** حكم التمر الذي يجمع في
البلاد المتباعدة حكمها في البلد الواحد فيضم الثمار المتباعدة في البلاد بعضها الى بعض وان تفاوتت في الادراك من غير خلاف يعرف بل عن كره اجماع
المسلمين عليه ويدل عليه اطلاقات الادلة وعمومها وعلى هذا فاذا بلغ بعضها الحد الذي يتعلق به الوجوب فان كان نصابا اخذ منه الزكوة ثم يؤخذ من
الباقي قل او كثر بعد ان يتعلق به الوجوب وان كان الذي ادرك اولا اقل من النصاب يتربص به حتى يدرك الاخر ويتعلق به الوجوب فيكمل منه النصاب الاول
ثم يؤخذ من الباقي كائنا ما كان وكذا يضم الطلع الثاني الى الاول فيما يطلع مرتين في السنة على الاظهر الاشهر بين الاصحاب لانهما ثمرة سنة واحدة

الواحد حكمها في البلد
في البلاد المتباعدة
النخل المتعدد
في سائر احكامها

في بيان انه يجزي الرطب والعنب عن مثله في اخراج الفريضة

يتناوله عموم الادلة وعدم العلم اجماعا بانه في حكم ثمرة السنتين وهو تم **الثامنة** يجزي الرطب والعنب عن مثله في اخراج الفريضة لو قلنا
بوجوب الزكوة فيهما للاطلاق في العشر ونصف العشر فان المراد منهما عشر ما فيه الزكوة ونصف عشره ولانه الثابت من ادلة ثبوت الزكوة فيهما لو تمت ولا يجزي
الرطب والعنب عن التمر والزبيب لو قلنا باختصاص الزكوة بالاخيرين ولو كانا بقدر الفرض اذ لجعل العدم كونه عشر ما فيه الزكوة او نصف عشره والتعلق
بالعين نعم يجوز اخراجهما بالقيمة السوقية واما لو قلنا بتعلق الزكوة بالاولين ايضا فيجوز اخراجهما عن زكوة الاخيرين اذا كانا بحيث لو جفا لكانا بقدر
الفريضة ولكن بشرط ان يكون المخرج بعض ما تعلق على هذا المزكى ايضا اما لو اخرج العنب والرطب الذي اشتراه عن التمر والزبيب الذي يجب زكوته فلا
يجوز الا بالقيمة مطلقا وكذا لا يجوز غير الزكوي من الاجناس الاربعة كالحنطة التي اشتراها او حنطة السنة السابقة التي زكاها عما تعلقت به الزكوة
الا بالقيمة او لاجل المثلية بقصد التبادل ولا يجزي المعيب عن الصحيح بلا خلاف ظاهر ولا الردي عن الجيد لقوله سبحانه ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون
بضميمة موثقة ابي بصير كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امر بالنخل ان يزكى يجيء قوم بالوان من التمر وهو من ارداء التمر تؤدونه من زكوتهم تمرة يقال لها الجعرور
والمعافارة قليلة اللحا عظيمة النواء وكان بعضهم يجيء بها على تمر الجيد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تخرصوها بين التمرتين ولا تجيئوا منها بشيء وفي
ذلك نزل ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الحديث ولكن في جريان ذلك في مطلق الردي والجيد اشكالا فان الجودة والرداية عرضان اضافيان
امران نسبيان بحيث لا يصدق على الكل ولو بضميمة الموثقة اذ المذكور فيها انهم كانوا يجيئون بارداء التمر وعلى هذا فاللازم قصر الحكم على ما علم عدم
اجزائه وهو المعيوب من الاجناس او الردي جدا بحيث يطلق عليه الردي مطلقا او الارداء لا بمجرد الرداءة بالنسبة الى بعض الاصناف **التاسعة**
لو مات الزارع بعد زمان تعلق الوجوب وجبت الزكوة مطلقا ولو مات قبله وانتقل الى الوارث فان لم يبلغ حصة واحد منهم النصاب فلا زكوة
وان بلغت حصة بعضهم النصاب وجبت في حصته خاصة ولو لم يبلغ حصة احدهم النصاب قبل القسمة ولكن اختص الزرع بواحد منهم وبلغ النصاب
فان كانت القسمة قبل زمان تعلق الوجوب وجبت الزكوة عليه والا فلا والوجه في الجميع ظاهر **العاشرة** لو مات الزارع المديون بعد زمان تعلق
الوجوب يجب اخراج الزكوة من اصل المال بلا خلاف ظاهر كما في ذخيرة بل اجماعا كما في ك لتعلق الزكوة بالعين وانتقالها الى الفقراء ولا فرق في ذلك
بين ما اذا ضاقت التركة عن الدين او لا الا اذا اضافت ولم يكن متعلق الزكوة موجودا في التركة بل اتلفها الزارع في حيوته وصارت في ذمته
وجب التحاص بين ارباب الزكوة والديان لصيرورتها في الذمة فيجري مجرى غيرها من الديون ضل القول بالاشاعة في كل جزء يتعلق عشر ما اتلف
بالذمة وعلى القول بعشر جميع المال لا على التعيين كما اخترناه لا يتعلق الا بالذمة الا اذا اتلف الجميع او بقي اقل من العشر والا فيكون متعلق الزكوة
موجودا ولو مات الزارع المديون قبل زمان تعلق الوجوب فاما يكون الدين مستوعبا ام لا فعلى الاول فان قلنا بعدم انتقال التركة الى الوارث
كما هو الوجه في المسئلة قالوا لا يجب فيه زكوة لا على الميت لعدم وجوب عليه بل ولا ملكية له ولا على الوارث لانتفاء الملكية الا اذا ادى الوارث
الدين من غير التركة وانتقلت التركة اليه قبل زمان تعلق الوجوب فيجب الزكوة عليه وللبحث فيما قالوه مجال واسع اذ لا يلزم عدم وجوب الزكوة على
الميت بخصوصه ولا على الوارث انتفائهما كما اذا كان لاحد زرع وكان الزارع غائبا لا يتمكن من التصرف فيه حين تعلق الوجوب فانه لا يجب عليه ولكن يتعلق
حق الفقراء بالمال والتحقيق ان بعض الاخبار المثبتة للعشر ونصف العشر مطلق مثبت للعشر للفقراء في المال ومثبت لوجوب اخراج العشر ولا يلزم من عدم
وجوبه على شخص معين عدم وجوبه اصلا بل يكون حين عدم التعيين وجوبا كفائيا وعلى هذا فالظاهر تعلق الزكوة ولو لم يقل بالانتقال الى الوارث ايضا فيخرجه
من يتصرف في المال ولو لم يجب لزم عدم الوجوب لو مات بعد تعلق الوجوب وقبل الحصاد لعدم الامر بالاخراج للمالك وموته حين امكا[illegible]ج وان قلنا
بانتقالها اليه فيجب عليه الزكوة للاطلاقات والعمومات وان قلنا بانه ممنوع من التصرف في التركة لعدم مانعية مثل هذه الممنوعية من وجوب الزكوة كما عرفت
ولا يتعلق الدين بما يقابل الزكوة لانه صار ملكا للفقراء بادلة وجوب الزكوة الخالية عما يصلح للمعارضة في المقام ولا غرامة على الوارث الا اذا امكن
للوارث صرف الزرع الى الديان قبل زمان تعلق الوجوب وفرط فيه فانه يمكن ان يقال بوجوب غرامة العشر للديان على الوارث وعلى هذا فلو بذل الوارث
عين التركة للديان لم يكن لهم مطالبة غرامة العشر منه بدون تفريطه ولو بذل بدلها بالقيمة لم يكن لهم مطالبة غرامة بدل العشر بل ليس لهم مطالبة بدل
ما يقابل النماء الحاصل بعد الموت لانه للوارث على هذا القول وعلى التفريط يطالب ما يقابل العشر حين الموت لا حتى يقابل نماءه الحاصل في ملك الوارث
ولا فرق في جميع ما ذكر بين ما اذا كان الموت قبل ظهور الثمرة او بعده كما صرح به في البيان وفي ك وكذا اخيرهم تبعا للمدارك التفصيل بين ظهور
ها وعدمها ولم اعرف وجهه وعلى الثاني فان قلنا بعدم انتقال شيء من التركة الى الوارث كان كالاول على القول بعدم الانتقال وان قلنا بانتقال
الجميع اليه كان كالاولى على القول بالانتقال وان قلنا بانتقال الزائد عن الدين اليه خاصة فان لم يبلغ الزائد حد النصاب فكالاول وان بلغ النصاب
وجبت فيه الزكوة عليه **الحادية عشر** المذكور في كلام الاصحاب ومنهم المحقق في المعتبر والفاضل في المنتهى وغيرهما جواز الخرص في النخل والكروم و
تضمينهم حصة الفقراء ونقل عليه في المنتهى الاجماع منا واختلفوا في جواز الخرص في الزروع فاثبته الشيخ وجماعة ونفاه الاسكافي والمحقق و
الفاضل في المنتهى والتحرير والمراد من الخرص تخمين المحصول وتقديره بالظن والتقريب والمراد بجوازه جواز الاكتفاء في اخراج الفريضة بعشر المقدار او
نصف عشره واستدل له بوجوه ضعيفة جدا اقويها اخبار بين عامية مردودة وبين دالة على الخرص في الزكوة بل في الاراضي الخراجية في
النبي والامام وبين غيرهما مجمل في جواز الاكتفاء في اخراج الفريضة بالقدر الذي وقع عليه الخرص وبالجملة لا دليل على ذلك اصلا والاجماع غير

في بيان انه لو مات بعد زمان تعلق الوجوب وبعد الزرع يجب اخراج الزكوة من اصل المال

في بيان جواز تضمين المالك حصة الفقراء

ثابت

كتاب الزكوة

ثابت مع ان اكثر فروع الخرص انما يترتب على المشهور من تعلق الوجوب حين بدو الصلاح واما على ما اخترناه من تعلقه حين صدق التمر والزبيب والحنطة
والشعير فلا يترتب اكثر الفروع وحيث ان جواز اصله غير ثابت سيما فى الزروع فلا فائدة فى التعرض لذكر فروعه **الثانية عشر** لا خفاء فى وجوب
الزكوة فى حصة المالك فى المزارعة والمساقات للعمومات والاطلاقات وخصوص حسنة محمد وابى بصير وصحيحى البزنطى المتقدمة فى مسئلة استثناء الخراج
والمقاسمة والمشهور وجوب الزكوة فى حصة العامل ايضا للعمومات المذكورة ونقل عن ابن زهرة نفى الزكوة عن العامل فى المزارعة والمساقاة لان الحصة التى
اخذها كالاجرة من عمله واستدل له ايضا بمرسلة ابن بكير فى زكوة الارض اذا قبلها النبى والامام بالنصف او الثلث او الربع زكوتها عليه وليس على المتقبل
زكوة الا ان يشترط صاحب الارض ان الزكوة على المتقبل الحديث وضعف دليله الاول ظ وكذا المرسلة لندورها بمخالفتها عمل معظم الطائفة مع انه واردة
فيما قبله النبى والامام فالتعدى الى الغير يحتاج الى الدليل والاجماع المركب غير ثابت **الفصل الرابع** فيما يتعلق بذلك المقام من الاحكام
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا خلاف يعرف فى الاجزاء بالقيمة فى الزكوة فى النقدين والغلات بل عليه الاجماع فى المع وكره للصحيحين احدهما
لعلى عن الرجل يعطى عن زكوته عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم قال لا باس والاخر للبرقى يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب فى الحرث عن الحنطة
والشعير دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شىء ما فيه فاجابه ايما تيسر يخرج ولا يضر تعليق الحكم على ما تيسر اذ لو تيسر كل منهما يصدق على كل
منهما انه تيسر فيدخل فى عموم الخبر والمروى فى قرب الاسناد اعيا المسلمين اعطهم من الزكوة واشترى لهم منها ثيابا او طعاما وارى ان ذلك خير لهم فقال
لا باس ولدلالة ان الزكوة يعطى اولا فيؤخذ منهم ويشترى منها الثياب والطعام اذ ذلك لا يحتاج الى السؤال بل يلغو قوله وارى ان ذلك خير
لهم وضعفه منجبر بالعمل ويدل عليه ايضا روايات احتساب الدين من الزكوة كصحيحة البجلى عن دين لى على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على
قضائه وهم مستوجبون للزكوة هل لى ان ادعه فاحتسب عليهم من الزكوة قال نعم وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان
يعطيه من الزكوة الى ان قال فلا باس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة او يحتسب بها ولا ينافيها رواية سعيد يشترى الرجل من الزكوة الثياب
والسويق والدقيق والبطيخ فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله تعالى لعدم دلالتها على الوجوب والتشبيه يمكن ان يكون لتعيين القدر اى يستحب
ان يعطى من الدراهم بقدر امر الله مع ان اعطاء الدراهم من مطلق الزكوة غير واجب ضرورة بل ولا مستحب بل لا يجب من زكوة الدراهم ايضا اجماعا
والحق الاجزاء بها فى الانعام ايضا وفاقا للشيخ وابن زهرة والسيد والحلى والفاضلين والشهيدين بل الاكثر كما صرح به جماعة بل قيل ان عليه الشهرة
العظيمة القريبة من الاجماع بل عن صريح الاولين وظاهر الثالث والرابع الاجماع عليه لا لبعض الاعتبارات الضعيفة بل للرواية قرب الاسناد المنجبرة
الصحيحة والموثقة الواردتين فى الدين المتقدمتين الشاملتين لزكوة الانعام لترك الاستفصال خلافا للمحكى عن الاسكافى والمفيد فاوجبا فيها
العين وعن المعتبر الميل اليه وقواه فى الـ ديو وجعله فى خيرة متجها لتعلق الوجوب بالفرايض فلا نعدل الا بدليل ولا دليل وبعض الاخبار ويرد الاول
بما تقدم من الدليل والثانى بعدم الدلالة **فروع أ** ظاهر الاصحاب جواز اعطاء كل جنس بقيمة الواجب هو الاظهر لقوله ايما تيسر ولرواية قرب
الاسناد واطلاق الصحيحة والموثقة الواردتين فى الدين المتقدمة جميعا واستوجبه فى خيرة الاقتصار على الدراهم والدنانير وهو ظاهر صاحب
الوافى ويو واستشكل فى ك ايضا اقتصارا على مورد الصحيحين ودفعه يظهر مما مر **ب** هل المعتبر من القيمة قيمة وقت الاخراج مطلقا كما اختاره فى
ك وخيرة او يقيد ذلك بما اذا لم يقوم الزكوة على نفسه ولو قومها على نفسه وضمن القيمة فالواجب هو ما ضمنه زاد السوق قبل الاخراج او انحط كما
ذهب اليه فى كره دليل الاول ان وقت الاخراج هو وقت الانتقال الى القيمة ودليل الثانى انه متى كان التقويم جايزا والضمان صحيحا فان المستقر فى
ذمته هو القيمة **أقول** التحقيق ان الانتقال الى القيمة خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيه على القدر الثابت ولم يثبت من النصوص المتقدمة الا جوازه
حين الاخراج واما جواز الانتقال ولو بالذمة مطلقا فلم يثبت فاذن الاظهر الاول ولكن الاخراج اعم من ان يسلمه الى الفقير او يفرزه عن ماله حتى
يعطيه بعد ذلك فلا يضره تفاوت القيمة ان اخرجه وان كان مودعا عنده **ج** قال فى لو اخرج فى الزكوة منفعة من العين كسكنى الدار فالاقرب
الصحة وتسليمها بتسليم العين ويحتمل المنع لانها تحصل تدريجا قال فى خيرة بعد نقل ذلك ولا يبعد ترجيح هذا القول لفقد الدليل الصالح للدلالة
على الصحة انتهى وما ذكره جيد والاولى اذا اراد ذلك ان يؤجر العين ويحتسب مال الاجارة من الزكوة والله العالم **د** لا ريب ان اخراج الجنس مط
افضل كما صرح به الحلى والمحقق وغيرهما لقنوه وقد يستدل لها ايضا برواية سعيد المتقدمة بحمل الزكوة المسئول عنها على زكوة الدراهم وحمل الامر
على الاستحباب ولا باس به ويتأكد الاخراج من الجنس فى النعم خروجا عن شبهة الخلاف فيها بل هو فيها الاحوط **المسئلة الثانية** المشهور تعلق
الزكوة بالعين مطلقا وصرح المن وظاهر كره الاجماع عليه لا بمعنى تعلقها بمثل جنس النصاب ولو من غير النصاب كما توهم لانه راجع الى التعلق بالذمة
بل بمعنى التعلق ببعض احاد خصوص النصاب وحكى عن شاذ من اصحابنا تعلقها بالذمة واحتمل فى ن تعلق ما فى النصب الخمسة للابل بالذمة والاظهر
انها تتعلق بالذمة فيما ليست الفريضة جزءا من النصاب كالشاة من الابل وبنت المخاض من بنات اللبون والتبيع من المسنات ونحو ذلك وبالعين فيما
كانت الفريضة جزءا من النصاب اما الاول فلوجوب اداء الفريضة على المالك وليست فى النصاب حتى تتعلق به ولا تتعلق بغيره من امواله كما اذا كان
لصاحب الابل شاة ايضا او لصاحب بنات اللبون بنت مخاض معلوفة اجماعا فبقى تعلقها بالذمة واما الثانى فلحسنة العجلى وفيها فيما قال امير المؤمنين
ع لمصدقه فاذا اتيت ماله فلا تدخله الا باذنه فان اكثره له الى ان قال فاصدع المال صدعين ثم خيره اى الصدعين شاء فايهما اختار فلا تعرض له

في بيان الاجزاء بالقيمة في النقدين او الغلات

يخرج

جوازه

في بيان ان الزكوة هل تتعلق بالعين او الذمة

ثم اصدع الباقى صدعين الى ان قال فلا يزال كذلك حتى ما يبقى فيه وفاء لحق الله فى ماله فاذا بقى ذلك فاقبض حق الله منه الحديث ولولا تعلقها بالعين واشتراك الفقراء فيها لما شاع ذلك بل فى قوله اولا فان اكثره له دلالة واضحة على ان تمامه ليس له بل له شريك آخر وصحيحة البصرى رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدى زكوتها البايع ولولا التعلق بالعين لما شاع الاخذ من المشترى اصلا والايراد بان التخيير المستفاد من قوله او يؤدى زكوتها البايع ينافى التعلق بالعين مردود بعدم المنافاة بعد ثبوت جواز اداء الفريضة من غير النصاب او قيمتها فان جواز ذلك اوجب عدم تعين الاخذ من المشترى ومحل الاستدلال جواز الاخذ منه وهو باق بحاله ورواية المعزاء ان الله تبارك وتعالى شرك بين الفقراء والاغنياء فى الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم ولو كانت متعلقة بالذمة لما تحققت الشركة اذ لم يتعلق بغير النصاب اجماعا قيل يمكن ان يقال انها وان تعلقت بالذمة لكن يجب اخراجها من الاموال التى يدخل تحت ملكيته فالشركة بهذا الاعتبار قلنا اذا تعلقت بالذمة ففى كل ان يجوز له ان يخرجها عما ليس بعد تحت يده بتحصيله من اتهاب او نحوه فاين الشركة ومنه يظهر جواز الاستدلال بقوله ان الله فرض فى اموال الاغنياء للفقراء كصحيحة ابن سنان وقوله جعل للفقراء فى اموال الاغنياء كحسنة ابن مسكان ويؤيده ايضا بل يدل عليه الاخبار الغير المحصورة المتضمنة للفظ اخراج الزكوة من المال فان الاخراج من شئ يكون مع دخوله فيه كما فى صحيحة ابى بصير اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله وغيرها ويدل عليه ايضا صحيحة ابن سنان باع ابى من هشام بن عبد الملك ارضا له بكذا وكذا الف دينار واشترط عليه زكوة ذلك المال عشر سنين وانما فعل ذلك لان هشاما كان هو الوالى فان شرطه عليه السلام لان الولاة يومئذ لا يزكون اموالهم فاراد عليه السلام ان يحل له عن ارضه محلا فاشترط على هشام زكوته ليحل وقد يستدل ايضا بقوله فى اربعين شاة شاة وفى ثلثين من البقر تبيع وبانها مطهرة للمال فكانت فى عينه وبانها لو وجبت فى الذمة لتكررت الفريضة فى النصاب الواحد بتكرر الحول ولم تقدم على الدين مع بقاء عين النصاب اذا قصرت التركة ولم تسقط بتلف النصاب من غير تفريط ولم يجز للساعى تتبع العين لو باعها المالك والتوالى باطلة باسرها اتفاقا وفى الكل نظر اما فى الاول فلان لفظة فى هنا غير ظاهرة فى الظرفية بل استعمالها فى السببية شايع كما فى قوله عليه السلام فى قتل الخطاء مائة من الابل وفى العينين الدية وفى الوطى فى الحيض كفارة بل فى قوله فى خمس من الابل شاة ويمكن ان يقال ان حقيقتها الظرفية واستعمالها فى بعض المواضع فى معنى آخر لا يقتضى حملها عليه فى ساير المواضع والاحتياج الى التقدير مشترك فان المراد على الظرفية ان فى اربعين شاة شاة وابتداء الاخراج مع ان فى بعضها لا يحتاج الظرفية الى تقدير بخلاف السببية مثل الاخبار المتضمنة التى لا تقدير بخلاف السببية مثل الاخبار المتضمنة لمثل قوله الزكوة فى تسعة اشياء او على تسعة اشياء وفى المال الفلانى الزكوة بل هى فى نفسها ظاهرة فى كون الزكوة متعلقة بالعين واظهر منها مثل ما فى صحيحة زرارة كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة او شاة من مال الفقراء وعلى السببية ان بسببها شاة كذلك فيبقى اصالة الحقيقة خالية عن المعارض واما فى الثانى فلجواز ان يكون الاخراج من غير المال ايضا مطهرا للمال واما فى البواقى فلمنع بطلان التوالى وانما هى مبنية على القول بالتعلق بالعين ولولاه لم يسلم البطلان وحكى فى ن عن ابن حمزة انه نقل عن بعض الاصحاب وجوبها فى الذمة ولو وجبت فى العين لجاز الزام المالك بالاداء منها والمنع من التصرف حتى يخرج الفرض ويضعف بانه كان كذلك لولا الدليل من الخارج لجواز الاخراج من مال اخر وجواز التصرف فى النصاب مع ضمان الزكوة **فروع** أ الظاهر من هذه الادلة ان تعلقها بالعين انما هو على سبيل الاستحقاق وليس بمجرد الاستيثاق وهو ظاهر **ب** هل يكون استحقاق الفقير وشركته على سبيل الاشاعة حتى يشترك فى كل شاة مثلا بقدر الحصة او يملك الفقراء واحدا منها لا على التعيين لا دليل على الاول وظاهر جميع الاخبار الثانى بمعنى ان واحدا غير معين من الاربعين مثلا يصير ملكا للفقير فيحصل البراءة باعطاء اى واحد منها وتوهم ان الملك لا يخلو عن التعيين او الاشاعة باطل اولا ارى فسادا فى ان يقول واحد غير معين من هذه العشرة ملك لزيد كما اذا قال يجب عليك اعطاء شاة من هذه الاربعين او نذر شاة من هذه الشياة المعينة فكما يتعلق الوجوب والنذر بواحد لا على التعيين فكذلك الملكية بل مرجع الملكية هنا ايضا على وجوب الاخراج **ج** يجوز للمالك اخراج ما شاء من النصاب بعد ما كان جامعا لوصف الفريضة من غير حاجة الى حضور المصدق ولا الفقير ومن غير احتياج الى قرعة وليس للمصدق ولا الفقير مزاحمته مستقلا بالاخبار الغير العديدة الواردة فى جواز اعطاء الزكوة الى الفقير من غير اظهار انه زكوته وفى اخراج الزكوة فيها صحيحة ابى بصير اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها فضاعت او ارسلها اليهم فضاعت فلا شئ عليه وصحيحة زرارة اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها الى غير ذلك واما عدم الاحتياج الى قرعة او تسوية فللاصل وصدق اخراج الشاة مثلا واما عدم جواز مزاحمة الفقير والمصدق فلذلك ايضا واما ما فى حسنة العجلى المتضمنة لما علمه امير المؤمنين عليه السلام المصدق وامره بصدع المال صدعين الى ان ينتهى الى قدر الفريضة فهو ليس بواجب اجماعا ذهب جماعة منهم الشيخ الى استحباب القرعة عند التشاح بل قد ينقل قول بها من غير تقييد بالتشاح ايضا ولا دليل لهما **د** قالوا الفريضة وان تعلقت بالعين الا انه يجوز اخراجها من غير عين النصاب وان اشتمل عليها بالاجماع على ما نقله جماعة ويدل عليه صحيحة البصرى المتقدمة وقد ينسب المخالفة الى شاذ **اقول** المخالفة ان كان فى الاخراج عن غير النصاب مطلقا ولو بالقيمة فهى ضعيفة للصحيحة وساير روايات القيمة الاتية وان كان فى اخراج جنس النصاب عن غيره بدون اعتبار القيمة فهى قوية اذ لا دليل على كفاية مطلق الجنس ولو من غير النصاب فان الاطلاقات كلها مما يستدل بها على التعلق بالعين كقولهم فى اربعين شاة شاة ونحوه ولا يثبت منه ازيد من كفاية المطلق مما فى العين واما المطلق من غيره فلا دليل عليه ولو فرض وجود اطلاق فيجب حمله على

في بيان استحقاق الفقراء الزكوة على سبيل الاشاعة او يملكون واحدا لا على التعيين

في بيان عدم احتياج اخراج الزكوة الى حضور الفقير والمصدق

كتاب الزكوة

المقيد بما يدل على التعلق بالعين فالحق جواز الاخراج من غير النصاب ولكن مع اعتبار القيمة هـ يجوز اعطاء القيمة ايضا كما مر و لو باع المالك جميع المال
الذى تعلق به الزكوة نفذ فى الزايد عن الفريضة قولا واحدا وكذا فى قدر الفرض ان اخرجه من غيره او بقيمته او ضمن القيمة ان قلنا بجوازه و يبطل
البيع فى مساوى الفريضة ان لم يخرجه من غيره او بقيمته لما مر من شركة الفقراء و يتخير المشترى من باب تبعض الصفقة ولا يقع فضوليا يصح بالاجازة ولو
قلنا بصحة البيع الفضولى لعدم ثبوتها فيما لم يتعين المالك المخير ايضا ولو اخرج الزكوة بعد البيع لم يصح البيع فى الجميع كما ذكره المحقق لان الفريضة ح ملك
مستانف وعن الشيخ قول بصحة البيع فى الجميع ولا وجه له وللفاضل فى التذكرة قول بصحة البيع مطلقا ولو لم يخرج بعده ايضا وقول اخر فى موضع اخر
منه بالصحة عند الضمان او الشرط على المشترى واحتمل الصحة والبطلان عند عدمهما والاصح ما ذكرنا ز واذ عرفت ان شركة الفقراء ليست على
الاشاعة حتى يشتركوا فى كل جزء وان لهم قدر الفريضة من النصاب لا على التعيين فيجوز للمالك التصرف فى القدر الزايد على الفريضة كيف شاء و يجوز
القبول منه والاكل من ماله وان علم انه لا يزكى ما لم يرد ذلك على جميع النصاب وكذا لا يسقط عن الفريضة شئ بتلف بعض النصاب ما دام قدر
الفريضة باقيا كما ياتى بيانه فى مسئلة عليحده والله العالم **المسئلة الثالثة** اذا اجتمعت شرايط وجوب الزكوة فان لم يوجد المستحق يجوز
للمالك عزلها و افرازها من ماله و تعيينها فى ما له الخاص و يصح عزله بلا خلاف يعلم كما فى خيره و نسبه فى يق الى الاصحاب و نفى عنه الريب فى ك بل
فيه وفى غيره من كتب الاصحاب فضيلته لا لوجوه اعتبارية ذكروها لا لاشكال الاستناد اليها فى اثبات ما هو العمدة والمقصود من العزل من
صيرورة المعزول ملكا للمستحقين فهو اجنبى لا يشاركهم المالك عند التلف اصلا بل للمستفيضة من الاخبار كالصحاح الثلث لمحمد وزرارة وابى
بصير وحسنتى عبيد وبكير وموثقة وهب الاتية جميعا فى المسئلة الاتية وموثقة يونس بن يعقوب زكوة تحل على شهر افيصلح لى ان احبس منها
شيئا مخافة ان يجيئنى من يسالنى يكون عندى عدة قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشئ واعطها كيف شئت قال قلت
ان كتبتها و اثبتها يستقيم لى قال نعم لا يضرك وصحيحة ابن سنان فى الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها و يبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله واخره
ثلثة اشهر قال لا باس ورواية ابى حمزة عن الزكوة يجب على فى موضع لا يمكننى ان اودبها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت ضامن لها ولها الربح وان
نويت فى حال عزلها من غير ان يشغلها فى تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها و
يدل اطلاق غير الاخيرة بل ظاهر صدر الموثقة الثانية على جواز العزل وصحته مع وجود المستحق ايضا كما هو الاظهر وفاقا للفاضلين وثر لما ذكر خلافا
للمحكى عن الشهيد الثانى فمنع لان الزكوة كالدين وهو لا يتعين بدون قبض مالكه او من فى حكمه وهو اجتهاد فى مقابلة النص ودعوى تبادر صورة
فقد المستحق من النصوص ممنوعة بل خلافها من بعضها ظاهر كما مر **فروع** أ اذا جاز العزل فاذا عزل يكون المعزول امانة فى يده وحكم ضمانه مع التلف
بتفريط او بدونه ياتى فى المسئلة الاتية ب هل يجوز للمالك ابدالها بغيرها بعد العزل ام لا المحكى عن الشهيد الثانى وظاهر بعض المتاخرين الاول
وهو الاظهر لا لقوله فى حسنة بريد بن معوية الوارد فى اداب الساعى لمصدق المال اصدعه الى ان قال حتى يبقى وفاء لحق الله فى ماله فاقبض حق الله منه
وان استقالك كما استدل به للتبديل لمنع دلالته عليه بوجه اما اولا فلان الاستقالة من الساعى غير التبديل بنفسه فان الساعى بمنزلة الفقير والامام له
طلب منه واما ثانيا فلانه ليس صريحا فى ان الاستقالة بعد القبض بل هى بعد الصدع فلعل المراد استقالة كيفية التقسيم بل لاطلاق بعض اخبار جواز
القيمة المذكور فى مسئلة جواز دفعها ولاستصحاب جواز دفع القيمة ولا يتصور تغير الموضوع حيث انه ابتداء كان دفع قيمة جزء مشاع وح يكون دفع
قيمة جزء معين فان المستصحب جواز دفع قيمة ما يجب اعطائه ولا نسلم تعيين وجوب دفع المعين وان اخرجه الا مع ثبوت عدم جواز دفع القيمة ج
اذا تحقق العزل يكون النماء المتصل تابعا للمعزول فيكون للفقراء لتبعيته للاصل وكذا المنفصل على الاظهر وفاقا لجماعة من متاخرى المتاخرين لمرواية
الاخيرة وخلافا للمحكى عن الدروس فجعله للمالك ولم اعرف له مستندا **المسئلة الرابعة** لو تلف المال الذى فيه الزكوة فلا يخ اما يتلف
جميع المال او بعضه فان تلف الجميع فاما يكون مع عدم التمكن من اداء الزكوة ومن غير تفريط او مع التمكن والتفريط او مع التمكن بدون التفريط او
بالعكس فعلى الاول لا ضمان عليه ولا زكوة بالاجماع له وللاصل المعترف من تعلق الزكوة بالعين فيكون المال فى يده بمنزلة الامانة فلا يضمن الا بتعد او
تفريط وعلى الثانى يضمن بالاجماع له ولاطلاق مفهوم صحيحة ابى بصير وحسنة عبيد الاتيين بل فحوى ما ياتى مما يدل على الضمان مع التمكن من الاداء
بعد الاخراج وكذا على الثالث والرابع لاطلاق المفهومين الشامل لصورة عدم التمكن والتفريط ايضا خرجت منه هذه بالاجماع فيبقى الباقى وان
تلف بعض المال فاما يكون بعد افراز الزكوة واخراجها منه قبل تسليمها الى الفقير او قبله على الاول فاما يكون التالف هو البعض الذى افرزه لنفسه
فلا ينقص من الزكوة شئ لانه كان مختارا فى التقسيم وقسم فتلف قسمه نفسه او يكون هو البعض الذى افرزه للزكوة وفيه الاقسام الاربعة
فعلى اولها لا يضمن اجماعا وبرئت ذمته له وللاصل ولصحيحة محمد رجل بعث بزكوة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى يقسم قال اذا وجد
لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده
وصحيحة زرارة عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت و
تغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وعلى الثانى والثالث يضمن كما هو المعروف من مذهب الاصحاب بل فى كره انه قول علمائنا اجمع لصحيحى محمد وزرارة
ولا يضر اطلاق بعض الاخبار بعدم الضمان كصحيحة ابى بصير اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل بها اليهم فضاعت فلا

شئ عليه وحسنة عبيد اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمّها لاحد فقد برئ منها وحسنة بكير عن الرجل يبعث بزكوته فيسرق او يضيع قال ليس عليه شئ وموثقة وهب وفيها الرجل يبعث بزكوته من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق فقال قد اجزئت عنه لانّ هذه مطلقة والصحيحتان مقيّدتان والمطلق يحمل على المقيد ولا فرق في الضمان مع امكان الاداء بين ان يكون التاخير لاجل توقع درك فضيلة ام لا وعلى الرابع لا يضمن لاطلاق جميع تلك الروايات والمراد بالتفريط الذي لا يضمن معه اذا لم يتمكن من الاداء ان يقصّر في حفظها من غير ان يكون سببا لتلفها واما لو اتلفها بنفسه ولو بالمباشرة او التسبيب فيضمنها اجماعا وان كان تلف بعض المال قبل افراز الزكوة فالحق وفاقا للمحكي عن الشهيد الثاني الضمان مطلقا بمعنى وجوب اخراج الزكوة عن الباقي للاستصحاب ولمفهوم الصحيح والحسنة ولا ينافيه تعلق الزكوة بالعين اذ قد عرفت ان تعلقها بها ليس على سبيل الاشاعة بل تعلق بالمال لا بعينه فيجب الزكوة ما دام قدر الفريضة باقيا نعم لو نقص عن قدر الفريضة ايضا فحكم ما نقص منها حكم تلف ما في ضمن المال كما سبق والله العالم

جميع م

فرع انّما يتحقق تلف الزكوة في صورة تلف البعض بافرازها الزكوة بالنية وهو متفرع على جواز ذلك الافراز مطلقا وفي الجملة وسيأتي بيانه في اواخر الكتاب

المسئلة الخامسة في بيان انه اذا قال المالك لا زكوة في مالي سمع منه ولا يجبر على الاخراج

لو قال ربّ المال لا زكوة في مالي يجب القبول ولا يجوز مزاحمته للحاكم ولا للمصدّق والفقير بلا خلاف اعرفه كما صرح به غير واحد ايضا لحسنة العجلي المتضمنة لما امره امير المؤمنين عم مصدّقا وفيها قل لهم يا عباد الله ارسلني اليكم ولي الله لآخذ منكم حق الله في اموالكم فهل لله في اموالكم من حق فتؤدوه الى وليه فان قال لك قائل لا فلا تراجعه ورواية غياث بن ابرهيم كان علي عم اذا ابعث مصدقه قال اذا اتيت على ربّ المال فقل له تصدّق رحمك الله مما اعطاك الله فان ولّى عنك فلا تراجعه واطلاق الروايتين سيّما الاخيرة يعمّ ما اذا ادعى ربّ المال عدم تحقق الشرائط من النصاب او الحول او السوم في صورة عدم العلم بتحققها او ادعى الاداء او برائة الذمة في صورة العلم به او اعترافه به ولا يكلف ح بينة ولا يمينا او ادعى انه لا زكوة عنك مع عدم العلم بالوجوب للاصل وفي الجميع الى انّ الزكوة ليست حقا لشخص معيّن او اشخاص معينين حتى يجوز له المزاحمة والدعوى فالمزاحمة لو جازت لكانت من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشرطهما العلم بكونه معروفا او منكرا وفي صورة ادعاء البرائة انها لا يعلم غالبا الا من قبله وجاز احتسابها من دين وغيره مما يتعذر الاشهاد عليه بل لا يزاحم مع الظن بعدم الاداء نعم لو علم تعلق الزكوة على ماله وعدم اخراجه اياه كان لمن من شانه ذلك ان يكلفه الاداء او يأخذ منه وهل يقوم شهادة الشاهدين على تحقق الشرائط او عدم الاداء على نحو يقبل بان يرجع الى الاثبات بحضر المالك الاخراج في صورة تمكن الشهادة على نفيها مقام العلم ام لا صرّح في الشرايع بالاول ولا يحضرني دليله والاصل يثبت الثاني ولا يسمع الشهادة على عدم الاداء مط قطعا لكونه شهادة على النفي

الباب الثالث في بيان ما يستحب فيه الزكوة

فيما يستحب فيه الزكوة وهي اشياء منها كل ما يكال او يوزن مما انبتته الارض عدا الغلات الاربع الواجبة زكوتها وعدا الخضر والفواكه والباذنجان ونحوهما فانه لا يستحب فيها وفي هذه احكام اربعة احدها الوجوب في الغلات الاربع وقد مرّ وثانيها الرجحان في غيرها ايضا مما ذكر وهو اجماعي كما صرح به جماعة فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة كصحيحة ابن مهزيار قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن عم الى ان قال فوقع عم كذلك هو والزكوة في كل ما كيل بالصاع وفيها ايضا صدقوا الزكوة في كل شئ كيل وصحيحة محمد بن اسمعيل وفيها اما الرطبة فليس عليك فيها شئ واما الارز فما سقت السماء العشر وما سقى بالدلو فنصف العشر في كل ما كلت بالصاع وحسنة محمد البرّ والشعير والذرة والدخن والارز والسلت والعدس والسمسم كل هذا يزكى واشباهه ونحوها رواية ابي مريم الا انه نقص فيها الدخن والسمسم واشباهه وزاد فيها وقال كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه زراره كل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة قال وجعل رسول الله صم الصدقة في كل شئ انبتته الارض الا الخضر والبقول وكل شئ يفسد من يومه وحسنة زرارة الموثقة الذرة والعدس والسلت والحبوب فيها مثل ما في الحنطة والشعير وكل ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق التي يجب فيها الزكوة فعليه فيه الزكوة وثالثها انتفاء الوجوب في غير الاربع وهو المشهور بين اصحابنا بل عليه نقل الاجماع مستفيضا كما مرّ في صدر الباب الثاني ويدل عليه جميع العمومات النافية للزكوة عما سوى التسعة المتقدمة في الصدر المذكور وخصوص رواية الطيار وفيها بعد قوله وعفى رسول الله صم عما سوى ذلك فقلت اصلحك الله فان عندنا حبا كثيرا قال فقال وما هو فقلت الارز قال نعم ما اكثره فقلت افيه الزكوة قال فزبرني قال ثم قال اقول لك انّ رسول الله صم عفى عما سوى ذلك ويقول لي ان عندنا حبا كثيرا افيه الزكوة وصحيحة زرارة وبكير ليس في شئ انبتت الارض من الارز والذرة والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه غير هذه الاربعة الاصناف وان كثر ثمنه الحديث وصحيحتها الاخرى المتقدمة في زكوة الغلات وفيها وليس فيما انبتت الارض شئ الا في هذه الاربعة اشياء ومرسلة القماط المروية في معاني الاخبار عن الزكوة فقال وضع رسول الله صم الزكوة على تسعة وعفى عما سوى ذلك الى ان قال فقال السائل فالذرة فغضب عم ثم قال والله كان على عهد رسول الله صم السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله صم وانما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب وقال كذبوا فهل يكون العفو الا عن شئ قد كان ولا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ورابعها انتفاء الاستحباب في الخضر والثمار والفواكه ومثل الباذنجان وعليه الاجماع عن المفيد والمنتهى ويدل عليه بعد الاصل وبعض ما مرّ من الاخبار موثقة سماعة ليس على البقول ولا على البطيخ واشباهه زكوة وحسنة الحلبي ما في الخضر قال وما هي قال القصب والبطيخ ومثله من الخضر قال ليس عليه شئ وحسنة محمد في البستان يكون فيه الثمار ما لو بيع كان بمال هل فيه الصدقة قال لا وصحيحة زرارة عفى رسول الله عن الخضر قلت وما الخضر قال

كتاب الزكوة

لا كل شيء لا يكون له بقاء البقل والبطيخ والفواكه وشبه ذلك مما يكون سريع الفساد الى غير ذلك خلافا للثالث للمحكي عن يونس بن عبد الرحمن و
الاسكافي ونسبه في الوافي الى الكافي وفيه نظر للمستفيضة المتقدمة في اثبات الرجحان وقوله ع في روايات كثيرة فيما سقت السماء العشر وبعض
الايات نحو قوله تع والنخل والزرع مختلفا اكله الى قوله وآتوا حقه يوم حصاده وقوله سبحانه وانفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض فان
الامر للوجوب لا وجوب في غير الزكوة وقوله خذ من اموالهم صدقة وقوله وفي اموالهم حق معلوم **والجواب** عن الاخبار اولا بعدم دلالة شيء منها
على الوجوب اصلا اما ما لا يتضمن لفظة على فظ واما ما تضمنها فالمسلم دلالة ما يتضمنها على الوجوب اذا دخلت على الاشخاص المكلفين نحو على فلان كذا
اما اذا دخلت على الاعيان فلا ونسلم تعين رجوع الضمير في الاخيرة الى مكلف لاحتمال رجوعه الى ما كيل يعني على ما كيل في ما بلغ الاوساق الزكوة ونحو
عدم ذكر شخص في الكلام وثانيا بانه لو كانت ظاهرة في الوجوب يتعين حملها على الاستحباب بقرينة الاخبار النافية وثالثا بانها تعارض جميع الاخبار
النافية والترجيح للاكثرية والاشهرية ومخالفة العامة فان الاخبار المثبتة موافقة لمذهب جمهور المخالفين فان اباحنيفة وزفر اوجبا
الزكوة في جميع ما يزرع سوى الحطب والحشيش والقصب والشافعي اوجبها في كل ما يصان ويدخر واحمد في جميع الثمار والحبوب التي تكال وتدخر الا الجوز و
ابو يوسف في كل ما له ثمرة باقية ومالك في الحبوب كلها فهي خارجة مخرج التقية ويشعر به رواية معاني الاخبار بل صحيحة ابن مهزيار ايضا بانه لولا
الترجيح لكان المرجع الاصل وهو مع عدم الوجوب **فرع** حكم ما يخرج من الارض مما يستحب فيه الزكوة حكم الاجناس الاربعة الزكوية في قدر النصاب و
قدر ما يخرج منها واعتبار السقي والمؤنة بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا ويدل على الاول صحيحة زرارة ورواية ابي مريم وعلى الاولين حسنة
زرارة للموثقة وعلى الثانيين صحيحة محمد بن اسمعيل وفي مرسلة الكافي وروي ايضا عن ابي عبد الله ع انه قال كل ما دخل القفيز فهو يجري مجرى الحنطة
والشعير والزبيب ومنها الخيل بشرط الانوثة والسوم والحول فمع هذه الشرائط يستحب عن كل فرس عتيق وهو الذي ابواه عربيان كريمان ديناران وعن
كل برذون وهو خلاف العتيق دينار وعليه الاجماع عن كره والمن وفي حسنة محمد وزرارة وضع امير المؤمنين ع على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في
كل عام دينارين وجعل على البراذين دينارا وفي حسنة زرارة هل في البغال شيء فقال لا فقلت فكيف صار على الخيل ولم يصر على البغال فقال لان البغال
لا تلقح والخيل الاناث ينتجن وليس على الخيل الذكور شيء قال فما في الحمير فقال ليس فيها شيء قال قلت هل على الفرس او البعير يكون للرجل يركبهما شيء
فقال لا ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي تقتنيها فيه الرجل ويثبت من الروايتين جميع الاحكام المذكورة ثم
هاتان الروايتان وان احتملتا الوجوب الا انهما لم يكونا صريحتين فيه لم يثبتا ازيد من الاستحباب بل لو كانتا صريحتين فيه لتعين حملهما عليه للاجماع بضميمة
الاخبار المتواترة النافية للوجوب عما سوى الاصناف التسعة ومنها حاصل العقار المتخذ للنماء من البساتين والدكاكين والحمامات والخانات ونحوها
لفتوى الاصحاب حيث انها كافية في مقام الاستحباب وهل يشترط فيه الحول والنصاب قيل لا للعموم وكان مراده عموم ما ثبت الزكوة وشركة الفقراء مع
الاغنياء في الاموال وقيل نعم اقتصارا فيما يخالف الاصل على القدر المعلوم وهو حسن ولعل النصاب وقدر المخرج نصاب النقدين وقدر المخرج منهما
ومنها الحلي المحرم ذكره الشيخ وجماعة ولم نقف له على دليل ولا باس باثباته بفتوى ذلك الجليل ومنها المال الغائب المدفون الذي لا يتمكن صاحبه
من التصرف فيه اذا مضت عليه احوال ثم عاد زكاه لسنة استحبابا لدلالة بعض الاخبار عليه ومنها ما اذا قصد الفرار من الزكوة قبل الحول للاخبار
الدالة على رجحانها والله اعلم ومنها مال التجارة ورجحان الزكوة فيه هو المعروف بين الامة بل لا خلاف فيه عندنا كما عن المن فهو عليه الدليل لا اجل التسامح
مضافا الى الاخبار الغير العديدة الاتية اليها الاشارة وانما هو على الاستحباب على المشهور بين الاصحاب بل عن الناصريات والانتصار والغنية الاجماع عليه
للاصل والمستفيضة الناصة على حصر الوجوب في الاجناس التسعة وخصوص صحيحة زرارة الواردة في مخاصمة ابي ذر وعثمان وموثقة عبيد وابن بكير
وجماعة من اصحابنا وصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة زرارة وموثقة اسحق بن عمار بل في الاولين اشعار بان الحكم بعدم الوجوب حق مخفي ولا عمل الناس
على الوجوب خلافا للمحكي عن ظاهر الصدوقين فاوجباها وعن العماني نسبته الى طائفة من الشيعة وعن ف وط والنزهة والسرائر حكايته عن جماعة
من اصحابنا للروايات الغير العديدة جدا منها الواردة في مال اليتيم يتجر له وقد مرت الاشارة الى كثير منها في الباب الاول ومنها حسنة محمد وموثقة سماعة
والروايات الاربع لابي الربيع واسمعيل بن عبد الخالق وخالد بن الحجاج وابي بصير الاتية اكثرها واكثرها صحيحة او ظاهرة في الايجاب **والجواب**
عنها بالمعارضة مع ما مر فاما يجعل ما مر قرينة على الاستحباب او يبنى على التعارض فيجب اما الترجيح وهو للنافية لان الوجوب مذهب ابي حنيفة
والشافعي واحمد فاخباره محمولة على التقية كما يومي اليه ما تقدم من الصحيحة والموثقة ايضا او الرجوع الى الاصل وهو ايضا مع النفي فهو الحق **مسائل**

الاولى قالوا المراد بمال التجارة الذي يتعلق به الزكوة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند التملك والمراد بعقد المعاوضة مما
ما يقوم طرفاه بالمال ويعبر عنه بالمعاوضة المحضة فيخرج الصداق وعوض الخلع والصلح عن عوض الجنايات فلا زكوة فيما يملك بغير عقد كالارث و
الاحتطاب ونحوه وحيازة المباحات وان قصد به الاكتساب او بعقد غير معاوضة كالهبة او بعقد معاوضة لا بقصد الاكتساب بل مع الذهول او
بقصد القنية او الصدقة او نحوهما او بقصد الاكتساب لا عند التملك بل طرء ذلك القصد بعد التملك ويدل على اشتراط جميع هذه الشروط
مضافا الى الاجماع المحقق في اكثرها والمحكي في المع والمن على اشتراط الاكتساب عند التملك وفي ك وغيره نفي الخلاف عن اشتراط نية الاكتساب
الاصل السالم عن المعارض لاختصاص ادلة ثبوت الزكوة هنا بما يتضمن راس المال او ما يتجر به او ما عمل فيه ولا يصدق شيء من هذه الامور بدون

وحكم الاجناس الاربعة الزكوية حكمه فيما يستحب فيه

وفي زكوة الخيل وشرائطها

في بيان زكوة الحلي

في بيان زكوة مال التجارة

في بيان مال التجارة والمراد منه وبيان عقد المعاوضة

تحقق التجارة في المال ولا يتحقق هي ما لم يتحقق فيه معاوضة بقصد التجارة والى ذلك يشير قول صاحب خيرة حيث استدل على اشتراط عقد المعاوضة باختصاص الادلة بذلك وعدم شمولها لغيره بل يدل على الجميع ايضا مفهوم قوله في رواية موسى بن بكر وان كان اخوها يتجر به فعليه الزكوة فان الاتجار لا يتحقق بدون جميع الشروط المذكورة ولا يكفي فيه مجرد النية قطعا والى هذا يشير من استدل على اشتراط نية الاكتساب عند التملك بان التجارة عمل فلا يكفي فيه النية ويدل عليه قوله في صحيحة البجلي وان كان عمل به فعليها الزكوة وان لم يعمل به فاذا عمل وجبت الزكوة واما في نفي الاستدلال على اعتبار عقد المعاوضة برواية ابي الربيع في رجل اشترى متاعا فكسد عليه متاعه وقد كان زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان كان امسكه ليلتمس الفضل على راس المال فعليه الزكوة وحسنة محمد عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري به هل عليه زكوة او حتى يبيعه فقال ان كان امسكه ليلتمس الفضل على راس المال فعليه الزكوة وحسنة محمد عن رجل اشترى متاعا وكسد عليه وقد زكى ماله قبل ان يشتري المتاع متى يزكيه فقال ان كان امسك متاعه يبتغي به رأس ماله فليس عليه زكوة وان كان حبسه بعد ما يجد راس ماله فعليه الزكوة ما امسكه بعد راس المال فضعيف لان الجواب في الخبرين وقع على وفق السؤال فلا يدل على اختصاص الحكم بالمسئول عنه وعدم شموله لغيره وقد خالف في اشتراط مقارنة نية الاكتساب للتملك جماعة كالمحقق في المعتبر والشهيد في س والشهيد الثاني في جملة من كتبه والفاضل الهندي في شرح صاحب يق ونفى عنه البأس في ك فلو تملك او لا بقصد القنية ثم قصد به التجارة يتعلق به الزكوة نظرا الى ان المال باعداده للربح يصدق عليه انه مال تجارة فيتناوله الروايات وباطلاق الروايتين المذكورتين فانه لو اشترى اولا لا بنية التجارة ثم قصدها وحبسه بعدما تجد راس ماله يكون مصداقا للروايتين قال في المعتبر وقولهم التجارة عمل قلنا لا نسلم ان الزكاة يتعلق بالفعل الذي هو الابتياع بل لم لا يكفي اعداد السلعة لطلب الربح وذلك يتحقق بالنية وفيه انه ان اريد باعداد المال للربح تملكه بنية الربح فهو لا يفيده وان اريد قصد الاسترباح منه بعد تملكه بقصد اخر فلا نسلم كونه اعدادا للربح ولا يصدق عليه مال التجارة واما الروايتان فظاهرهما الاشتراء بقصد الاسترباح كما يشعر به قوله فكسد عليه واما ما ذكره اخيرا من منع تعلق الزكوة بسبب الفعل ففيه ان تعلقها خلاف الاصل فعليه الاثبات مع ان الاعداد للربح ليس الا تملكه له دون قصد الاسترباح **الثانية** يشترط في تعلق الزكوة بمال التجارة سوى ما مر من كونه مال تجارة ثلثة شروط **الاول** الحول بالمعنى السابق بالاجماع المحقق والمحكي وحسنة محمد ورواية الاولى عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليها الحول فليزكها والثانية كل ما عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول **الثاني** النصاب وهو نصاب احد النقدين بالاجماع المحقق والمحكي فيهما مضافا في الاول الى الاصل لان الثابت من الروايات ليس الا وجوب الزكاة في مال التجارة والزكوة لكونها اسما لمال معين شرعا فلا يعلم صدقها على المخرج من الاقل مما اجمع على ثبوت الزكاة فيه وفيهما الى رواية اسحق بن عمار وفيها وكل ما خلا الدراهم من ذهب او متاع فهو عرض مردود ذلك الى الدراهم في الزكوة والديات وهل يشترط في الزيادة على النصاب بلوغ النصاب الثاني المشهور نعم وهو الحق للاصل المذكور وعن ظ اطلاق التحرير عدم الاشتراط وعن الشهيد الثاني في حواشي القواعد عدم الوقوف على دليل يدل على اعتباره وهو الاصل المذكور كاف في الدلالة ويشترط بقاء النصاب طول الحول بالاجماع المحقق والمحكي عن المعتبر وكره وفي ك وهو الدليل عليه دون غيره من روايات اشتراط الحول لخلوها عن اشتراط وجوب النصاب تمام الحول **الثالث** بان يطلب منه براس المال او ازيد وهو لم يبعه التماس الفضل فلو نقص متاعه عن راس المال ولو قل فلا زكوة وان كان ثمنه اضعاف النصاب بالاجماعين والمستفيضة منها حسنة محمد ورواية الشامي المتقدمتين وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق وفيها ان كنت تربح فيه شيئا او تجد راس مالك فعليك فيه زكوة وان كنت انما تربص به لانك لا تجد الا وضيعة فليس عليك زكوة وموثقة سماعة يكون الرجل عنده المتاع موضوعا فيمكث عنده السنة والسنتين واكثر من ذلك قال ليس عليه زكوة حتى يبيعه الا ان يكون اعطي به راس ماله فيمنعه من ذلك التماس الفضل فاذا هو فعل ذلك وجب فيه الزكوة وان لم يكن اعطي به راس ماله فليس عليه زكوة حتى يبيعه وان حبسه ما حبسه فاذا هو باعه فانما هو عليه زكوة الاخيرتين من التزكية لسنة واحدة بعد البيع مع النقيصة فالمراد منها زكوة النقد اذا صار وباع ثمنه ذهبا او فضة وحال عليه الحول تزكيته لهذه السنة وقد يحمل على الاستحباب كما صرح به جمع من الاصحاب جمعا بين الادلة وهو ايضا محتمل وقالوا يشترط بقاء راس المال واما اشتراط ذلك طول الحول فلا **فروع ا** هل يشترط في زكوة مال التجارة بقاء السلعة طول الحول كما في المالية ام لا يشترط ذلك فيثبت الزكوة وان تبدلت الامتعة مع بلوغ القيمة النصاب الاول محكي عن الصدوق والمفيد والمحقق واختاره في ك وخيرة وبعض من تاخر عنهما وهو الحق لان المستفاد من حسنة محمد ورواية المتضمنتين لاشتراط الحول انه على شخص المال لانه معنى حولان الحول على المال المذكور في الحديث ويرجع اليه الضمير وسقوط الزكوة بدون ذلك ومع التبدل يكون الثانية غير الاولى فلا يكون فيه الزكوة اذ لم يحل عليه الحول ويدل عليه ايضا الاصل ويؤكده ظواهر النصوص سيما مثل حسنة محمد ورواية ابي الربيع المتضمنتين للامساك والحبس وصحيحة ابن عبد الخالق وموثقة سماعة المشتملتين على التربص والمكث وصحيحة الكرخي المشتملة على المنع من البيع وغيرها والثاني منقول عن الفاضل وولده وجمع ممن تاخر عنهما وعن كره والايضاح الاجماع عليه وللاطلاق بثبوت الزكوة في مال التجارة وما يعلم في رواية موسى بن بكر وصحيح البجلي ويجد الفضل المتقدمتين ورواية عمر بن ابي سقيه عن مال اليتيم قال لا زكوة عليه الا ان يعمل به والاجماع ممنوع والاطلاق بما مر مدفوع **ب** قد عرفت ان النصاب هنا نصاب النقدين بعني اذا بلغت قيمة المال هذا الحد وجبت الزكوة فيه فقيل انه يكفي بلوغ احدهما مطلقا وان لم يبلغ الاخر ذكره في

في بيان شرائط الزكوة في مال التجارة

بعدم

عمل ع

الزكوة ع

ان لا ينقص قيمة المتاع عن راس المال ع

يع وشا

كتاب الزكوة

يع وشا الصدق بلوغ النصاب معه وقيل هذا اذا كان راس المال اى الثمن الذى اشترى به المتاع عرضا والا فالمعتبر نصاب الثمن الذى اشترى به ذكره
الشهيد فى س ولك وابن فهد فى موجزه والمحقق الثانى وجد الفاضل فى رسالته وقيل على كون الثمن عروضا يقوم بالنقد الغالب ان كان وعين
البلوغ به والا فباى منهما شاء او بافلهما الصدق البلوغ وفى كلام بعضهم هنا اضطراب ولا دليل تاما على شئ منها وحيث كان الدليل على تعيين
النصاب الاجماع والاصل كما مر فلا زمه جعله اعلى الامور حيث انه لا دليل على وجوب الزكوة فى الاقل ويستفاد من كلام بعضهم اعتبار الاقل وهو
حسن ان ثبت المراد من الزكوة وانها اخراج جزء من المال مطلقا وفيه تامل لاحتمال كونها اخراج جزء من المال البالغ حدا معينا فتامل ج كما انه
يشترط بقاء النصاب وراس المال طول الحول كذلك يشترط بقاء ساير القيود المتقدمة الموجبة لصدق مال التجارة ايض طول الحول كذلك يشترط بقاء سائر القيود
المتقدمة الموجبة لصدق مال التجارة ايض طول الحول بالاجماع فلو نوى القنية فى اثناء الحول سقط الاستحباب ك لو كان بيده نصاب واشترى به فى
اثناء الحول متاعا للتجارة سقط حول الاول واستانف حول التجارة من حين الشراء وفاقا للفاضلين وجمع اخر لانقطاع حول الاول بتبدل المحل
واشتراط حول التجارة بكونه بعد عقد المعاوضة ولا فرق فى ذلك بين كون المال الاول النقدين ومال التجارة بناء على ما عرفت من اعتبار بقاء
السلعة طول الحول فى مال التجارة وعن ف وط بناء حول العرض على حول الاصل ان كان الاصل نقدا ووجهه ضعيف وعن كره البناء ان كان
الثمن مال تجارة والا استانف وهو مبنى على ما اختاره من عدم سقوط الاستحباب بالتقلب والتبدل فى الاثناء وقد مر ضعفه ه لو كان راس
المال اقل من النصاب استانف الحول عند بلوغه بلا خلاف بين الاصحاب ووجهه ظ ولبعض العامة هنا خلاف **الثالثة** زكوة مال التجارة يتعلق
بالقيمة لا بالعين عند الشيخ ومن تبعه ومنهم المحقق فى يع والفاضل فى شا والمن بل ظاهر المن يشعر بعدم الخلاف فيه عندنا وفى بق الظ انه المش و
استدل له بوجه اعتبارى ضعيف غايته ورواية قاصرة الدلالة جدا وعن كره الميل الى التعلق بالعين وجعله فى المع انسب بالمذهب واستحسنه فى
ك وهو الحق لاصل الاشتغال ولقوله فى صحيحة ابن عبد الخالق فعليك فيه زكوة وفى رواية محمد كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة وفى موثقة
سماعة فاذا حصل ذلك وجبت فيه الزكوة دلت على التعلق بالعين لمكان لفظة فى على ما مر فى مسئلة تعلق الزكوة بالعين ويظهر الفائدة فى جواز بيع
السلعة بعد الحول وقبل اخراج الزكوة او ضمانها على القول بوجوب هذه الزكاة فيما اذا زادت القيمة بعد الحول وغير ذلك **الرابعة** لو اتجر بالمال
الزكوى وملك نصابا بامنه للتجارة كاربعين شاة وحال عليه الحول مع قصد التجارة فالمش كما صرح به الفاضل قدس سره وصاحب الحدائق بل
المدعى عليه الاجماع وسقوط احد الزكوتين وهو زكوة التجارة ووجوب المالية اما سقوط احدهما فبالاجماع ذكره فى المع والمن وكره ولرواية فى
حسنة زرارة لا يزكى المال من وجهين فى عام واحد واما ان الساقط زكوة التجارة فلانتفاء الدليل على ثبوت زكوة التجارة مضافا على القول
باستحبابها الى وجوب تقديم الواجب على المستحب وعلى القول باستحبابها الى وجوه اخر ذكرها الشيخ ولكنها ضعيفة جدا **اقول** اما سقوط احدهما فان
ثبت الاجماع فيه والا فلا دليل عليه لان قوله لا يزكى فى الحسنة مجاز فى الانشاء ومجازه يمكن ان يكون عدم الوجوب اى لا يجب فى عام واحد زكوة مال
من وجهين فلا ينافى استحبابها من وجه ووجوبها من اخر ولذا قيل بثبوت الزكوتين هذه وجوبا وهذه استحبابا نقله فى يع وغيره وهو متجه جدا
ثم على السقوط فما ذكروه لاسقاط التجارة ضعيف اما انتفاء الدليل على الثبوت فلكفاية قوله فى رواية محمد كل ما عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال
عليه الحول وقوله وفى صحيحة الكرخى ما كان من تجارة فى يدك فيها فضل ليس يمنعك الا انتظار فضل على فضلك فزكه واما تقديم الواجب على المستحب
فلان ذلك انما هو على فرض ثبوت الواجب على وجوبه ونحن اذا قلنا بعدم اجتماع الزكوتين وسقوط احدهما فيحتمل سقوط الواجب ولذا ذهب بعضهم الى
تخيير المالك فى اخراج ايهما شاء وهو جيد على القول بعدم اجتماعهما هذا ثم لا يخفى ان على المشهور من بقاء زكوة المالية فقط ينبغى التقييد بما اذا لم يزد
على النصاب بقدر نصاب التجارة فلو كانت عنده مائة شاة وبلغ خمسين منها قيمة النصاب للتجارة اتجه القول بالزكوتين احدهما الاربعين شاة و
الاخرى للزايد عليها لانه لا يكون الزكاتان حينئذ لمال الا ان يقال ان المالية لمجموع النصاب والعفو دون النصاب خاصة واعلم ايض انه لو كان المال بقدر
كل من النصابين فان تقدم حول المالية سقط الزكوة للتجارة قطعا لنقصان النصاب قبل الحول وان تقدم حول التجارة لم يسقط المالية لان زكوة
التجارة وان تعلقت بالعين الا انه ليس تعلق استحقاق وانتقال ملك بل اولوية اخراج فان اخرج قبل حول المالية سقطت المالية والا كان
كما اذا حال الحولان معا **الخامسة** لو عاوض النصاب الزكوى فى اثناء الحول للتجارة بمثلها كاربعين سائمة باربعين سائمة سقط وجوب
المالية والتجارة واستانف الحول من حين المعاوضة اما سقوط المالية فلانقطاع الحول بالنسبة اليها واما سقوط التجارة فلتبدل العين و
خالف الشيخ فى الاول والفاضل فى الثانى وخلاف الاول مبنى على ما ذهب اليه من عدم سقوط الزكوة بالتبديل بالجنس والثانى على ما ذهب
اليه من عدم اشتراط بقاء السلعة طول الحول وتقدم الكلام معهما فيهما **السادسة** اذا دفع انسان مالا الى غيره قراضا على النصف مثلا
فظهر فيه ربح كانت زكوة الاصل على المالك اذا بلغ النصاب واجتمعت فيه الشرايط وكذا حصته من الربح بعد اعتبار ما يجب اعتباره من النصاب
والحول واما حصة العامل فان قلنا انه يملكها بالظهور وجب زكوتها عليه اذا بلغت النصاب وحال عليها الحول من حين الملك وكان متمكنا من التصرف
فيها ولو بالتمكن من القسمة وان قلنا انه لا يملكها الا بالقسمة فلا زكوة عليه قبلها لانتفاء الملك والاظهر سقوط زكوة هذه الحصة عن المالك
ايض على هذا التقدير لانها مترددة بين ان يسلم فيكون للعامل او يتلف فلا يكون له ولا للمالك وان قلنا انه لا يملك

القيود ع

او بالعين يتعلق بالقيمة مال التجارة هل فى بيان ان زكوة

جد ع

عند تحقق شرائط وجوب المالية كما لا يخفى على الناظر فى النصوص التى هى مستند زكوة التجارة ع

عموم ع

التجارة والمالية و سقط وجوب التجارة فى اثناء الحول الزكوى بمثله النصاب فى بيان انه لو عاوض

النصاب

الحصة وانما يستحق اجرة المثل فالزكوة كلها على المالك لان الاجرة دين والدين لا يمنع الزكوة والله سبحانه هو الموفق للسداد والرشاده

السابعة الدين لا يمنع من تعلق الزكوة بالنصاب المتجر به اجماعا كما صرح به غير واحد وان لم يكن للمديون مال سواه لان متعلق الدين الذمة ومتعلق زكاة التجارة العين وللعمومات والاطلاقات السالمة عن المخصص والمقيد **تتميم** لا تستحب الزكوة فى المساكن ولا فى الثياب ولا الالات وامتعة القنية بالاجماع والاصل واخبار حصر الزكوة فى الاصناف التسعة والله يعلم

الباب الرابع فى مصرف الزكوة وصرفها

وما يتعلق بها وتفصيل الكلام فى ذلك المقام يستدعى رسم فصول

الفصل الاول فى اصناف المستحقين

وهى ثمانية بنص القران و اجماع المسلمين **الصنف الاول والثانى** الفقراء والمساكين وهما وان كانا متغايرين معنى على الاظهر الاشهر لغة وفتوى المنصوص عليه فى الصحيح والحسن ومقتضاهما كون المسكين اسوء حالا من الفقير الا انه لما انعقد الاجماع على عدم وجوب بسط الزكوة على الاصناف واستحقاقهما الزكوة لا ثمرة فى تحقيق ذلك فى هذا المقام وانما المهم بيان الوصف الجامع بين الصنفين فى استحقاقهما الزكوة وساير شرايطهما ونحن نذكرهما فى مسائل **الاولى** قد وقع الخلاف فى الوصف الجامع بين الصنفين فى استحقاقهما الزكوة على ثلثة اقوال **الاول** ان لا يملك نصابا يجب فيه الزكوة او قيمته وهو منقول عن ف ولم اجده فى باب الزكوة منه ونقل عند الحلى غيره كما ياتى نعم قال فيه يجب زكوة الفطرة على من ملك نصاب الزكوة او قيمته ولعله منشاء النقل حيث انه لا يجب الفطرة على الفقير ونقل فى ط هذا القول عن بعض اصحابنا وكذا فى السرائر **الثانى** ان لا يملك ما يكون قدر كفايته لمؤنة طول سنته ذهب اليه الاكثر كما صرح به فى ضه وغيرها **الثالث** ان لا يكون قادرا على كفايته وكفاية من يلزمه كفايته على الدوام اختاره فى ط فان اريد بالدوام السنة كما فى لف يرجع الى القول الثانى وان اريد ما يحصل به الكفاية عادة من فايدة ضيعة او ربح مال التجارة كما قيل يرجع ايضا اليه على بعض وجوهه الاتية حيث ان من ملك ما يكفى غلته وربحه مؤنة سنته يصدق عليه انه يملك ما يحصل به الكفاية عادة وان جعل الدوام قيدا للقول يلزمه كما احتمل يكون مدفا الكفاية مجمله ويكون موافقا القول من اعتبر عدم الكفاية بالاطلاق والظ انه ايض يرجع الى الثانى باحد وجوهه ومنه يظهر ان فى المسئلة قولين الحق هو الثانى لا لما قيل من صدق الفقير والاحتياج عرفا مع عدم تملك ما يكفيه لسنته وعدم صدقه مع تملكه لانى لا افهم تفاوتا الصدق عرفا بين مالك كفاية السنة واحد عشر شهرا ولا للمروى فى عه يحرم الزكوة على من عنده قوت السنة ويجب الفطرة على من عنده قوت السنة لعدم دلالته فيه الا بمفهوم وصف ضعيف بل للاجماع حيث ان المخالف فيه شاذ جدا غير قادح فى حكم الحدس بالاجماع وحسنة ابى بصير ياخذ الزكوة صاحب السبعمائة اذا لم يجد غيره قلت فان صاحب السبعمائة يجب عليه الزكوة فقال زكوته صدقة على عياله ولا ياخذها الا ان يكون اذا اعتمد على السبعمائة انفذها فى اقل من سنة فهذا ياخذها ولا تحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما يجب فيه الزكوة ان ياخذ الزكوة والمروى فى العلل عن السائل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسئل وان يعطى شيئا من قبل ان يسال ايحل له ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته من الزكوة لانها انما هى من سنة الى سنة ويدل عليه ايض النصوص الاتية الدالة على جواز اخذ الزكوة لمن له ثلثمائة درهم او اربعمائة درهم او مائتا درهم او سبعمائة او دار غلة اذا كانت قاصرة عن الاستنماء بقدر الكفاية فان الظ المتبادر من الكفاية فيها الكفاية طول السنة بل الظ ان الكفاية المطلقة يستلزم كفاية السنة اذ لا يكفيها ليس بقدر الكفاية لاحتياجه فى بعض هذا مع انها صريحة فى جواز اخذ الزكوة لمن عنده نصاب فيبطل بها القول الاول فيتعين الثانى لانتفاء الثالث كما صرح به جماعة من الاصحاب منهم صاحب التنقيح ومن ذلك يظهر وجه لصحة الاستدلال برواية عمر المتقدمة حيث دلت على حرمة الزكوة على من عنده قوت سنة ولو كان اقل من النصاب فيبطل بها القول الاول فيتعين الثانى ودليل الاول رواية عامية قاصرة دلالة او استبعاد ضعيف واما ما ورد فى موثقة زرارة لا يحل لمن كانت عنده اربعون درهما يحول عليها الحول عنده ان ياخذها وان اخذها اخذها حراما وفى رواية الغرر فى ان الصدقة لا تحل الا لذى دين موجع او غرم مصقع او فقر مدقع فلا ينافيان ما ذكرناه لعدم معلومية مرجع الضمير فى ان ياخذها فى الاولى وجواز كون الفقر المدقع فى الثانية عدم كفاية السنة مع ان الاولى مخالفة للاجماع القطعى لو كانت فى الزكوة ومواضعة لبعض العامة او محمولة على عدم احتياجه كما يفهم من حولان الحول على دراهمه **الثانية** قد عرفت ان المعتبر فى الفقر هو عدم تملك قدر كفاية السنة من الاموال فهل المعتبر عدم تملك قدر الكفاية من الربح والنماء والفايدة فلا اعتبار بكفاية راس المال او الضيعة او عدم تملكه من اصل الاموال الحق هو الاول وفاقا للمشهور كما صرح به جماعة منهم ضه بل قيل بلا خلاف اجده ونسبه فى تق الى الشيخ والحلى والفاضلين وعامة المتاخرين وقيل بالثانى نقله فى ضه ولكن قال الهندى فى شرحه ولم اظفر بقايله **اقول** ويحتمله كلام جماعة بل نفهم من خيره انه مذهب الحلى والفاضلين وجمهور المتاخرين ولكنه خلاف الظ من اكثر كلماتهم حيث ان الاول صرح بجواز اخذ الزكوة لمن كان له دار لا يكفيه غلته وصرح ايض فى فع وكره وتى تس وضه بجواز اخذها لمن كان له مال يتعيش به او ضيعة يستغلها اذا كان بحيث يعجز عن استنماء الكفاية وان كان بحيث يكفى راس المال او ثمن الضيعة لكفاية السنة لنا المستفيضة من الاخبار كصحيحة معوية بن وهب عن الرجل يكون له ثلثمائة درهم او اربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها ايكب فياكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها وموثقة سماعة عن الزكوة هل يصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه لنفسه وعياله فان لم يكن الغلة يكفيه لنفسه وعياله فى طعامهم

فى بيان اصناف المستحقين للزكوة وهى ثمانية

او غلة ضيعة

الاولى

وكونهم

وكسوتهم وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة فان كانت غلتها يكفيهم فلا والاخرى وفي اخرها واما صاحب الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه انشاء الله دلت بمفهوم الشرط على الحرمة اذا لم يصب منها ما يكفيه ورواية هرون بن حمزة الرجل يكون له ثلثمائة درهم في بضاعة وله عيال فان اقبل عليها اكلها عياله ولم يكتفوا بربحها قال فلينظر ما يستفضل منها فيأكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله ورواية ابي بصير من رجل من اصحابنا له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير اله ان يأخذ من الزكوة فقال يا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قال قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة الحديث ولعل تقدير الفاضل عن القوت بنصف القوت باعتبار انه متى فضل هذا المقدار فانه يكفي للقيام بكسوتهم وسائر ضروريّاتهم فلا يجوز اخذ الزكوة وان كان اقل من ذلك فلا يقوم بمؤنة السنة ورواية عبد العزيز وفيها له دار تسوى اربعة آلاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان يأخذ من الزكوة قال نعم وله هذه العروض فقال يا ابا محمد فتامرني ان امره ببيع داره وهي عزه ومسقط راسه او ببيع جاريته التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع غلامه او جمله وهو معيشته وقوته بل يأخذ الزكوة فهي له حلال ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جمله ولا يضر اختصاص بعض تلك الاخبار بثلثمائة او اربع مائة او ثمان مائة او الدار لعدم القول بالفصل قطعا حجة القول الثاني صدق تملك ما يفي بمؤنة السنة مع وفاء الاصل وفيه ان المصرّح في الاخبار المذكورة المجبرة بالشهرة لزوم تملك ما يفي بمؤنة لا اصله ثم اذا عرفت ان المعتبر في الفقر والغنا عدم كفاية الربح والنماء ولا اعتبار براس المال والعقار ولا يجب عليه الانفاق من الاصل فهل هو اذا اتخذ الاصل بضاعة ومستغلا ليشغل اي يتجر به ويسترجم ويشتغل عنه فضلا فيكون الفقير من لا يملك من الاموال التي يستنميها كالدراهم التي يتجر بها لاجل معاشه او العقار التي يشتغلها او نحو ذلك ما يكفي ربحها ونماؤها المؤنة سنته واما ما لم يكن كذلك اي لا يتجر به ولا يسترجمها فالمعتبر قصور اصل الاموال منفردة او منضمة مع نماء ما يستنميها او يكفي صدق الفقر وعدم وجوب انفاق الاصل عدم كفاية النماء والربح على فرض الاستنماء والاسترباح حتى انه لو كان له من الاموال ما يكفي لمؤنة سنته ولم يسترجمها ولم يشتغلها جاز له اخذ الزكوة اذا كانت بقدر لو استنماها لم يكفه نماؤها الاول للذخيرة ويتوقف بل الجمع من يعتبر الربح والنماء اذ الظاهر منهم ارادة الاستنماء الفعلي كما يشعر به قولهم يتعيش به او يشتغلها او يتجر به نعم يظهر من الكتابين المذكورين ان مراد القائلين باعتبار النماء اعتباره مطلقا حيث ان بعد ذكرهما القول باعتبار النماء دون الاصل اختار التفصيل باعتبار النماء فيما يستنميه والاصل فيما لا يستنميه وكيف كان فالحق هو الاول اما جواز اخذ الزكوة مع استنماء ما يصلح له وعدم وفاء النماء بمؤنة السنة فلجميع الاخبار المتقدمة واما عدم جواز الاخذ مع وفاء اصل ماله الذي لا يستنميه ولا يشتغله منفردا او منضما مع نماء ما يستنميه فلرواية عد وحسنة ابي بصير المتقدمتين وعدم صدق الفقير عرفا واختصاص اخبار النماء بما اذا كان يستنمي المال دون ما لا يستنميه **الثالثة** ويشترط في صدق الفقير ايضا عدم قدرته على تكسب المؤنة بصنعة او غيرها فلو قدر عليه لم يجز له اخذ الزكوة على الاظهر الاشهر بل عن ف والناصريات الاجماع عليه لحسنة زرارة ان الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزهوا عنها وموثقة سماعة الثانية ولصدق الغني وعدم صدق الفقير مع ذلك ولا ينافيه قوله في حسنة ابي بصير المتقدمة ولا يحل الزكوة لمن كان محترفا وعنده ما يجب فيه الزكوة ان يأخذ الزكوة حيث ضم مع الاحتراف تملك النصاب لعدم دلالتها على الحلية للمحترف الذي لا يملك النصاب الا بمفهوم الوصف وهو ضعيف وحكي في ف عن بعض اصحابنا جواز دفع الزكوة الى المكتسب من غير اشتراط قصور كسبه واستدل له بصدق عدم تملك الكفاية من الاموال ويجاب عنه بعدم كفاية ذلك في جواز الاخذ بل يشترط عدم الاحتراف ايضا لما مر ولو قصرت الحرفة والتكسب عن تمام مؤنة السنة جاز له اخذ الزكوة لا بلا خلاف فيه يعلم بل في كره انه موضع وفاق بين العلماء لصدق الفقير مع ذلك ولمفهوم الشرط في موثقة سماعة المذكورة بل يدل عليه صحيحة ابن وهب وروايتا ابي بصير المتقدمتين وبها يقيد اطلاق حسنة زرارة **فروع** المعتبر في الحرفة والصنعة ما كان لايقا بحال الشخص عادة فلو لم يكن كذلك لم يكلف بالحرفة ويجوز له اخذ الزكوة فلا يكلف الشريف بمثل الاحتطاب والاحتشاش لكونه عسرا ومشقة فيعارض ادلة نفيهما اطلاقات حرمة الصدقة على المحترف والترجيح مع الاول لموافقة الكتاب والسنة مع انه لولا الترجيح لكان المرجع الى اطلاقات من لا يملك مؤنة السنة ومنه يعلم حكم المحترف اللايق به اذا كان فيه مشقة وعسر عليه لمرض او كبر او ضعف ونحوها **ب** يشترط في مزاحمة الحرفة لاخذ الزكوة من امكان احترافه علم الحرفة ولم يمكن له اشتغاله لفقد الة او عدم طالبها او نحو ذلك يأخذ الزكوة لمفهوم الموثقة بل مدلول الصحيحة **ج** والروايات من لم يكن له حرفة ولكن يقدر على تعلمها من غير عسر فلا شك في جواز اخذه الزكوة ما لم يتعلمها لعدم صدق المحترف فهل يجب عليه التعلم والامتناع من الزكوة بعده الظاهر لا للاصل وعدم الدليل على الوجوب **د** لو اشتغل عن التكسب بطلب العلم المانع عن الكسب فان كان العلم مما يجب تعلمه عينا او كفاية بشرط عدم قيام الغير به فلا شك في جواز اخذ الزكوة لانه مانع عن التكسب وقد عرفت جواز الاخذ مع المانع وان كان مما لا يجب تعلمه ولا يستحب كالرياضيات والفلسفة وكثير من الكلاميات والسير والعروض والادبية لمن لا يريد التفقه في الدين فلا شك في عدم جواز اخذ الزكوة له لصدق المحترف وعدم الدليل على التخصيص وان كان يستحب كالتفقه في الدين تقليدا او اجتهادا فظاهر جماعة عدم جواز الاخذ وهو ظاهر حواشي القواعد للشهيد الثاني وعن التحرير والمنتهى وس وتن وضه ولك وحواشي النافع للشهيد الثاني والمهذب جوازه وهو الاقرب للامر به ولو استحبابا بالمستلزم

علم

عليه نفقتهم عياله والنوا ما يكفي بمؤنة في بيان تملك

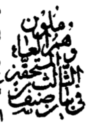
او غيرها تكسب المؤنة بصنعة وعدم قدرته على في بيان معنى الفقر

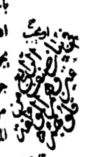
الشخص بحال الصنعة اللائقة في بيان الحرفة

فلوم



لطلب ترك الحرفة المستلزم لجواز اخذ الزكوة وكذا مقدمات ما علم النفقة اذا تعلمه من باب مقدمته ولو امكنه الجمع بين التعلم والاحتراف لم يجز الاخذ
هـ لو ترك المحترف حرفته يوما عمدا فهل يجوز له اخذ الزكوة لليلته اذا لم يمكن له الاحتراف فيها وكذا لو كانت حرفته في وقت معين ويصيب فيه ما
يكون السنة فتركها في ذلك الوقت عمدا فيه اشكال والذى يقوى في نفسى عدم الجواز لصدق المحترف وعدم معلومية صدق الفقير الرابعة
الظاهر عدم الخلاف في ان دار السكنى والخادم والمركب وثياب التجمل لا يمنع من اخذ الزكوة ولا يعد من الاموال وفي كره لا نعلم فيه خلافا ويدل عليه في
الاولين رواية عبد العزيز المتقدمة وابن اذينة عن الرجل له دار او خادم او عبد يقبل الزكوة قال نعم ان الدار والخادم ليسا بمال وابن يسار يحل
الزكوة لصاحب الدار والخادم لان ابا عبد الله عم لم يكن يرى الدار والخادم شيئا وفي الثلثة الاولى المروى صحيحا عن كتاب على بن جعفر المنجبر بالشهرة
عن الزكوة ايعطاها من له الدابة قال نعم ومن له الدار والعبد فان الدار ليس بعد بمال وفي الاربعة اذا كان ممن يجرى العادة في مثله في الخادم و
المركب وثياب التجمل التعليل المذكور في رواية عبد العزيز بقوله وهو عزه وبقوله ويصون وجهه واذا كان ممن يحتاج الى الاربعة قوله في موثقة
سماعة المتقدمة فان لم يكن الغلة يكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم الخ وفي الاخرى وهو يصيب منها ما يكفيه ويظهر مما ذكر
استثناء كل ما يتوقف بقاء عزه وحفظ شرفه عليه او يحتاج اليه من الالات وكتب العلم وادوات الصناعة ويظهر منه ايضا استثناء اثمان هذه
الاشياء الفاقد اعيانها او استثناء المتعدد منها مع اقتضاء العادة او مسيس الحاجة ويجب مراعاة العادة في الكيفية فيستثنى اللائق بحاله عادة
والاطلاق النص في الثلثة الاولى وان اقتضى عموم الحكم فيها وشموله لما اذا زادت عن حاجته بحيث يكفيه قيمة الزيادة لمؤنة السنة وامكنه بيعها
منفردة الا ان حملها على المتعارف يقتضى تقييدها بغير هذه الصورة مع عدم صدق الفقير وصدق ملك مؤنة السنة في مثلها بلا شبهة فيجب بيع
الزيادة نعم لو كانت حاجته يندفع باقل منها قيمة وكانت الزيادة في مجرد القيمة صرح جماعة بعدم تكليفه ببيعها وشراء الادون منها قيمة للاطلاق
مع ما في تكليفه بذلك من العسر والمشقة والتحقيق انه ان كانت الزيادة في القيمة بحيث يخرجه عن مصداق الفقير عرفا او يخرجها عن مناسبة حاله
كثيرا بحيث لا ينصرف اليه الاطلاقات عرفا لا يجوز له اخذ الزكوة والا جاز الصنف الثالث العاملون عليها وهم جباة الصدقة والسعاة في
اخذها وجمعها وحفظها وضبطها حتى تؤدوها الى من يقسمها كما في المروى في تفسير على المنجبر بالفتاوى ومقتضى المعنى اللغوى ولا خلاف بين
العلماء في استحقاقهم الزكوة كما عن ط وغيره بل عن المن وفي ك وغيرهما الاجماع عليه بلا شبهة في اجماعيته فهي الحجة عليه مضافة الى الاية الشريفة و
الاخبار كصحيحة محمد وموثقة سماعة والمروى في تفسير على ولا يجوز ان يكونوا هاشميين كما صرح به في صحيحة العيص الا ان يكونوا عاملين على صدقات
مثلهم ولا يعتبر فيهم الفقر بلا خلاف كما في خيره بل بالاتفاق كما عن ف للتفصيل في الاية والاخبار القاطع للشركة وللاطلاق وعدم انحصار جهة
الاستحقاق للزكوة في الفقر ولا الحرية على الاظهر للاصل ويعتبر الايمان والعدالة كما ياتى ثم انه لا ينبغى لنا التكلم في حكم زمان الحضور وفي وجوب نصب
العامل او جوازه واما زمان الغيبة فعلى القول بوجوب دفع الزكوة الى النائب العام يجوز له نصب العامل وتشريكه للفقراء بل قد يجب كذا على القول
باستحبابه لو ادفعها ملاكها الى النائب واحتاج الحفظ والتقسيم الى عامل واما على غير ذلك فان علم النائب بتقصير في اداء الزكوة او في التقسيم بين
اهلها جاز له نصب العامل من باب الامر بالمعروف والاعانة على البر بل قد يجب ويجعل له نصيبا من الزكوة بل يجوز ذلك لاحاد المؤمنين ايضا بل
يجوز للشخص على ذلك عمله بنفسه واخذ اجرة عمله من الزكوة ولما بدون العلم بذلك ففي جواز نصب العامل وتشريكه في الزكوة اشكال ولا يبعد
جوازه للنائب العام او عدول المؤمنين سيما اذا كان فيه نوع مصلحة للاصل وتشريكه للاطلاق ولا تقدير لنصيب العاملين بل ان كان منصوبا
من الامام فيقدر لهم ما يراه كما في حسنة الحلبى والا فيقدر اجرة مثل عملهم كما عن ط الا انه المتبادر من تعليق شئ على العمل الصنف الرابع
المؤلفة قلوبهم ولا خلاف بين العلماء في ان لهم سهما من الزكوة والاجماع عليه منقول مستفيضا بل محقق قطعا فهو الحجة فيه مضافا الى الكتاب العزيز
والاخبار المستفيضة وانما الخلاف في مقامين الاول في تعيين المؤلفة هل هم من الكفار خاصة او المسلمين كذلك او يشملهما جميعا على كل تقدير
فالجهة تأليفهم الموجبة لتشريكها الفقراء والثانى في ان التأليف هل يختص بزمان اولا اما الاول فعن ط اختصاصهم بالكفار الذى يستمالون
للجهاد بالصدقات وهو المحكى عن ف والاقتصاد والمصباح وابن حمزة وفي الشرايع ونسبه في كتب الشهيد بل في تق انه المشهور بل ظاهر الاول و
صريح الثانى الاجماع عليه وعن المفيد كما في السرائر والمع وكره والمن وغيرها انهم مسلمون ومشركون وهو المحكى عن الحلى ولف وعدة والتبصرة
وفي ضع وغلطه في ط عن الشافعي وانه جعل المشركين منهم صنفين والمسلمين اربعة اصناف وفي الكافي اختصاصهم بالمنافقين الذين يظهرون الدين
باللسان ويعينون المسلمين بايديهم دليل الاختصاص بالكفار حسنة زرارة ومحمد وفيها بعد السؤال عن قوله سبحانه انما الصدقات الخ ان الامام
يعطى هؤلاء جميعا لانهم يقرون له بالطاعة الى ان قال وانما يعطى من لا يعرف فلم يرغب في الدين فثبت عليه الى ان قال سهم المؤلفة قلوبهم وسهم
الرقاب عام والباقى خاص الحديث فان في قوله لم يرغب في الدين دلالة على خروجه عن الدين فيكون كافرا والمروى في تفسير على والمؤلفة قلوبهم
ان محمدا رسول الله صلعم كان رسول الله يتألفهم ويعلمهم ويعرفهم كيما يعرفوا فجعل لهم نصيبا في الصدقات لكى يعرفوا ويرغبوا وان في المراد من
المؤلفة قلوبهم احتمالا لا يجب الاقتصار على موضع الاجماع وهم الكفار ويضعف الاول بان الرغبة لا يقتضى الخروج مع ان في قوله فثبت دلالة على
الدخول وفي قولهم سهم المؤلفة عام بصريح شمول المسلمين ايضا والثانى بعدم صراحته في الكفار لان من المظهرين للاسلام ايضا من لم يدخل





المعرفة

كتاب الزكوة

المعرفة قلوبهم بل في التقييد بقوله قلوبهم اشعار باظهارهم الاسلام بل في قوله ويعلمهم والثالث بانه لو لم يجعل المنافقين من المسلمين بل ثبت الاجماع في الكفار ودليل التعميم عموم كونهم مؤلفة وقوله وسهم المؤلفة عام في الحسنة المتقدمة والتعليل المذكور فيها بقوله لرغب في الدين وفي الرواية الاتية بقوله لكي يحسن اسلامهم ويضعف الاول بتخصيص العموم بما ياتي والثاني بان الظاهر ان المراد بقوله عام بالنسبة الى من يعرف الامامة ممن لا يعرفها كما يظهر من باقي الحديث فلا دلالة له فيه على شمول الكفار واما عموم التعليل فلو سلم يجب التخصيص بما ياتي ودليل الاسكافي المروي في تفسير علي بن ابراهيم المتقدم وحسنة زرارة عن قول الله تع والمؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله وشهدوا ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به محمد رسول الله فامر الله نبيه ان يتالفهم بالمال والعطاء لكي يحسن اسلامهم ويثبتوا على دينهم واقروا فان رسول الله صلعم يوم حنين تالف رؤساء العرب من قريش ومضر منهم ابو سفيان بن حرب وعيينة بن حصين الحديث ورواية والمؤلفة قلوبهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم يدخل المعرفة قلوبهم ان محمدا رسول الله صلعم الحديث ونحوها مرسلة موسى بن بكر ومقتضى هذه النصوص انهم قوم مسلمون قد اقروا بالاسلام ودخلوا فيه لكنه لم يستقر في قلوبهم ولم يثبت ثبوتا راسخا فامر الله تع نبيه بتالفهم بالمال لكي يقوى عزمهم وتشتد قلوبهم على البقاء على هذا الدين وهؤلاء هم المنافقون كما يدل عليه عدة ابو سفيان وعيينة المصرح في الروايات بنفاقهم ولا معارض لهذه الاخبار سوى بعض ما ظن من العمومات الواجب تخصيصها وعدا ما توهم من الاجماع على دخول الكفار وهو غير ثابت فهذا القول هو الاظهر كما اختاره صاحب الحدائق ثم مقتضى تلك الاخبار ان التاليف انما هو لاجل البقاء على الدين والثبات عليه لا لما ذكروه من الجهاد واما الثاني فعن الصدوق اختصاصه بزمان النبي وعن الشيخ بزمان حضور الامام وظاهر المع والمن بقائه في جميع الازمان ومقتضى الاستصحاب وعموم الاية وظاهر الاخبار المذكورة الاخر وحيث لا يجب بسط الزكوة على الاصناف الثمانية ويجوز اعطاء الزكوة لجميع الفرق المذكورة المختلف فيها في جميع الازمان من سهم في سبيل الله فلا ثمرة مهمة في بسط الكلام في المقام **الصنف الخامس** في الرقاب بالاجماع والكتاب والسنة المستفيضة كما ياتي والمراد بهم ثلث طوايف الاولى المكاتبون بلا خلاف فيه بين العلماء كما عن صريح المبسوط والسرائر والغنية بل بالاجماع كما عن ظاهر المن والتذكرة ومرسلة ابي اسحق عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عنه من مال الصدقة ان الله تع يقول في كتابه وفي الرقاب ثم صريح الاكثر انه يشترط في اعطاء المكاتب من هذا السهم ان لا يكون معه ما يصرفه في كتابته وظ بعض اطلاقات هؤلاء جواز الاعطاء وان قدر على تحصيل مال الكتابة بالتكسب اذا لم يكن معه واعتبر الشهيد قصور كسبه عن مال الكتابة والحق اشتراط العجز عن الاداء مطلقا ولو بالتكسب لا للمرسلة لان العجز فيها وارد في السؤال بل للاصل وعدم المجوز والاستدلال على الجواز بعموم الاية المستدل به في ذيل المرسلة يرد بان المراد بقوله في الرقاب غير معلوم لاجماله جدا فيقتصر فيه على القدر المعلوم من الرواية وليس هو الا مورد السؤال ويجوز الدفع الى السيد باذن المكاتب وبدون اذنه والى المكاتب باذن السيد لاطلاق الرواية ولا يتوقف على حلول النجم على الاشهر الاظهر للاصل **الثانية** المملوك يشترى ويعتق باحد الشرطين اما كونه تحت شدة وضر او عدم وجدان المزكي مستحقا اخر للزكوة وعلى جواز الاول الاجماع في ظ طوف والاقتصاد والسرائر والغنية والمن وكره وعلى الثاني في ظ المع والمن ويدل على الاول رواية ابي بصير المنجبرة بالعمل عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشترى منها نسمة ويعتقها قال اذن تظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فليشتره ويعتقه وعلى الثاني موثقة عبيد عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريد فاشتراه بتلك الالف التي اخرجها من زكوته فاعتقها هل يجوز له ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت فانه لما ان اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بما لهم وهل يجوز الشراء والعتق بدون الشرطين من سهم الرقاب المحكي عن ظاهر المفيد والانتصار والمع والسرائر وعدة حواشي القواعد والارشاد ونع للشهيد الثاني وصريح الايضاح والكنز والك نعم وجمع من متاخري المتاخرين نعم لعموم الاية وللصحيح المروي في العلل مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال فقال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشتري بسهمهم وصحيحة ابي محمد الوابشي عن رجل اشترى اباه من الزكوة زكوة ماله قال اشترى خير رقبة لا باس بذلك وعن كثير من الاصحاب لا وهو الاظهر لرواية ابي بصير المتقدمة المصرحة بالاشتراط وهي اخص من تلك الاخبار فيجب تخصيصها بها كما يخصص عموم الاية ايضا لو سلم الا انه كما ذكرنا في المؤلفة قلوبهم لا ثمرة في تحقيق ذلك ايضا بعد عدم وجوب البسط ودخول جميع ذلك في سبيل الله بل لولا تصريح الاصحاب لم يكن دليل تام على دخول المكاتب في الرقاب وجميع ممن لم يجوز الشراء والعتق الا مع احد الشرطين جوزه بدونهما من سهم سبيل الله استنادا الى الروايتين مع ان جميع الروايات المذكورة لغير المكاتب مطلقة فاما يحمل الجميع على سهم الرقاب او الجميع على سهم سبيل الله ولعل الفارق تصريح العلماء **الثالثة** من وجب عليه كفارة ولم يجد ما يعتق نظ المرط ولف وكره وصريح نع ويتحقق جواز العتق عنه من الزكوة لما رواه في ظ مرسلا ان من وجب عليه عتق رقبة في كفارة ولا يقدر على ذلك جاز ان يعتق عنه وفي تفسير علي عن العالم وفي الرقاب قوم لزمهم كفارات في قتل الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله لهم سهما في الصدقات ليكفر عنهم وظاهره

باب في المستحقين وهم الرقاب في الصنف الخامس

في بيان انه يجوز ان يجعل العتق من الزكوة

مكث

اعم من العتق وغيره وان قيل بتفسيره للرقاب يعطى تخصيصه بالعتق لكن يخدشه ان فك رقبة المكفر عن اشتغال الذمة ايضا يناسب التفسير ولا يوجب ذلك التعميم هنا في الرواية ولا ضعف السند لاعتبار الرواية ولكن لامكان التكفير عن سهم الغارمين وفي سبيل الله وعدم وجوب البسط لا يهم الكلام اكثر من ذلك في المقام **فرع** مقتضى موثقة عبيد وصحيحة العلل المتقدمتين ان ميراث العبد المبتاع من الزكوة لارباب الزكوة كما هو المشهور بين اصحابنا كما صرح به جماعة من المتاخرين بل عزاه في الانتصار والمع والمن الى علمائنا مؤذنين بدعوى الاجماع عليه بل ادعى حكي في الرسالة الاجماع عليه وهو الاقوى للروايتين السالمتين عن المعارض خلافا لمن جعله للامام كالفاضل في عد وولده في الشرح او توقف كما في لف وشا لان الامام وارث من لا وارث له وفيه ان الوارث هنا موجود بالنص وضعفه تم ولو سلم فبما مر مجبور ولمن فصل بين ما لو اشترى لعدم المستحق فالاول لان يكون مصروفا من حق الفقراء وبين ما لو اشترى من سهم الرقاب كالعبد تحت الشدة فللامام لانه لم يشتر بما لهم كالشهيد والمقداد وهو اجتهاد في مقابلة النص ودعوى شعار التعليل بالاول مردودة بان الظ من الموثقة وقوع الشراء بجميع الزكوة لا بسهم مخصوص منها والمراد من التعليل انه اشترى بمال يسوغ صرفه اليهم ثم هذا الميراث للفقراء كما هو صريح الموثقة وبه عبر المفيد او ارباب الزكوة كما هو مقتضى الصحيحة وبه عبر الاكثر بل ارجع اليه قول المفيد في لف كل محتمل وان كان الثاني اظهر والاحوط صرفه الى الفقراء للخروج به عن العهدة على جميع الاقوال في زمن الغيبة قطعا

الصنف السادس الغارمون من الاصناف

الصنف السادس الغارمون وهم المدينون عرفا ولغة وشرعا اجماعا وسنة ولا خلاف في سهامهم في الزكوة كما صرح به جماعة منهم ط والمع وكره بل هو اجماعي كما في المن والغن وكره ولك وخيره وغيرها ويدل عليه مع الاجماع الكتاب والسنة كموثقة اسحق عن رجل على ابيه دين ولابنه مؤنة ايعطى اباه من زكوته يقضي دينه قال نعم ومن احق من ابيه ورواية موسى بن بكر من طلب الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله فان غلب عليه فليستدن على الله تع وعلى رسوله ص فان مات ولم يقضه كان على الامام قضاؤه فان لم يقضه كان عليه وزره ان الله عز وجل يقول انما الصدقات للفقراء والمساكين الى قوله والغارمين وهو فقير مسكين مغرم وصحيحة البجلي عن رجل عارف فاضل توفي وترك عليه دينا قد ابتلي به لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسئلة فهل يقضى عنه من الزكوة الالف والالفان قال نعم ورواية نجاد وفيها بعد السؤال عن قوله سبحانه وان كان ذو عسرة وعن حد النظرة قال يقضي ما عليه من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل واذا كان انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام له قلت فما لهذا الرجل الذي ائتمنه وهو لا يعلم فيما انفقه في طاعة الله عز وجل ام في معصية قال يسعى له في ماله فيرده عليه وهو صاغر ورواية صباح بن سيابة ايما مؤمن او مسلم مات فترك دينا لم يكن في فساد ولا اسراف على الامام ان يقضيه فان لم يقضه فعليه اثم ذلك ان الله تبارك وتع يقول انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية فهو من الغارمين وله سهم عند الامام وحسنة زرارة رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاء من جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه والمروي في تفسير علي والغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام ان يقضي عنهم ويفكهم من مال الصدقات وفي قرب الاسناد يعطى المستدينون من الصدقة والزكوة دينهم كلهم ما بلغ اذا استدانوا في غير اسراف **فروع ا** الغارم اما يتمكن من قضاء دينه في الحال اولا والاول على ثلثة اقسام لانه اما ليس بفقير ولا يصير مع الاداء فقيرا ايضا او ليس بفقير ويصير معه فقيرا بان يقضي من قوت سنته او من راس ماله الذي من نمائه قوت السنة او فقير لكن عنده قوت سنة اشهر وعليه الدين بقدر قوت ثلثة اشهر والثاني على قسمين لانه اما ليس بفقير كالمحترف الذي يحترف كل يوم بقدر قوته او مالك قوت سنته وزيادة الدين عليه كثيرا او فقير لا شك في عدم اسهام الاول في الزكوة للاجماع القطعي عليه وكذا لا شك في اسهام الخامس للاجماع والاية والاخبار وانما الكلام في البواقي اما الثاني منها فاستقرب الفاضل في يه جواز الدفع اليه وظاهر من اشترط العجز عن الاداء كالمبسوط وكره او الفقير كالوسيلة والسر والغن والمع والمن عدم الجواز واما الثالث فظاهر كل من اكتفى باشتراط الفقر كالمذكورين جواز الدفع وظ من اشترط العجز عن الاداء وعدم التمكن من القضاء عدمه واما الرابع فعكس الثالث والحق في الكل جواز الدفع لاطلاق الاية والموثقة والمرويين في تفسير علي وقرب الاسناد من غير مقيد بل ظاهر الاية عدم اشتراط الفقر في جواز الدفع لجعلها الغارمين قسيم الفقراء خلافا في كل منها لمن ذكر ولا دليل لهم سوى ما قيل في اشتراط العجز عن الاداء من ان الزكوة انما شرعت لسد الخلة ودفع الحاجة ولا حاجة مع التمكن من الاداء وما في يه من انه مقتضى الاخبار الواردة في اسهام الغارمين من الزكوة وفي اشتراط الفقر من نفي الخلاف عنه في السرائر ودعوى الاجماع ظاهرا في كره والتنصيص في المستفيضة كصحيحي ابن وهب وزرارة ومرسلة يونس ورواية العنوي انه لا يصلح الصدقة لغني ولمحترف وفي الكل نظر اما الاول فلان المسلم منه انما هو في سهام الفقراء والمساكين وابناء السبيل واما البواقي فلا نم ان التشريع لما ذكر واما الثاني فلانه ان ريد ان مقتضى الاخبار التقييد والاشتراط فهو ممنوع جدا بل لا دلالة في رواية عليهما اصلا وان ريد ان موردها المقيد فلو سلم فيكفي عموم الاية مع ان كثيرا من الاخبار ايضا مطلقة كما ذكرنا واما الثالث فلمنع الحجية واما الرابع فلتعارضه مع الموثقة والمرويين بالعموم من وجه لاعمية الغني عن المديون وغيره واعمية المديون عن الفقير وغيره والترجيح للموثقة وما يوافقها بموافقة ظاهر الكتاب الذي هو من المرجحات المنصوصة مع ان الغني من لا احتياج له ولا نسلم ان المديون باقسامه الثلثة لا احتياج له سيما القسمين الثالث والرابع وههنا قسم سادس وهو من لم يتمكن من

في بيان ان الغارم من لم يتمكن من قضاء دينه وصنف منه

كتاب الزكوة

الفضاء آخذا الا وتمكن بعد حين كمن عليه دين معجل وله دين موجل لا يمكن له اخذه قبل اجله او له غلة لم يبلغ اوانها فهل يجوز دفع الزكوة اليه نعم للاطلاقات المتقدمة واخراج المتمكن انما هو بالاجماع الغير المعلوم هنا ثم ان ما ذكر من اشتراطهم الفقر انما هو فيمن استدان لمصلحة نفسه و اما من استدان لمصلحة غيره كاصلاح ذات البين او اطفاء الفتنة كمن استدان في دم لم يوجد قاتله او تلف لا يعلم تالفه وكاد ان يقع بسببه فتنة او من ضمن معسرا او نحو ذلك فظاهر الاكثر عدم اشتراط العجز والفقر وهو كذلك للعموم السالم عن المعارض ثم الغارم اما يكون استدانته في غير معصية او يكون في معصية او يجهل الحال فالاول يقضي دينه من الزكوة اجماعا محققا ومحكيا والثاني لا يقضى على الاشهر بل ظاهر جماعة الاجماع عليه للروايات الاربع الاخيرة وبها يقيد اطلاق الاية وبعض الاخبار خلافا للمحكي عن المع وبعض من عنه تاخر فجوز الدفع اليه بعد التوبة للاطلاق المذكور وضعف المخصص والضعف ممنوع ولو سلم فبالشهرة وحكاية الاجماع مجبور ثم ظاهر بعض تلك الاخبار وان كان اشتراط الانفاق في الطاعة ولازمه عدم القضاء اذا انفقه في المباحات الا ان الظ الاجماع على القضاء معه ايض بل الظ ان المراد بالطاعة غير المعصية كما يشعر به الحصر في القسمين في رواية ابي نجاد والثالث كالاول ايض على الاظهر وفاقا للمبسوط و ه السر والفاضلين وغيرهما من المتاخرين بل يظهر من بعضهم اجماعيته ايض للاطلاقات خرج منها المصروف في المعصية بما مر فبقي الباقي خلافا للمحكي عن الشيخ في يه لذيل رواية ابي نجاد ولاشتراط القضاء بالانفاق في الطاعة وحيث جهل الشرط لم يثبت المشروط ويرد الاول بالضعف لمخالفة الشهرتين بل لا عامل بها سوى الشيخ في يه وهو ايض رجع عنه في ط بل قيل بعدم دلالتها ايض والثاني بان الشرط عدم العلم بالصرف في المعصية وهو حاصل والالفاظ وان كانت اسامي للمعاني النفس الامرية الا انها تقيد في مقام التكاليف بالعلم فمعنى قوله واذا كان انفقه في معصية الله انه واذا علم انه كان كذلك ثم بمفهوم ذلك يعارض منطوق قوله اذا كان انفقه في طاعة الله وما بمعناه ويسلم الاطلاقات عن المقيد المعلوم ج يجوز للمزكي دفع زكوته الى رب الدين من غير اقباض للمديون ولا اذن له في قبضها كما نص عليه الفاضل والشهيد للاطلاقات وكذا يجوز دفعها الى المديون بدون اذن صاحب الدين لصدق الغارم عليه **الصنف السابع** في سبيل الله بالاجماع والكتاب وه السنة والمراد به ما يشمل جميع القرب والخيرات والمصالح للمسلمين واقامة نظام العلم والدين وفاقا للخلاف وط وابن حمزة والحلبي والحلي وابن زهرة والفاضلين والشهيدين وسائر المتاخرين بل المشهور كما صرح به جماعة بل عن ف والغن وظ المجمع الاجماع عليه لظاهر عموم الاية وان لا يخلو عن المناقشة وللمروي في تفسير المذكور في يه بل بعض عنه قال وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما يتقوون به او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبيل الخير وضعفه ان كان منجبر بما مر ويدل عليه ايض ما دل على جواز الصرف في الزكوة في الحج بضميمة عدم القول بالفصل كصحيحة علي بن يقطين والمروي عن جميل في مستطرفات السرائر عن عه والنهاية والفقيه والاشارة والديلمي اختصاصه بالجهاد لانه المتيقن وانه المتبادر من سبيل الله ويرد الاول بثبوت غيره ايض بما مر والثاني بمنع التبادر واما في رواية يونس بن يعقوب بعد السؤال عن وصية رجل من همدان غاب عني اعطاء شيء في سبيل الله من الامر يصرف الى من يخرج الى بعض الثغور فلا دلالة له فيه على الانحصار مطلقا مع ان الوصية انما ينصرف الى قصد الموصي والظاهر انه اراد هذا المصرف لان اكثر العامة يفسرون سبيل الله به **فروع** أ اذا اعطي هذا السهم الى شخص ليحج او يزور او يعلم او يتعلم او نحو ذلك فهل يعتبر فيه الفقر او عدم التمكن من العمل المقصود بدونه او لا يعتبر فيه شيء منهما الظ الثاني كما اختاره جدي الامجد قدس سره في الرسالة اما عدم اشتراط الفقر فلاطلاق الاية ولو بضميمة تفسيرها في المرسلة بل للتفصيل فيها القاطع للشركة ولاطلاق الاخبار المجوزة لصرف الزكوة في الحج وبه يعارض ما دل على عدم حلية الصدقة لغني ويرجح الاطلاق لموافقة الاية ولو بضميمة التفسير واما اشتراط عدم التمكن فللتقييد به في المرسلة التي هي للاية مفسرة فيقيد بها الاية ولا يقيد الاطلاق المذكور هنا لعدم المرجح وكون الاصل مع عدم مشروعية الاعطاء **ب** لو كتب من هذا السهم مصحفا او كتابا او بنى حماما او رباطا او نحو ذلك يشترك فيه المؤمنون جميعا ويجوز لهم الانتفاع به كسائر المصالح العامة ولا يملكه المزكي ولا يجوز له تمليكه لعدم ملكية الزكوة له بل لا يجوز له تمليكه للغير ولو لفقير اذا كتبه او بناه بقصد الصرف في سبيل الله لان المكتوب والمبني ليس مالكا له حتى يملكه غيره نعم لو فعله اولا لنفسه جاز الوقف بعده من الزكوة **ج** يجوز شراء الكتب واجزاء القنوة ونحوها ووقفها من هذا السهم من هذا السهم على المؤمنين وعلى طائفة خاصة منهم كاهل بلد او قرية او محلة او قبيلة او على اقاربه بل على اولاده مع قصد القربة لصدق سبيل الخير **د** من سبيل الخير في زمن الغيبة الغزاة مع اعداء الدين اذا دهموا المسلمين وخيف منهم عليهم او على بيضة الاسلام فيعطون من هذا السهم والظاهر اعتبار احتياج الغزاة اليه ولو في الغزو خاصة دون مؤنة السنة او توقف اتحاضهم على الغزو عليه مع احتمال عدم اعتبارهما ايض كما اذا تمكن احد من شراء السلاح من ماله واراد الشراء ايضا فاعطاه احد من زكوته لصدق سبيل الخير والاحوط الترك **الصنف الثامن** ابن السبيل بالادلة الثلثة وهو المسافر الذي احتاج في السفر ولم يكن له ما يبلغه الى وطنه وان كان غنيا في بلده اذا كان بحيث يعجز عن التصرف في امواله في السفر ببيع ونحوه وعن الاستدانة وفاقا للاكثر لانه القدر المقطوع به من ابن السبيل فيبقى غيره تحت الاصل وللمروي في تفسير علي المنجبر بالعمل وابن السبيل ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات خلافا لمن لم يذكر الشرط فلم

ثلاثة اقسام من استدان على في بيان الغارم

هو سبيل الله في الثمانية من الاصناف في بيان الصنف السابع

ابن السبيل من الاصناف الصنف الثامن

بخبر

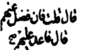
في بيان انه يشترط في جواز اعطاء الزكوة بابن السبيل كون سفره غير معصية

يعتبر العجز عن التصرف في اموال بلده مطلقا كبعضهم او لم يعتبر العجز عن الاستدانة خاصة كبعض اخر لعموم الاية والخبر ويجاب بمنع العموم
لان ابن السبيل مجاز فيما يراد به في الاية ومجازه غير متعين فلعله الذى لم يتمكن من كفايته في السفر مطلقا ولو ببيع او استدانة وكذا قوله عليهم
عليهم فان في معناه اجمالا فلعله ما يتضمن عدم التمكن المذكور مع ان الغنى المتمكن عن الاعتياض والاستدانة في السفر غنى لغة وعرفا فيدخل
في الاخبار المصرحة بعدم حلية الصدقة لغنى ويعارض بها الخبر ولمن لم يعتبر الكون في السفر بل جعله اعم منه ومن المريد للسفر كالاسكافي لحجة
ضعيفة مخالفة للخبر المذكور المنجبر ثم ان منهم من الحق الضيف بابن السبيل فان ارادوا منه المسافر المحتاج النازل عليك فهو داخل في ابن السبيل
بالمعنى المذكور وان ارادوا الاعم من المسافر او المحتاج فلا دليل عليه سوى ما قيل من وجود رواية دالة عليه وضعفها الخالى عن الانجبار
بل الوهن باعتبار عدم فتوى الناقل لها بظاهرها كما قيل يمنع من العمل بها مع ان الظاهر من الرواية على ما في الغنية اعتبار السفر والحاجة في الضيف
فيكون من افراد ما ذكر **فروع ا** يشترط في جواز اعطاء الزكوة ابن السبيل كون سفره غير معصية بلا خلاف كما قيل بل بالاجماع ظاهرا للخبر المذكور
بل ظاهره اشتراط كون السفر طاعة كما هو ظاهر الاسكافي ولولا ظهور الاجماع على خلافه لاتجه القول به الا ان الظاهر ان خلافه اجماعي وادعى عليه
الاجماع جماعة منهم جدى رحمه الله في الرسالة مع ان استعمال الطاعة في مقابل المعصية شايع والشرط اباحة السفر حين الاعطاء فلو انشاء السفر
عاصيا ثم رجع عن المعصية لم يمنع **ب** لا يمنع الاعطاء نية اقامة العشرة للاستصحاب في عدم زوال صدق الاسم وعن الشيخ المنع للخروج عن اسم
المسافر وفيه منع ظاهر **ج** يعطى ابن السبيل ما يكفيه لذهابه وعوده ان قصد غير بلده وما يكفيه لوصوله بلده ان قصده او الى موضع يتمكن فيه
من البيع او الاستدانة ولا يعطى الازيد لعدم دليل عليه فان قدر الوصول يقيني مدلول عليه بالخبر والزايد مشكوك فيه فينفى بالاصل فلو
اعطى الزايد استعيد منه ولو استفضل من قدر الكفاية بالتقتير ونحوه قيل يستعاد وقيل لا والنظر في كل منهما مجال وان كان الاحوط الاول
كذا اذا حصل التمكن والغناء في اثناء السفر

الفصل الثاني في اوصاف المستحقين وهى امور الاول

الايمان اى الاسلام مع معرفة
الائمة الاثنى عشر فلا يجوز دفع الزكوة الى غير المؤمن بلا خلاف يعلم كما في خيرة بل بالاجماع المحقق والمحكى كما عن الانتصار والغنية والمنتهى وفي بقوله
والمستفيضة من النصوص كموثقة زرارة ومحمد الزكوة لاهل الولاية وصحيحة على بن بلال هل يجوز ان ادفع زكوة المال والصدقة الى محتاج غير
اصحابى فكتب لا تعط الصدقة والزكوة الا اصحابك وصحيحة العجلى وفيها كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه
يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية وقريبة منها حسنة ابن اذينة وحسنة الفضلاء الخمسة في
الرجل يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجية والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رأيه ايعيد كل صلوة صلاها
او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في
غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية وصحيحة عمر بن يزيد عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا يصدق عليهم بشيء ولا يسقهم
من الماء ان استطعت وصحيحة ضريس ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففى من نضعها فقال في اهل ولايتك فقال انى في بلاد ليس فيها احد من
اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم وصحيحة الاشعرى عن الزكوة هل يوضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة ورواية البزنطى عن الرجل له
قرابة وموال واتباع يحبون امير المؤمنين وليس يعرفون صاحب هذا الامر ايعطون من الزكوة قال لا وظاهر ان السؤال انما هو عن الجواز فالنفى
له وحسنة زرارة ومحمد فاما اليوم فلا تعطها انت واصحابك الا من يعرف فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس والناس في
عرفهم هو العامة كما ان العارف في عرفهم المحق ورواية عبد الله بن يعفور ما تقول في الزكوة لمن هى قال فقال هى لاصحابك قال قلت فان فضل
عنهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم الحديث وموثقة ابى بصير الرجل يكون عليه الزكوة وله قرابة محتاجون غير عارفين
ايعطيهم من الزكوة فقال لا ولا كرامة ورواية الاوسى لي زكوة فالى من ادفعها قال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم فقال بلى اذا دفعتها الى
شيعتنا فقد دفعتها الينا فقال انى لا اعرف لها احدا قال فانتظر بها سنة قال فان لم اصب لها احدا قال انتظر بها سنتين حتى بلغ اربع سنين
ثم قال له ان لم تصب لها احدا فصرها ثم حرزها فاطرحها في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا الى غير ذلك
فروع ا ما مر من عدم جواز اعطاء الزكوة الى غير المؤمن عام لصورتى وجود المؤمن وعدمه كما صرح به الاخبار المتقدمة وقد يحكى قول بجواز
اعطاء المستضعفين من اهل الخلاف الذين لا يعاندون الحق مع عدم وجود المؤمن لرواية يعقوب بن شعيب المخالفة لعمل المعرفة المردودة
بالندرة كما في المع والشذوذ كما في المن **ب** استشكل في بق في عوام الشيعة الذين لا يعرفون الله سبحانه الا بهذا اللفظ او النبى او الائمة
كلا او بعضا او شيئا من المعارف الخمس ثم قال والاقرب عندى عدم اجزاء اعطائهم **اقول** وهو كذلك فان موضع الزكوة من يعرف صاحب
هذا الامر ومن كان من اهل الولاية ومن لم يعرف الائمة او واحدا منهم او النبى لا يصدق عليه انه يعرف صاحب هذا الامر ولا يعلم انه من اهل
الولاية وانه العارف بل وكذلك لو عرفنا الكل باسمائهم فقط يعنى بمجرد اللفظ ولم يعرفنا انه من هو وابن من اذ لا يصدق عليه انه يعرفه ولا
يتميز عن غيره والحاصل انه يشترط معرفتهم بحيث يعينه في شخصه ولا يميزه عن غيره وكذا من لا يعرف الترتيب في خلافتهم ولو لم يعلم انه هل يعرف
ما يلزم معرفته ام لا فهل يشترط في الاعطاء الفحص عنه الظاهر نعم اذا احتمل في حقه عدم المعرفة ولا يكفى الاقرار الاجمالى بانى مسلم مؤمن واثنى







شرعي ولو علمنا انه يعرف النبي والائمة باسمائهم الشريفة وانسابهم المنيفة وترتيبهم واقربما يجب الاقرار به في حقهم فهل يجب الفحص عن حاله انه
هل هو مجرد اقرار او مذعن بما يعرف ومعتقد له لا يجب لانه خلاف سيرة العلماء وطبقاتهم ولان معرفة ذلك غير ممكن غالبا اذ قد يحصل اليقين
بما لا يمكنه بيانه بل لا يمكن ابدا اذ غاية ما يمكن الفحص عنه طلب الدليل عنه فيمكن ان لا يكون مذعنا بمقتضى الدليل وان تمت هيئة لسنده الثالث يج
وز ان يعطى الزكوة اطفال المؤمنين بغير خلاف يعلم كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما في ضمن وله بل لف لاطلاق الكتاب والسنة وحسنة ابي
بصير الرجل يموت ويترك العيال يعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشئوا ويبلغوا ويسئلوا من اين كان يعيشون اذا قطع ذلك عنهم فقلت انهم
لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثوا ان يهتموا بدين ابيهم فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم ورواية ابي خديجة
ذرية الرجل المسلم اذا مات يعطون من الزكوة والفطرة كما كان يعطى ابوهم حتى يبلغوا الحديث ورواية عبد الرحمن رجل مسلم مملوك ومولاه
رجل مسلم وله مال يزكيه وللمملوك ولد حر صغير ايجزي مولاه ان يعطى ابن عبده من الزكوة قال لا باس به ولا يجوز اعطاء اطفال غير المؤمنين بلا خلاف
وجد ايضا لعدم تحقق الشرط الذي هو الايمان والولاية واختصاص غير الاخيرة من روايات الجواز باطفال المؤمنين بل دلالة العلة المذكورة في الرواية
الاولى بقوله يحفظ فيهم ميتهم على الاختصاص وبه يخصص عموم الاخيرة الحاصلة من ترك الاستفصال ومن اطفال غير المؤمنين اطفال العوام
الذين لا يعلم معرفة اباءهم النبي او الائمة باسمائهم وترتيبهم ولا يشترط عدالة الاباء ولو قلنا باشتراطها في الاباء كما صرح به في عدة والمعتبر والتذ
كرة حاكيين له عن السيد في الطبريات والشيخ في التبيان وتبعهم المتاخرين بل في ضه الاتفاق عليه للاصل والاطلاقات بل عموم الاخبار الحاصل
من ترك الاستفصال واختصاص ما دل على اشتراطها بالاباء وعدم دليل على تبعيتهم لهم في الفسق والعدالة وانما هو في تبعيتهم لهم في الايمان والكفر لا
غيرهما ثم قيل ظاهر النصوص جواز الدفع الى الطفل من غير اشتراط ولي اذا كان مميزا بحيث يصرفه في وجه يسوغ للولي صرفها فيه كما صرح به جماعة
من متاخري المتاخرين وفيه نظر لانا لا الاعطاء وان كان ظاهرا فيما ذكره ولكنه لا يراد في حق غير المميز قطعا فلا بد اما من حمل الاعطاء على صرفها فيهم
بطريق شرعي او تخصيص العيال والذرية والابن في الاخبار المذكورة بالمميز ولا ترجيح فلا يكون الاعطاء ظاهرا فيما ذكره ولذا منع في كره من الدفع اليهم
مطلقا مستدلا بانه ليس محلا للاستيفاء ماله عن الغرماء فكذا هنا واستدل له ايضا بعموم ادلة الحجر وقد خدش خادش في الاول بانه نوع قياس وفي
الثاني بمنع العموم لكن استضعافا عدم جواز الدفع حيث لا يجوز قبل التميز دليلا على عدم جواز الدفع فهو الاقوى مضافا الى ان صرف الطفل عين الزكوة فيما
يحتاج اليه لما ذكره ببيع او شراء ومثله غير جايز عن الطفل بصريح الاخبار فلا يكون الزكوة مصروفا في الرقم هذا اذا لم يصرف عين الزكوة واحتاج صرفه
الى تبديله او لم يعلم المزكي بصرفه عينه في مصارفه واما اذا كانت الزكوة مما يصرف بنفسها وعلم ان الطفل يصرفه كطعام اعطاه وهو ياكله عنده او ثيابا
يلبسها فلا اشكال في جوازه ويدل عليه النصوص لصدق الاعطاء حينئذ باي معنى حمل بل يجوز ذلك في غير المميز ايضا ثم اذا لم يجز اعطاء الطفل فان كان
له ولي يدفع اليه ولو كان الحاكم الشرعي او عدول المسلمين والا فان كان من يقوم بامره ويعتني بحاله بحيث يعلم انه يصرفها في مصارف الطفل جاز
الدفع اليه بل يجوز ذلك مع وجود الولي ايضا ولا يكفي مجرد الظن والعدالة والامانة والا فيصرفها المزكي بنفسها في حوائج الطفل كذا فيل حكم المجنون
حكم الطفل فان ثبت الاجماع عليه والا فمحل نظر لعدم كونه عارفا فيه يشترط ذلك الشرط في العاملين ايضا بالاتفاق كما صرح به بعضهم للعموم المتقدم
وصرح جمع من الاصحاب باستثناء المؤلفة من هذا الشرط وهو مبني على امرين تفسير المؤلفة بمن يتالف للجهاد وجواز الجهاد في زمن الغيبة ولو اعطى
المخالف ذكوته المرشده ثم استبصر المزكي لم يعد الا في الاول ايضا بلا خلاف يعرف بل بالاجماع كما قيل وصرح به ثلثة من الاخبار المتقدمة الثاني العدالة اعتبرها
جماعة من الاصحاب منهم الشيخ في طوفه والجمل والاقتصاد ومختصر المصباح والحلبي والقاضي والحلي وابن حمزة وزهرة وهو ظاهر المفيد ونسبه في ف الى ظاهر
مذهب اصحابنا وعن الغن الاجماع عليه ونسب الى السيد ايضا وليس كذلك كما قيل بل هو ادعاء على مختاره الاتي واعتبر السيد في الانتصار والجمل والشيخ
في المصباح عدم الفسق مدعيا عليه الاجماع والاسكافي عدم كونه شارب الخمر او مقيما على كبيرة واختاره جدي قدس سره وقال قوم من اصحابنا كما في ف
بعدم اعتبار شيء منها وهو مذهب الصدوقين والديلمي والفاضلين وجمهور المتاخرين وهو الاقوى للاصل واطلاقات الكتاب والسنة الخالية عن
المانع والمقيد والمروي في العلل ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن
ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله دليل الاول الاجماع المنقول المؤيد بالشهرة القديمة ووجوب تحصيل البرائة اليقينية و
الاخبار الناهية عن الركون الى الظالمين ومودتهم ومعونتهم وتقويتهم والروايات الدالة على اختصاصها باهل الولاية بناء على خروج غير العدل
منهم ومضمرة داود الصرمي عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا ويرد الاول بعدم الحجية وتوهم تحقق المحقق منه حيث ان المخالف من القدماء
بين معتبر للايمان المحتمل لاعتبار العمل فيه كما هو مذهب جمع من القدماء ومعتبر لاجتناب الكباير المحتمل لارادة الاجتناب عن الاصرار على الصغاير ايضا
ومعتبر لعدم الفسق الذي هو العدالة لانتفاء الواسطة فاسد لان احتمال اعتبار العمل غير كاف في الحكم بالاجماع بل يشترط عدم احتمال الخلاف رد
الاجتناب الكباير بين من اعتبر عدم كونه مقيما على كبيرة كالاسكافي ظاهر ان انتفاء ذلك غير كاف في اثبات العدالة وبين من اعتبر عدم كونه من
اصحاب الكباير وظاهر ان لا يعلم منه كبيرة وانتفاؤه ايضا لا يثبت العدالة بل مجرد اجتناب الكباير كما في بعض العبارات ايضا غير مستلزم لها اذ ليست
العدالة مجرد اجتناب الكباير وعدم الاصرار على الصغاير كما ان عدم الفسق ايضا لا يستلزمها اذ الظاهر ان مرادهم عدم اعطائها من يعلم فسقه كما

في بيان جواز اعطاء الزكوة باطفال المؤمنين

في بيان حكم المجنون في حكم الطفل في جواز اعطاء الزكوة اليه

في بيان اعتبار العدالة في المستحق وعدمه

لايخفى على من نظر في كلماتهم لمجهول الحال واسطة مع انه صرح الشيخ في ف بان عدم اشتراط العدالة مذهب قوم من اصحابنا وهم غير معروفين عندنا وعددا فكيف يمكن معه دعوى الاجماع مع ان العدالة عند جمع من القدماء مجرد ظاهر الاسلام ومنه يحصل الخدش في شهرة اشتراط العدالة المطلوبة بين القدماء ايض بل نقول ان الاختلاف في امر العدالة واضح ولا يتفق كلام اثنين من القدماء على امر واحد غالبا فاى معنى من معانيه يمكن اثبات الشهرة او دعوى الاجماع عليه سوى القدر المشترك الذى ليس هو امرا زائدا على ظاهر الاسلام والثانى بحصول البرائة اليقينية بما يقتضيه الاطلاقات والثالث يمنع كل غير عادل ظالما ومنع كون اعطاء الزكوة ركونا بل معونة وتقوية ايض ولمنا هو اداء حق منهم كرد وديعة وقرضه ومنع النهى عن مطلق معونته وتقويته وانما هو في ظلمه والرابع بمنع اختصاص اهل الولاية بالعدل بل صرح في الاخبار بان الشيعة يزنى ويسرق وما ظاهره خلافه على كمال التشيع محمول والخامس باخصيته من المدعى اولا وعدم القول بالفرق بين شرب الخمر وساير منافيات العدالة غير ثابت بل القول بالفصل كما عرفت متحقق وبعدم دلالته على الحرمة ثانيا لجواز ان يكون السؤال عن اباحة الاعطاء المستلزمة لتساوى الطرفين فيكون النفى للتساوى فيحتمل الكراهة وبالضعف ثالثا لجهالة المسئول عنه واستدل السيد على قوله بالاجماع ايض وجوابه قد ظهر واحتج للاسكافى بالمضمرة مع ضميمة عدم الفصل وجوابه مامر والقول بالفصل هنا وان كان نادرا ولكن ذهب اليه بعض من تاخر هذا ثم ان موضع الخلاف غير المؤلفة والعاملين لعدم اشتراطها في الاولى اجماعا كما قيل لاصل ومنافاة مفهومها لها واشتراطها في الثانى بالاجماع ايض كما عن نهاية الاحكام وتس وفى ضه وروسالة النجدى قدس سره وظاهر خبر لرواية يقطين عمن يلى الصدقة العشر على من لاباس به فقال ان كان ثقة فمره يضعها في مواضعها وان لم يكن ثقة فخذها منه وضعها في مواضعها ولكنها مختصة بالقاسم ولا يشمل الجابى واستدل له ايض بما في حسنة العجلى من امر امير المؤمنين ع مصدقه بقوله فلا توكل به الا ناصحا شفيقا امينا حفيظا فان الوثوق كما في الاولى والامانة كما في الثانية لايكونا الا في العادل ولكن في دلالتهما على الاشتراط بالوجوب نظر لاحتمال كون قوله لايوكل نفيا مع انه لم يعلم كون المورد عاملا فلعله لحفظ المواشى والتحقيق ان عمل العامل وما عومل به اما يكون معينا مشخصا ممكن الاطلاع عليه من غير جهته ليس هو فلا دليل على اشتراط العدالة فيه الآن يثبت الاجماع وان لم يكن كذلك تشترط لاصالة عدم العمل بغير العلم خرج قول العدل فيما يخبر به من امر الجباية فيبقى الباقى **الثالث** عدم وجوب نفقته على المالك فلا يجوز له اعطاء زكوته لواجبى النفقة وهم الابوان وان علوا والاولاد وان نزلوا والزوجة الدائمة والمملوك بلا خلاف يعرف بل بالاجماع المحقق والمحكى في كره والمن وغيرهما وللمستفيضة كصحيحة العجلى خمسة لايعطون من الزكوة شيئا الاب والام والولد والمملوك والمراة وذلك انهم عياله لازمون له وموثقة اسحق فمن ذا الذى يلزمنى من ذوى قرابتى حتى لا احتسب الزكوة عليه قال ابوك وامك قلت ابى وامى قال الوالدان والولد وفى رواية الشحام في الزكوة يعطى منها الاخ والاخت والعم والعمة والخال والخالة ولا يعطى الجد ولا الجدة والمروى في العلل والخصال خمسة لا يعطون الزكوة الولد والوالدان والمراة والمملوك لانه يجبر على نفقتهم وموثقة ابى خديجة لا تعط من الزكوة احدا ممن تعول خرج منه غير واجب النفقة بالاجماع فيبقى الباقى وعدم صراحة بعضها في الحرمة بعد الاجماع ودلالة الموثقة الاخيرة غير ضاير واما روايتا عمران القمى ومحمد بن جزك الاولى ان لى ولدا رجالا ونساء افيجوز ان اعطيهم من الزكوة شيئا فكتب ان ذلك جائز لك والثانية ادفع عشر مالى الى ولد ابنتى فقال نعم لاباس فلا ينافيان لعامة الاحتمال لكل منهما محامل كاحتمال الاولى الزكوة غير نفسه كزكوة اعطيت ليؤديها اهله او كانت من غير سهم الفقراء بل يكون من سهم العامل او الغارم او يعطيهم لغير نفقة انفسهم بل لنفقة عيالهم كالزوجة والمملوك وغير ذلك وللتصرف اخر يحتاجون اليه غير النفقة ككتب العلم او للتوسعة او يكون المزكى عاجزا عن تمام الواجب من نفقتهم فسئل عن دفع القيمة من الزكوة فان كل ذلك جائز كما ياتى ولا يثبت من قوله شيئا ازيد من بعض هذه وكاحتمال الثانية لبعض تلك الوجوه ولغير الزكوة بان اراد ان تشاور معه في هبة ووصية ولم يكن سؤالا عن الزكوة اصلا فانه لم يثبت حقيقة للعشر في الزكوة **فروع أ** لو عجز احد عن انفاق تمام ما يجب عليه من النفقة لمن يجب عليه نفقته كما اذا عجز عن ادامه او كسائه يجوز له اتمامه من زكوته على ما صرح به جماعة بل من غير خلاف يوجد كما قيل لا للاصل وانتفاء المانع لوجود المانع الدافع للاصل من بعض الروايات المتقدمة بل لرواية ابى بصير عن رجل من اصحابنا له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير الدان ياخذ من الزكوة الى ان قال قلت فعليه في ماله زكوة يلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يتوسع بها على عياله في طعامهم وكسوتهم الحديث وموثقتى اسحق وسماعة الاولى رجل له ثمانمائة درهم ولابن له مائتا درهم وله عشر من العيال وهو يقوتهم منها قوتا شديدا وليست له حرفة بيده انما يستبضعها فتغيب عنه الاشهر ثم ياكل من فضلها ايكل له اذا حضرت الزكوة ان يخرجها من ماله فيعودها على عياله يتسع عليهم بها النفقة قال نعم الحديث والثانية عن الرجل يكون له الدراهم يعمل بها وقد وجب عليه فيها الزكوة ويكون فضله الذى يكتسب بماله كفاف عياله لطعامهم وكسوتهم ولا تسعهم لادمهم وانما هو ما يقوتهم في الطعام والكسوة قال فلينظر الى زكوة ماله ذلك فليخرج منها شيئا قل او كثر فليعطه بعض من يحل له الزكوة وليعد بما بقى من الزكوة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما يصلح لهم من طعامهم في غير اسراف الحديث والايراد بان الظاهر من هذه الاخبار انها وردت في زكوة مال التجارة المستحبة دون الواجبة مردود بانه لو كان فانما هو في الاخيرة واما هو له في ماله في الاولى واذا حضرت الزكوة في الثانية مطلقان غير مختصين لا صريحا ولا ظاهرا في زكوة التجارة وبان الاولين واردتان في التوسعة دون تتمة الواجب مردود بان تتمة الواجب ايض من التوسعة ب يجوز للمالك التوسعة على عياله الواجبى

في عدم جواز اعطاء الزكوة لواجبي النفقة

في جواز اتمام نفقة واجبي النفقة من الزكوة

في جواز التوسعة على عياله من الزكوة

كتاب الزكوة

النفقة من زكوته من غير اسراف للروايات المذكورة وهل هو مخصوص بما اذا عجز المزكي عن التوسعة كما في خبره او يعم كما هو ظاهر جماعة الظاهر

هو الاول لانه الظاهر من مورد الروايات وشمولها لغيره غير معلوم ج الممنوع اعطائه لواجبي النفقة من الزكوة هو ما كان لاجل الفقر ومن

سهم الفقراء واما من سهم العامل او الغارم او في سبيل الله او المؤلفة او في الرقاب او ابن السبيل فيجوز له دفعها اليهم على المقطوع به بين الاصحاب

كما في خبره بل بلا خلاف كما في غيره ونفى عنه الاشكال في يق والريب في غيره وفي لف في قضاء دين واجبي النفقة انه مقطوع به في كلام الاصحاب

بل قال ان ظاهر المع وكره والمن انه موضع وفاق بين العلماء لعموم الاية والاخبار الدالة على جواز قضاء دين الاب من سهم الغارمين واشتراء

الاب من سهم الرقاب كما مر بعضها في بيان الصنفين ورواية علي بن يقطين عندي المال من الزكوة افاحج به موالي واقاربي قال نعم لا باس والموالي

والاقارب وان كان اعم من واجبي النفقة الا ان الزكوة الممنوع عنها اعم في رواياته ايضا من سهم الفقراء او في سبيل الله فيتعارضان بالعموم

من وجه ويرجح المجوز لموافقة اطلاق الاية والاصل ولو لم يثبت بعض الاصناف من الروايات يتم بالاجماع المركب وعلى هذا فيجوز لكل احد و

لو كان غنيا غايته صرف زكوته في دين واجبي النفقة له وزيارتهم وحجهم وتعلمهم وسفر تحصيل علمهم وتزويجهم اذا كان راجحا ونحو ذلك وكذا

يجوز صرف الزكوة في غير النفقة الواجبة لواجبي النفقة اذا احتاجوا اليه كنفقة الزوجة والمملوك لغيره مايدل على جواز التوسعة عليهم منها

ك يجوز لمن وجبت نفقته عليه للتوسعة اذا كان من يقوم بنفقته ولا يوسع عليه اما لعدم سعته او معها اما الجواز فلصحيحة البجلي عن الرجل

يكون ابوه وعمه واخوه يكفونه مؤنته اياخذ من الزكوة ليتوسع به اذا كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه قال لا باس ولصدق الفقير

عرفا عليه ح واما اشتراط عدم قيامه بتوسعته فلعدم صدق الفقير عليه مع القيام فان وجوب نفقته على الغير وقيامه بها يخرجه عن

صدق الفقير فلا مقتضي لجواز اخذه خلافا لمن منع الجواز مطلقا كالتذكرة لعموم خمسة لا يعطون من الزكوة شيئا من غير مخصص لاحتمال كون

المراد من الصحيحة عدم قيامه بتمام النفقة ولصدق الغني عليه لوجوب نفقته على الغير ويضعف الاول بان المراد انهم لا يعطون من زكوة من

يجب عليه نفقتهم بقرينة قوله الاب والولد والوالدة فانه لا يمكن ان يكون المراد ان مطلق الاب لا يعطى من الزكوة ولو سلم العموم فيجب التخصيص

بالصحيحة وحملها على تمام النفقة خلاف الظاهر جدا بل لا يوافق قوله يكفونه مؤنته والثاني بمنع صدق الغني بعدم قيامه بنفقته سيما بما لا

يجب عليه من التوسعة ولو سلم فيخصص بالصحيحة ولمن لم يقيد الجواز بما ذكر بل جوزه مطلقا كالمن وبس ون لصدق الفقير وهو مم مع قيامه

بالتوسعة والصحيحة وهي مقيدة ثم ان من جوز الاخذ مطلقا او مقيدا اخص بغير الزوجة والمملوك واستدل للاولى بان نفقتها كالعوض من

بضعها فيكون كذي العقار الذي يستغني بالاجرة وللثاني بانه لا يملك شيئا بل ماله لمولاه فلو اعطي زكوة فكانها اعطيت لمولاه الغني ويخدش

الاول بعد معلومية كون قدر التوسعة ايضا عوضا للبضع والثاني بانه انما يتم على القول بعدم تملك العبد شيئا ولذا جعل بعضهم المنع في

الزوجة الاحوط وتردد في خيره في المملوك الا ان يستدل للتخصيص بمنع صدق الفقير مع غنا من يجب عليه نفقتها واستثناء قدر التوسعة كان

بالصحيحة وهي مخصوصة بالاب والتعدي الى الغير بالاجماع المركب المفقود في المورد الا ان الشان في عدم صدق الفقير وامر الاحتياط واضح

هـ لو امتنع المنفق من الانفاق على الواجب نفقته قال في يق يجوز لهم الاخذ من الزكوة قولا واحدا بل قيل صرح بذلك جماعة ولعل الوجه صدق

الفقير عليه مع الامتناع واختصاص ادلة المنع بمن يجب عليه النفقة دون الغير وذلك اذا لم يمكن اجبار المنفق على نفقته ظاهر واما مع امكان

اجباره مشكل الا ان يق انه يجوز لاخذ التوسعة كما مر ولا يجبر على التوسعة او يق ان قبل الاجبار يصدق عليه الفقير فما لم يجبر يجوز اعطائه من الزكوة

والاحتياط ان لا يعطي مع امكان الاجبار اي من يمكنه الاجبار واما من لا يتمكن منه فيجوز له الاعطاء وان وجد من يجبره ولم يجبره و لا يجوز دفع

الزكوة الى الزوجة الناشزة بالاجماع على ما عن المع لتمكنها من النفقة في كل وقت ارادت بالطاعة فلا تدخل في الفقراء وكذا المعقود عليها غير

الممكنة لما ذكر ويجوز دفعها الى المتمتع بها للاصل والاطلاقات وربما قيل بالمنع لاطلاق النص وهو ضعيف غايته لان النص باعتبار ما اشتمل

عليه من التعليل في معنى المقيد بالدائمة لانها العيال اللازم وهي التي يجبر على نفقتها نعم لو شرط ان يكون نفقتها على الزوج منعت لخروجها

به عن صدق الفقر و يجوز للزوجة ان يدفع زكوتها الى الزوج مع استحقاقه وان انفق عليها منها للاطلاق الادلة وانتفاء المعارض وعن

الصدوق المنع منه مطلقا وعن الاسكافي الجواز ولكن لا ينفق منها عليها ولا على ولدها ولم اقف لهما على دليل ز يجوز اعطاء الزكوة لغير واجب

النفقة ممن يعول قريبا كان او بعيدا بلا خلاف كما في يق بل بالاجماع كما في كره ولف للاطلاقات وصدر موثقة اسحق المتقدمة لي قرابة

انفق على بعضهم على بعض فياتيني ابان الزكوة افاعطيهم منها قال يستحقون لها قال نعم قال هم افضل من غيرهم اعطهم وبه وبالاجماع يخصص

قول من يقول في موثقة ابي خديجة السابقة بواجبي النفقة ح يجوز اعطائها لغير واجبي النفقة من الاقارب بلا خلاف للاطلاق و

المستفيضة كموثقة اسحق ورواية الشحام المتقدمتين وصحيحة احمد بن حمزة ورواية علي بن مهزيار بل هم افضل من غيرهم للموثقة المذكورة

وروايته اي الصدقة افضل قال على ذي الرحم الكاشح وفي مرسلة به لا صدقة وذو رحم محتاج **الرابع** ان لا يكون هاشميا ان كان المزكي

غير هاشمي باتفاق الفريقين له وللمستفيضة من النصوص منها صحيحة العيص ان اناسا من بني هاشم اتوا رسول الله ص فسالوه ان يستعملهم على

صدقات المواشي وقالوا يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله تع للعاملين عليها فنحن اولى به فقال رسول الله ص يا بني عبد المطلب ان

في بيان عدم جواز اعطاء الزكوة لواجبي النفقة انما هو لاجل الفقر وسائر السهام

وكسب علمهم

على عدم اخذ الزكوة من غير من يجب نفقته ٤٤

الناشزة في عدم جواز دفع الزكوة الى الزوج

في بيان المعتبر في المزكي غير الهاشمي ان كان المستحق يكون غيرها

في بيان

قول صاحب الفصول

الصدقة لا يحل لي ولا لكم الحديث وفي صحيحة محمد وزرارة وابي بصير ان الصدقة لا تحل لبني عبد المطلب وصحيحة ابن سنان لا تحل الصدقة لولد العباس ولا لنظرائهم من بني هاشم وحسنة المعلى لا تحل الصدقة لاحد من ولد العباس ولا لاحد من ولد علي ع ولا لنظرائهم من ولد عبد المطلب الى غير ذلك واما موثقة ابي خديجة اعطوا الزكوة من ارادها من بني هاشم فانها تحل لهم وانما يحرم على النبي وعلى الامام الذي بعده وعلى الائمة فشاذة مطروحة او على حال الضرورة او الصدقات المندوبة محمولة ولا يضطر النبي والامام ايهام ان المخاطبين غير معلوم فلعلهم من بني هاشم ويمكن عدم حلية صدقاتهم للنبي والامام ايض وان كان المزكي هاشميا لا يشترط له دفع زكوته الى غير الهاشمي بل يجوز له دفعها الى مثله بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا والنصوص المروية مستفيضة وكذا يجوز دفعها اليه عند اضطراره لافتقاره وعدم كفاية الخمس له للاجماع واباحة المحظورات عند الضرورات او موثقة زرارة في الصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا تحل شيئا ويكون ممن تحل له الميتة وهل يتقدر القدر المدفوع اليه بقدر الضرورة ام لا فعن الشيخ والمن والتحرير والنهاية والبيان وس جمع من المتاخرين الاول لان الضرورة تتقدر بقدرها ولانه المفهوم من الموثقة وفيه نظر لانها يدل على انه اذا كان ممن يحل له الميتة يحل له الصدقة لا على انه يحل له من الصدقة ما يحل من الميتة وعن والسيدين ويع وفع بل الاكثر كما في الاول الثاني للاخبار الدالة على جواز اعطاء ها الى ان يحصل الغنى وفيها ان المتبادر منها غير المسئلة و الاولى ان يستدل له بالاصل لان الاستثناء في الموثقة خصص اخبار حرمة الصدقة على الهاشمي فارتفع في حقه المانع والاصل عدم التقدير فهو الاظهر لذلك ثم اختلف المقدرون في قدر الضرورة فعن كشف الرموز انه ما يسد الرمق وعن المهذب ولك وحواشي النافع للشهيد الثاني انه قوت يوم وليلة وقيل انه قوت السنة له ولعياله الواجبي النفقة وعن المحقق الشيخ علي في حواشي يع وشا انه قوت اليوم والليلة الامع توقع ضرر الحاجة ان لم يدفع اليه قوت السنة فيدفع اليه وعنه في حواشي عد عكس ذلك فيدفع اليه قوت السنة الا ان يرجو حصول الخمس في اثناء السنة فيعطى تدريجا والاقتصار على القدر المجمع عليه ان قلنا بالتقدير يقتضي المصير الى الاقل وكذا الاستناد الى الانفهام من الموثقة

الصدقة مع

فروع ا لا يختص تحريم على بني هاشم بسهم الفقراء بل يحرم عليهم مطلقا للاطلاقات ونقل في ط والسرائر عن قوم جواز استعمالهم على الصدقات واعطائهم من سهم العاملين والظ كما في لف انهم من العامة ويؤكده ما في كتاب قسمة الصدقات من ف من دعوى اجماعنا على عدم الجواز ونسبة الجواز الى بعض من اصحاب الشافعي وكيف كان فيرده الاطلاقات وخصوص صحيحة العيص المتقدمة ب لا يحرم الصدقات غير الواجبة على الهاشمي ولو من غيره من الواجبة غير الزكوة اما الاول فعلى الحق الاشهر كما في كره بل بلا خلاف يعلم في خيرة بل مطلقا كما في تيح بل عند علمائنا كما عن طو والمن بل بالاجماع كما عن ف واما في كره من قوله روى الجمهور عن الصادق ع عن ابيه الباقر ع انه كان يشرب من سقايات بين مكة والمدينة فقيل له اتشرب من الصدقة فقال انما حرم علينا الصدقة المفروضة حيث ان ظاهره تفرد العامة بالرواية انتهى فانما هو في حق الامام خاصة فانه صرح ان الصدقة المندوبة محرمة على النبي وقال ان حكم الائمة في ذلك ايض حكمه ووافقه في ذلك جمع اخر وبالجملة وكلامه انما هو في خصوص الامام فلا ينافي ادعائه الشهرة على الجواز في المندوبة لبني هاشم واما الثاني فعلى الاظهر ايض كما هو ظ ك وخيرة بل لم اعثر عنه ايض على مخالف سوى ما في كره من احتمال المنع ويدل على الاول مضافا الى ظاهر الاجماع قوية صحيحة الهاشمي اتحل الصدقة لبني هاشم فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا واما غير ذلك فليس به باس وعلى الثاني روايته عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي فقال هي الزكوة وعليهما رواية الشحام عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال هي الزكوة المفروضة وبهذه الاخبار يخصص مطلقات تحريم الصدقة على بني هاشم وصحيحة البجلي لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا ان نخرج الى مكة لان كل ما بين مكة والمدينة فهو صدقة دلت على عدم حرمة مطلق الصدقة فاما يعتبر بما ذكرنا بشهادة ما مر او يكون مجملا يخرج به المطلقات عن الحجية في غير موضع الاجماع وهو الزكوة المفروضة ج الهاشميون هم بنو عبد المطلب والموجود منهم في هذه الازمنة اولاد امير المؤمنين ع والعباس وابي لهب وقيل الحارث ايض وفي الاختصاص بالمنتسب بالاب والاعم منه ومن المنتسب بالام ايض وجهان الحق هو الاول كما صرح به في مرسلة حماد وفيها ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شيء ويأتي تحقيقه في بحث الخمس ايض

في بيان عدم حرمة الصدقات الغير الواجبة على الهاشمي

في بيان الهاشميين وان المراد منهم من هو

الفصل الثالث

فيما يتعلق بهذا البحث من الاحكام وفيه مسائل الاولى قد عرفت ان العاملين يعطون من الزكوة في هذه الازمنة بقدر اجرة العمل لا ازيد ولا انقص وان ابن السبيل يعطى ما يكفيه لذهابه وايابه والغارمون والرقاب ما يؤدون به الدين ويفكون الرقبة لا ازيد ووجهه ظاهر واما الفقراء فقد وقع الخلاف في اقل ما يعطى الواحد منهم من الزكوة هل يتقدر بقدر ام لا فالاول منقول عن المقنعة والرسالة الغرية للمفيد والانتصار والمسائل المصرية للسيد والنهاية والمهذب والصدوقين والاسكافي والديلمي والوسيلة والغنية والاشارة والمع ويع وفع وصاحب تق من متاخري المتاخرين ومال اليه بعض مشايخنا ونسبه جماعة الى المشهور بين القدماء واخرى ومنهم جد ره الى الاكثر مطلقا وفي الانتصار والمصرية والغنية الاجماع عليه والبلوغ يحكى عن جمل السيد والسرائر وذهب الفاضل والفاضل والشهيدان واكثر من تاخر عنهم الى التقدير على سبيل الاستحباب فان قلنا ان تقديره الاولين ايضا استحبابي كما صرح به في كره حيث قال ولا حد للاعطاء الا انه يستحب ان لا يعطى الفقير اقل ما يجب في النصاب الاول وهو خمسة دراهم او عشرة قراريط قاله الشيخان وابنا بابويه واكثر علمائنا الى ان قال وما قلناه وعلى الاستحباب لا الوجوب اجماعا اتحد القول الاول والثالث وان قلنا انه على سبيل الوجوب كما يستفاد عن ك حيث قال الظاهر من كلام الاصحاب ان هذه التقديرات على سبيل الوجوب وكذا الفاضل الهندي

في بيان ان الزكوة المدفوعة الى الفقير غير محدودة بحد قلة وكثرة

كتاب الزكوة

فى ح ضه فان قلنا ان مراد النافين للتقدير نفى الوجوب دون الاستحبا كما يحتمله عبارة الذخيرة حيث انه بعد نقل نفى التقدير عمن ذكر قال والى
هذا القول ذهب جماعة من الاصحا ومنهم المص مع ان المص صرح بالتقدير الاستحبابي فيتحد الثانى مع الثالث وان قلنا ان مرادهم نفى التقدير مطلقا
يكون فى المسئلة اقوال ثلثة والتحقيق ان كلام اكثر الاولين صريح او ظاهر فى الوجوب كما لا الصدوق عبر بقوله لا يجوز والديلمى قال واقل ما يجزى
وكذا فى المصباح والشيخ فى يب حمل تجويز اعطاء الدرهمين فى بعض الروايات على النصاب الثانى وصرح بعدم جواز ذلك فى النصاب الاول واما النافون
فظاهرهم نفى الوجوب فقط وكيف كان فدليل الاولين ثم المقدرين وجوبا طريقة الاحتياط والمحكية من الاجماعا وفتوى اعيان الطائفة لصحيحة
الخياط لا يعطى احد من الزكوة اقل من خمسة دراهم وهو اقل ما فرض الله من الزكوة فى اموال المسلمين فلا يعطوا احدا من الزكوة اقل من خمسة دراهم
فصاعدا ورواية ابن عمار وابن بكير لا يجوز ان يدفع الزكوة اقل من خمسة دراهم فانها اقل الزكوة وفى الفقه الرضوى ولا يجوز ان يعطى من الزكوة
اقل من نصف دينار وحجة الثانى هو النافى للتقدير الاصل واطلاقات الكتاب والسنة والاخبار المستفيضة كحسنة عبد الكريم الهاشمى كان
رسول الله صه يقسم صدقة اهل البوادى فى اهل البوادى وصدقة اهل الحضر فى اهل الحضر ولا يقسمها بينهم بالسوية انما يقسمها على قدر من
يحضرها منهم وما يرى ليس فى ذلك شىء موقت وحسنة الحلبى ما يعطى المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شىء ومكاتبة الاصبهانى الصحيحة هل
يجوز لى يا سيدى ان اعطى الرجل من اخوانى من الزكوة الدرهمين والثلثة دراهم فقد اشتبه ذلك على فكتب ذلك جايز وغيرها منها الاخرى وضعف
بعضها منجبر بما ذكر وجواب الاولين عنها بدفع الاصل وتقييد الاطلاق بما مر ورد الحسنة الاولى بعدم الدلالة اصلا لاحتمال كون التقدير المنفى
فيها التقدير البسطى بل هو الظاهر من صدر الحديث فانه وارد فى احتجاجه ع على عمرو بن عبيد قال له ما تقول فى الصدقة فقرء انما الصدقات
الاية فقال كيف تقسمها قال اقسمها على ثمانية اجزاء فاعطى كل جزء واحدا الى ان قال ع له وتجمع صدقات اهل الحضر واهل البوادى فتجعلهم
فيها سواء قال نعم قال فقد خالفت رسول الله صه فى كل ما قلت سيرته كان رسول الله صه يقسم الى اخر ما مر وكذلك الثانية لجواز كون ما يعطى مبينا
للمعول فيكون السؤال عن حصة العامل مع انه على فرض الدلالة يحتملان التقييد بما بعد النصاب الاول كما صرح به جمع يعنى انه لا يقدر شىء بعد ذلك
التقدير فيكونان اعم من الاخبار المقدرة لاختصاصها بما قبل النصاب الثانى للاجماع فيجب التقييد لهما جهة عموم اخرى ايض وهو ما اذا تمكن من اعطاء الزايد
اولم يتمكن كما اذا كان ما يجب عليه هذا القدر خاصة كما اذا تلف بعض النصاب بعد الحول بلا تفريط وما مر خاص بصورة الامكان اجماعا فيحمل التقييد
من هذه الجهة ايض وهذان الاحتمالان جاريان فى المكاتبتين ايض مع انهما لا تدلان على عدم التقدير بما دونهما كالدرهم الواحد كما هو مختار الاسكافى
والمصباح بل الديلمى او الدرهمين فى الفضة ونصف دينار فى الذهب كالمقنع هذا كله مع انه على فرض التعارض يجب تقديم ما مر لرجحانه بمخالفة العامة
وموافقة المكاتبتين فان عدم التقدير مذهب الجمهور كافة كما صرح به جماعة منهم السيد فى الانتصار والفاضل فى كره دليل الثالث الجمع بين الاخبار
ورد بان هذا الجمع مما لا شاهد عليه فاجيب بان اخبار الجواز قرينة على التجوز فى اخبار نفى الجواز وفيه ان هذا يتم لو كان احدهما نهيا والاخر رخصة فان
العرف يجعل الاخر قرينة للتجوز فى الاول بخلاف نحو لا يجوز وجايز فانهما متنافيان قطعا **اقول** حق المحاكمة ان الحسنتين غير دالتين على مطلوب
النافين كما ذكر فبقيت المكاتبتان معارضتان لرواية التقدير والحكم باعمية المكاتبتين غير جيد لان الملحوظ فى التعارض هو نفس المتعارضين من
غير تصرف فى احدهما بواسطة ساير المعارضات الخارجية ولو كان اجماعا فلا بد من الرجوع الى حكم المتعارضين والمكاتبتان وان كانتا مرجوحتين
بموافقة العامة ولكنهما راجحتان بالاحدثية وموافقة اطلاق الكتاب وهما ايض من المرجحات المنصوصة فيتكافيان فيجب الرجوع الى الاصل والاطلاقات
فى نفى التقدير ولكن لما كان ادلة السنن يتحمل من التسامح ما لا يتحمله غيره ويدفع اصل عدم الاستحباب ويخص اطلاقاته بالادلة الضعيفة فيحكم باستحباب
المقدر للاحتياط والاجماعات المنقولة وفتوى العلماء بل الرضوى ايض لخلوه عن المعارض فى الذهب فالحق اذن مع القول الثالث وهو الاستحباب

فروع ا واذ عرفنا استحباب اعطاء المقدر لا اقل فقد اختلفوا فيه فالمصرح به فى كلام اكثر المقدرين للاقل وجوبا او استحبابا خمسة دراهم
فى زكوة الفضة او نصف دينار فى زكوة الذهب وعليه دعوى الشهرة وعلى الخمسة دعوى الاجماع فى الانتصار وقيل اقل من ذلك والظاهر
استحباب المش للشهرة والاجماع المنقول والرضوى وموافقة الروايتين المقدرتين **ب** هل التقدير مختص بزكوة النقدين ام يجرى
فى غيرهما ايض المذكور فى كلام جماعة هما خاصة ولكن صريح عبارة المراسم والغنية وظاهر مهذب القاضى والاشارة التعميم وصرح فى
الوسيلة بالتعميم بالنسبة الى المواشى ايض وفى الغنية الاجماع عليه وعلى هذا فلا باس بالقول بعموم الاستحباب لفتوى هؤلاء والاجماع المنقول
فيكون المقدر فى المواشى فريضة النصاب الاول وفى الغلات فريضة النصاب كما هو المذكور فى كلام هؤلاء الاصحاب **ج** المستحب انما هو عدم
النقصان عن المقدر مط اى ان لا يعطى فقير اقل من ذلك ما دام عليه ذلك المقدار فصاعدا فلو كان عنده نصابان يدفع الفريضتين
الى فقير واحد لئلا ينقص واحد عن المقدر وما ذكره الشهيد الثانى انه يعطى فريضة الاول لواحد والثانى لاخر من غير كراهة غير جيد
نعم اذا لم يمكن من اعطاء المقدر كما اذا تلف بعض النصاب من غير تفريط فلا يستحب الاتمام من غير الزكوة ويعطى ما عليه من غير كراهة
الثانية ما ذكر انما كان فى جانب القلة واما فى جانب الكثرة فان لم يكن الفقير ذا كسب لا يمونه فلا حد للاكثر فيجوز ان يعطى الفقير
الواحد ما يغنيه وما يزيد على غناه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللاصل والاطلاقات المستفيضة ويظهر من المن وقوع الخلاف

لا يجزى و والده بقوله

بل غايتهما الدلالة على جواز دفع الدرهمين والثلثة فى الجملة وذلك لا ينافى التقدير

هل هو مانع من اعتبار النقد فى نصابه على فرض

حيث قال لو كان معه ما يقصر عن مؤنته ومؤنة عياله حولا جاز له اخذ الزكوة لانه محتاج وقيل لا يأخذ زائدا عن تتمة المؤنة حولا وليس
انتهى ويحتمل ان يكون القائل من العامة حيث نسب نفيه الاول الى علمائنا اجمع فلا يمكن ان يكون الخلاف مخصوصا بمن معه بعض المؤنة وكيف
كان فهو ضعيف لما مر من غير معارض نعم لو تعاقبت عليه العطية قطعت مؤنة السنة حرم عليه الزائد لتحقق الغنى المانع من الاستحقاق واما
ما في ك ردا على المحقق من انه لا وجه للفرق بين الدفعة والتعاقب لان الفقير متى ملك مؤنة السنة صار غنيا وحرم عليه تناول الزكوة فغير جيد
جدا وكذا ان كان ذا كسب غير واف بتمام المؤنة وفاقا للاكثر على ما صرح به غير واحد لما مر من الاصل والاطلاق وعموم المستفيضة وحكي عن جماعة
قول بانه لا يأخذ ما يزيد على كفايته واستحسنه في ت وهو ظاهر اللمعة وتردد في س لصحيحة ابن وهب الواردة فيمن له ثلثمائة درهم او اربعمائة و
هو يحترف ولا نصيب نفقته منها وفيها ويأخذ البقية من الزكوة ونحوها غيرها وترد بانها ليست صريحة في المنع عن الزيادة ومع ذلك
موردها غير ذي الكسب الا ان يعم الكسب للتجارة او الخلاف لغير ذي الكسب ايض وح فيكفي في الجواب بقصور الدلالة فلا يصلح لتقييد الاخبار
المطلقة او تخصيص العامة المعتضدة بالاصل والشهرة ولكن الاحتياط في كل حال مطلوب **الثالثة** من ادعى الفقر ان عرف صدقه او كذبه
عومل به بما يقتضيه وان جهل حاله فان لم يعلم له مال اولا فالمشهور انه يصدق في دعواه وفي ك انه المعروف من مذهب الاصحاب وفي غ ظاهر
الفاضلين انه موضع وفاق وفي ق ان ظاهرهم الاتفاق عليه واستدل له باتفاق الاصحاب ظاهرا وبانه ادعى موافقا للاصل وباستلزام عدمه الحرج
والعسر على الفقير في كثير من الموارد سيما اذا كان ممن يستحيي من الاظهار وبانه مسلم ادعى ممكنا ولم يظهر ما ينافيه فكان مقبولا وبان الاصل عدالة المسلم فكان
قوله مقبولا وبرواية العزرمي جاء رجل الى الحسن والحسين ع على الصفا فسألهما فقالا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع
ففيك شيء من هذا قال نعم فاعطياه وبانه لا يخفى على متتبع الاخبار الواردة في البينة واليمين انه لا عموم لها على وجه يشمل ما نحن فيه فان موردها
ما اذا كانت الدعوى بين اثنين مدع ومنكر ولا دلالة فيها على ان من ادعى شيئا وليس في مقابله من ينكر دعواه بانه يكلف البينة واليمين وبان
الظ من الاخبار ان من ادعى ما لا يد عليه قضى له به غير الثلثة الاولى من هذه الوجوه منظور فيه واما الرابع فلمنع كلية كبراه واما الخامس فلمنع
صغراه واما السادس فلانه قضية في واقعة فلعل ما اعطياه لم يكن من الصدقة الواجبة والكلام فيها واما السابع فبان عدم ثبوت طلب
البينة او اليمين عن مدع لا منكر بمقابله وعدم شمول اخبارهما له لا يستلزم تصديق قوله والعمل بمقتضاه واما الثامن فلمنع ثبوت كليته و
انما هو في مال لا يد لاحد عليه ولا منازع له ولا يطلب منه امتثال الواجب ولا ابراء ذمته نعم الظ تمامية دلالة الثلثة الاولى اما الاصل فظاهر و
اما الاجماع فلانه طريقة السلف والخلف من غير نكير ومصرح به في كلام العلماء وترى انهم يعطون الغرباء الذين لا يرجى بينة لهم من غير حلف ويفحصون
الفقراء اليهم من البلدان النائية واما العسر والحرج على الفقراء فلدوران الامر بين صبرهم على الافتقار والجوع واقامة البينة المتعذرة في حق الاكثر
وكل منهما حرج عظيم ويدل عليه ايض انه لولاه للزم الحرج على ارباب الزكوة ايض سيما على عدم سماع الشهادة العلمية لان العمل بمقتضى الحلف لا دليل عليه
في المقام واقامة البينة الحسية على الفقر متعذرة لان جهات حصول المال غير محصورة فلعله وجد كنزا او اعطي مالا بحيث لا نعلمه او له مال
مدفون او مودع ولو بمواهبة بل وكذا البينة العلمية لما ذكر فلو لم يسمع دعواه لسد باب اعطاء الزكوة غالبا ويمكن ان يستدل عليه ايض بحسنة
ابي بصير الرجل يموت ويترك العيال يعطون من الزكوة فقال نعم حتى ينشؤا ويبلغوا ويسئلوا من اين كانوا يعيشون اذا قطع ذلك عنهم الحديث
يدل على انهم اذا قالوا لا معيشة لهم لو قطع ذلك يجوز اعطاؤهم ويؤكده ما دل على كراهية رد السائل مطلقا ايض وان علم له مال اولا فالمشهور ايض
قبول دعواه وعن المبسوط عدمه الا بالبينة او امارة مفيدة للعلم وقواه في ك ومال اليه في خيره وهو ظاهر جدي ره في الرسالة وهو الاقوى لتوقف
حصول العلم بالمشروط وهو البراءة من الزكوة على العلم بالشرط وهو الفقر ولو علم له مال وعلم تلف مال منه ايض ولم يعلم ان التالف هو ما كان له
او مال اخر حصل بني على الاول لاصالة عدم حصول مال اخر ولو كان له مال يكفي لمعيشته مدة ولم يعلم انه هل صرفه في معيشته او حصلت المعيشة
من جهة اخرى بني على الاول ايض لعين ما ذكر **فرعان أ** حكم الغارم والعبد وابن السبيل يعلم مما ذكر فلا يقبل قول الاولين الا مع الثبوت او
العلم بالحال اولا ويقبل قول الثالث مع عدم العلم باستغنائه بما يكفيه اولا مع العلم به **ب** لو ادعى عدم الهاشمية يسمع منه لكفاية عدم العلم بالهاشمية

في بيان انه يسمع قول مدعي عدم الهاشمية

في اعطاء زكوة غير الهاشمي لان الثابت هو منع من علمت هاشميته لان التكاليف مقيدة بالعلم فيبقى عمومات الفقراء خالية عن المقيد **الرابعة**
لا يشترط اعلام الفقير ان المدفوع اليه زكوة فلو كان مستحيا لها جاز صرفها اليه من غير تسمية بل ولو بتسمية اخرى للاصل بل الاجماع والاطلاقات
ولرواية ابي بصير الرجل من اصحابنا يستحيي ان يأخذ الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة فقال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن
وضعف الرواية سندا غير واضح ولو وضح فغير ضائر سيما مع انجبارها بالعمل وموافقتها للاصل واما حسنة محمد الرجل يكون محتاجا فيبعث اليه
بالصدقة ولا يقبلها على وجه الصدقة باخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض افنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال لا اذا كانت
زكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه فهي مختصة بصورة العلم بعدم قبوله على وجه الزكوة والاعطاء على غير ذلك
الوجه ونحن نسلم عدم جواز الاعطاء مع ذلك لهذه الرواية التي هي اخص من الاولى ولم يعلم مخالفتها لعمل الاصحاب اذ لا علم لنا ولا ظن بذهابهم
الى الجواز مع الامرين ايض سيما اذا اعطاها اياه ويرده مرة وحملها في خيره على صورة التصريح بانه غير الزكوة والاولى على عدم التسمية اصلا

والمتجه

كتاب الزكوة

والصحيح ما ذكرنا لاشتمالها على عدم القبول فلا بدّ من اعتبار رمى القول بما يخالف الاصل والاجماع واما الحمل على الكراهة كما فى ئشار على صورة كون الامتناع لعدم الاستحقاق كما فى الوسايل وجعله لفظه لا فى قوله فقال لا اضرابا عن الكلام السابق وان تكاب التاويل فيما بعده كما قيل فوجوه بعيدة لا وجه لارتكابها اصلا **الخامسة** لو دفع الزكوة الى الفقير ثم ظهر عدم فقره فاما يكون العين باقية اولا وعلى التقديرين اما يكون الاخذ عالما بانه زكوة ام لا وعلى التقادير اما يمكن الارتجاع منه ام لا ثم الكلام اما فى الارتجاع او الاجزاء عن الزكوة اما الاول فمع امكان الارتجاع يجب مع بقاء العين اتفاقا محققا ومحكيا فى صورة علم الاخذ بالحال واولا لان الاصل عدم الانتقال الى الاخذ والمسلم انما هو انتقالها مع استجماعه شرايط الاخذ واما بدونه فلا حتى انه لو لم يعلم بالحال يبقى مراعى الى ان يتلف حال عدم ظهور الحال وعلى كل فيكون العين اما مال المالك او الفقراء فلهم الارتجاع بل يجب على المالك لانه مال فقير موضوع عند اهله بعلمه وهو متمكن من الانتزاع ومما ذكرنا يظهر دفع ما جوزه بعضهم من امتناع الاخذ للرد لثبوت الملك له بالدفع على الظ فان الثبوت مع العلم ممنوع بل وكذا مع عدمه بل يقع مراعى وكذا ان تلفت العين وكان الاخذ عالما بالحال لانه عاد فى اتلافه لعلمه بعدم رضى المالك بشهادة الحال فهى معارضة للاذن الصريح مقدمة عليه بل وكذا لو تلفت من جانب الله سبحانه لوضع يده على مال الغير بدون اذنه لان لسان شاهد الحال يصرح بعدم الاذن ويرتفع به الاذن الصريح وان لم يكن عالما بالحال فلا يجوز الارتجاع عنه لاصالة عدم التسلط عليه وعلى ماله وعدم شغل ذمته فانه تصرف او اتلاف بالاذن الصريح الخالى عن المعارض من المالك فباى دليل يجب عليه رد المثل او القيمة من ماله وسواء فى ذلك ان يجوز الاخذ كونه زكوة ام لا لان مجرد التجويز لا يثبت شاهد حال يعارض به الاذن الصريح وان لم يمكن الارتجاع فلا شئ على المالك نعم على الاخذ رده ان تمكن مع علمه بالحال قبل التلف والحكم فى بعض الصور التى ذكرناها وفاقى وفى بعضها خلاف يعلم ضعفه مما ذكرنا واما الثانى وهو الاجزاء عن الزكوة وبرائة ذمة المالك عنها وعدمها فقضية الاصل وان كان الاجزاء مطلقا سيما اذا كان المدفوع عين الزكوة حتى اذا تمكن من الارتجاع وان وجب الارتجاع من باب تخليص حق الفقراء لوقوع الدفع مشروعا فلا يستعقب ضمانا لان امتثال الامر يقتضى الاجزاء ولو ما يجب دفعه شئ واحد دفعه على وجه امر به الا ان النصوص فى مرسلة الحسين فى رجل يعطى زكوة ماله رجلا وهو يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزى عنه عدم الاجزاء وهى مخصصة للاصل المذكور فالحق عدم الاجزاء والضمان مطلقا وفاقا للمحكى عن المفيد والحلبى واختاره شيخنا صاحب الحدائق وارسال الرواية عندنا غير ضاير مع كونها مروية فى الكتب الثلثة سيما مع صحتها عن ابى عمير وهو ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه خلافا للمحكى عن ط وجماعة فيجزى مطلقا للاصل المذكور وينقدح بما مرّ وللمع والمن وكره ون والاردبيلى وجعل فى الرسالة فيجزى مع الاجتهاد لا بدونه لان المالك امين فيجب عليه الاجتهاد فبدونه يجب الاعادة ولحسنة عبيد رجل عارف ادى زكوته الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانية الى اهلها اذا علمهم قال نعم الى ان قال قلت له فانه لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها اهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال ليس عليه ان يؤديها مرة اخرى ومرسلة فى وهى مثل السابقة الا انه قال ان اجتهد برئ وان قصر فى الاجتهاد فى الطلب فلا ويرد الاول بانه ان اريد بالاجتهاد القدر المسوغ لدفع الزكوة ولو بدعواه الفقير فيرجع ذلك الى القول بعدم الضمان وان اريد به الزايد عليه كما هو الظ من لفظ الاجتهاد فهو غير واجب عندهم والثانى بان الظ منه ان المراد انه لم يجد الاهل بعد الاجتهاد فدفعها الى غير الاهل عمدا كما يشعر به قوله سوء ما صنع بل معنى قوله لم يعلم الاهل وقد طلب واجتهد انه بعد الاجتهاد ايضا لم يعلمه والمتنازع فيه انه علمه ممكنه اخطاء فى علمه فيخرج عن المسئلة والقول بان الاجزاء ح يدل بالفحوى على الاجزاء لو كان الدفع من غير عمد مردود بان الاصل باطل اجماعا فلا يبقى معه فحوى لبطلان التابع ببطلان المتبوع **فروع** ا مورد مرسلة الحسين من المثبتة لعدم الاجزاء انما هو اذا كان الدافع هو المالك اما لو دفعه المالك الى وكيله او الى الفقيه ودفعه هو الى من بان غير مستحق لم يضمن احد للاصل المذكور الخالى عن المعارض فى المقام وقد يجرى عند الخلاف بين العلماء فى المن اذا كان المدفوع اليه الامام او نايبه الشامل للنايب العام ايض بل المصرح فى كلماتهم ان محل الخلاف انما هو اذا كان الدافع المالك نعم حكم الفقيه والوكيل فى مواضع الارتجاع حكم المالك بعينه **ب** ما ذكر انما هو اذا بان عدم الاستحقاق بالغناء ولو بان بالهاشمية او الكفر او نحوهما فالكلام فى الارتجاع كما ذكرنا فى الضمان والاعادة ففى خبر ان الذى قطع به الاصحاب عدم الاعادة مؤذنا بعدم خلاف فيه بينهم وهو كذلك للاصل المذكور واختصاص المرسلة بظهور اليسار **ج** لو ادى زكوته الى غير المستحق باعتقاد عمدا ثم بان استحقاقه لم يجز عنها فان كان من المواضع التى له الارتجاع يجوز له الاحتساب من الزكوة بعد ظهور الاستحقاق والا اعادها **السادسة** يجوز للمزكى مقاصة المستحق للزكوة بدين له فى ذمته اى اسقاط ما فى ذمة المستحق للمزكى من الدين على وجه الزكوة حيا كان المستحق او ميتا بلا خلاف ظاهر فى الموضعين وفى ك وغيره فى الاول انه مقطوع فى كلام الاصحاب وفى الاول وفى الثانى انه المتفق عليه بين علمائنا وفى يق فيهما انه مما لا خلاف فيه بين العلماء وكذا عن المع والمن وكره ولكن فى الاول خاصة وعن كلام جماعة فى الثانى ايض ويدل على الاول صحيحة البجلى عن دين لى على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكوة هل لى ان ادعه واحتسب به عليهم من الزكوة قال نعم ورواية عقبة بن خالد وفيها يجئ الرجل ويسئلنى الشئ وليس هو ابان زكوتى فقال له ابو عبد الله ع القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة وماذا عليك

في بيان انه لو دفع الزكوة الى الفقير ثم ظهر عدم فقره هل يجب الارتجاع ام لا

ابن م

كان

في بيان انه يجوز للمزكي مقاصة المستحق للزكوة بدين له في ذمته

اذا كنت

اذا كنت موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة وموثقة سماعة عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد ان يعطيه من الزكوة فقال اذا كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من الدين من عرض من دار او متاع من متاع البيت او يعالج عملا يتقلب فيه بوجهه فهو يرجو ان ياخذ منه ماله عنده من دينه فلا باس ان يقاصه بما اراد ان يعطيه من الزكوة او يحتسب بها فان لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجو ان ياخذ منه شيئا فليعطه من زكوته ولا يقاصه بشئ من الزكوة وحمل في خبره ما في ذيلها على الاستحباب وهو حسن بل لا دلالة فيها على الوجوب لاحتمال قوله ولا يقاصه للنفي وقوله فليعطه وان كان امرا الا انه ليس للوجوب قطعا لعدم وجوب اعطاء شخص معين واما مفهوم الشرط في صدرهما فكان مفيدا لو لم يصرح بحكم المفهوم في الذيل وحملت في بق الذيل على الوجوب وفرق بينه وبين الصدر بحمل الصدر على من يملك شيئا يفي بدينه وان لم يف بقوت السنة والذيل على من لا يملك بما يفي بالدين اصلا فيكون معسرا يجب انظاره ولا يجوز الاستيفاء عنه ولو بالاحتساب من الزكوة وهو كان حسنا لو كان الذيل دالا على الوجوب مع ان الظاهر من الانظار الواجب هو عدم مطالبة الديون واما الاحتساب من الزكوة فكونه منافيا له غير معلوم بل يمكن جعله من افراد التصدق المامور به في الاية بقوله وان تصدقوا خير لكم ويدل على الثاني اطلاق رواية عقبة السابقة ورواية يونس ابن عمار قرض المؤمن غنيمة وتعجيل خيران ايسر ادى وان مات قبل ذلك احتسب به من الزكوة ونحوها رواية ابرهيم السندي وكذا يجوز قضاء دين الميت من الزكوة فيما اذا كان من له الدين غير المزكي فيؤدي دينه من زكوته بلا خلاف ظاهر ايضا وفي خبره لا اعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب في ذلك اتفاق العلماء عليه ويدل عليه صحيحة البجلي وحسنة زرارة وروايتا موسى بن بكر وصباح بن سيابة المتقدمة جميعا في بيان الصنف السادس من اصناف المستحقين **فروع ا** لا يشترط في الحي الذي يحتسب عليه الزكوة لدينه فقره بل يشترط فيه ما يشترط في الغارم كما مر مع دليله **ب** هل يشترط في الاداء عن الميت قصور تركته عن الوفاء بالدين كما عن الاسكافي والشيخ وط والوسيلة وكره والتحرير وس ون وضه واختاره جمع من المتاخرين او لا يشترط كما عن ظاهر نهاية الشيخ والحلي والمحقق ولف والمنتهى واللمعة حجة الاولين حسنة زرارة المشار اليها ودليل الاخرين اطلاق بعض روايات الاداء عنه وانتقال التركة بالموت الى الوارث فصار عاجزا عن الاداء ويرد الاول بوجوب تقييد الاطلاق بالحسنة والثاني بانه لا انتقال الا بعد الدين لقوله سبحانه من بعد وصية يوصي بها او دين ومنه يظهر وجه اخر للاشتراط اذ مفاد الاية وجوب صرف التركة الى الدين ويدل عليه الاخبار ايضا والاشتراط هو الاقوى ولو وفت التركة ببعض الدين اختص جواز الوفاء بالزكوة بالباقي **ج** لو وفت التركة بالدين ولكن تعذر استيفاؤه منها لعدم امكان اثباته او غير ذلك فجوز الشهيد الثاني الاحتساب عليه ونظر فيه في ك وجعله في خيرة في موقعه وهو كذلك بل عدم جواز الاحتساب اقوى **د** لو كان الدين على من يجب على المزكي الانفاق عليه جاز له القضاء عنه والمقاصة حيا كان او ميتا بلا خلاف يوجد كما مر في بيان اشتراط كون الفقير غير واجبي النفقة **هـ** لو كان دين لغني عليه زكوة على فقير علم باشتغاله بالزكوة فان احتمل الفقير اداء الغني زكوته فهو وان علم انه لم ينو الاداء جاز له ان يقاص دينه لزكوته بل يجب ان لم يتمكن من ابراء ذمته بنحو اخر من باب استخلاص حق الفقراء والامر بالمعروف **السابعة** يجوز تولي المالك ايصال الزكوة الى مستحقها بنفسه على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل ظاهر كره والمنتهى الاجماع عليه وكذا عن الغنية في زمن الغيبة وفي ط نفي الخلاف فيه في الاموال الباطنة كزكوة النقدين والتجارات وفي كتاب قسمة الصدقات من ف الاجماع على جواز توليه مطلقا للاصل والعمومات ولقوله سبحانه ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم الاية وورد في الاخبار الكثيرة ما يخفى بغير الزكوة وما مر من احتساب الزكوة دينه للزكوة ومن اداء دين الاب من الزكوة وما دل على جواز اشتراء الرجل من زكوته مملوكا يباع واشتراء الاب والاخبار الدالة على ذلك بخصوصه كحسنة زرارة ومحمد الواردة في بيان مصرف الزكوة وفيها فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس وفي رواية ابي بصير وفيها فلو ان رجلا حمل زكوة ماله على عاتقه فقسمها علانية كان ذلك حسنا جميلا ورواية اسحق بن عمار لي قرابة انفق على بعضهم وافضل على بعض فياتيني ابان الزكوة افاعطيهم منها قال مستحقون لها قلت نعم قال هم افضل من غيرهم اعطهم ورواية الصهباني هل يجوز لي يا سيدي ان اعطي الرجل من اخواني الزكوة الدرهمين والثلثة دراهم فقد اشتبه ذلك علي فكتب ذلك جائز وفي الروايات الكثيرة اعطه من الزكوة حتى تغنيه وما ورد من الاخبار الدالة على الامر بايصال الزكوة الى المستحقين وعلى نقل الزكوة من بلد الى اخر مع وجود المستحق وعلى التوكيل في تفريق الزكوة وغير ذلك من الاخبار المتكثرة في الابواب العديدة خلافا للمفيد والحلبي فاوجبا الدفع الى الامام او عامله مع حضوره والى الفقيه الجامع للشرائط مع الغيبة وللقاضي وابن زهرة فخصا وجوب الدفع الى الامام في زمان الحضور وجوزا قسمة المالك في زمن الغيبة لقوله سبحانه خذ من اموالهم صدقة ولمطالبة ابي بكر الزكوة وقتاله عليها مع عدم انكار الصحابة ولامر النبي ص والولي عمالهما باخذ الصدقات وجبايتها كما هو المعلوم من سيرتهما في حيوتهما والمنصوص عليه في الروايات الكثيرة ويرد الاول بان غايته وجوب الدفع مع المطالبة وهو لا يستلزم وجوبه قبلها مع ان الضمير عائد الى من تقدم في قوله سبحانه واخرون خلطوا عملا صالحا ولا يلزم من وجوب الاخذ عنهم الاخذ من غيرهم وايضا لا يتعين ان يكون الصدقة هي الزكوة بل هي اموال يعطونها ليكون كفارة لما اذنبوه من التخلف فانهم روي انهم قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي خلفتنا منك فتصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال ص ما امرت ان آخذ من اموالكم شيئا فانزل الله تعالى الاية وايضا الخطاب الى النبي ص ولا يعلم مساواة الائمة له ولو علم فلا يتعدى الى غيرهم كما هو المفيد لنا قطعا فيمكن ان يكون ذلك مختصا بهم بل بحال ظهور سلطانهم ليكون عونا لهم على المصالح والعساكر كما ذكره في بق ويدل عليه المروي في العلل اقبل رجل الى الباقر ع فقال له رحمك الله اقبض مني هذه الخمسمائة درهم فضعها في

مواضعها

عن ابيه عن محمد بن [illegible] عن ابن [illegible] عن ابن مسكان عن ابي بصير

كتاب الزكوة

في بيان جواز توكيل رب المال في تقسيم الزكوة

مواضعها فانها زكوة مالي فقال لم بل خذها انت وضعها في جيرانك والايتام والمساكين وفي اخوانك من المسلمين انما يكون هذا اذا قام فانما

فانه يقسم بالسوية الحديث وبهذا يظهر الجواب عن الاخيرين ايضا مع ان عدم انكار جميع الصحابة على ابي بكر غير مسلم مضافا الى ان مقاتلته كان

لامتناعهم من اداء الزكوة مطلقا **فروع آ** كما يجوز للمالك التقسيم يجوز له التوكيل والاستنابة فيه للاخبار المستفيضة كموثقة سعيد

الرجل يعطي الزكوة يقسمها في اصحابه ايأخذ منها شيئا قال نعم وبمضمونها وحسنة الحسين وصحيحة البجلي وكصحيحة جميل في الرجل يعطي الدراهم

ليقسمها قال يجري له مثل ما يجري للمعطي ولا ينقص المعطي من اجره شيء وفي رواية صالح بن رزين عن شهاب اني اذا وجبت زكوتي اخرجتها فادفع

منها الى من اثق به يقسمها قال نعم لا باس بذلك والاخبار الكثيرة المتقدمة في بحث تلف الزكوة التي بعث عنده غيره وفي رواية ابن يقطين

عمن يلي الصدقة العشر على من لا باس به فقال ان كان ثقة فمره يضعها في مواضعها وان لم يكن ثقة فخذها منه وضعها في مواضعها والمستفاد من

الاخيرة وجوب كون الوكيل او النائب ثقة ولا ريب فيه بل يلزم عدالته لعدم الوثوق بغير العادل **ب** صرح جماعة منهم الفاضلان والشهيدان

باستحباب الدفع في زمان الغيبة الى الفقيه الجامع للشرائط وعن ف الاجماع عليه لفتوى الاعيان ونقل الاجماع والخروج عن شبهة الخلاف و

لانه ابصر بمواقعها واخبر بمواضعها **ج** لو طلبها الفقيه لا يجب الدفع اليه الا اذا كان الراجح عنده وجوب الدفع اليه وكان رب الزكوة مقلدا

له ولا يجوز له الطلب الحتمي ايضا الا مع علمه بوجودها عنده وعدم اقدامه على دفعها بنفسه **الثامنة** لا خلاف بين الاصحاب كما صرح به

جماعة في عدم وجوب البسط على الاصناف وانه يجوز تخصيص جماعة من كل صنف وصنف واحد بل شخص واحد من بعض الاصناف وعن ف وكره

الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار العديدة من الصحاح وغيرها وفي تفسير العياشي عن الصادق في قول الله عز وجل انما الصدقات للفقراء الى اخر الاية

فقال ان جعلتها فيهم جميعا وان جعلتها لواحد اجزء عنك وليس في الاية حجة علينا لانها لبيان المصرف واللام فيها للاختصاص دون التمليك

نعم صرحوا بافضلية البسط ولا دليل عليه تاما سوى فتاوى الاعيان **التاسعة** يجوز تفضيل بعض الفقراء على بعض للاصل بل يستحب في

بعض المواضع كما يستحب ترجيح الاقارب وتفضيلهم على غيرهم كما مر في الفرع الثامن من الوصف الثالث واهل الفقه واهل العقل لرواية عبد الله

ابن عجلان ومن لا يسئل على من يسئل لصحيحة البجلي ويستحب اغناء الفقير بالزكوة للمستفيضة وصرف صدقة المواشي الى المتجملين ومن لا عادة له بالسؤال

وصرف صدقة غيرها الى الفقراء المدقعين لرواية ابن سنان **العاشرة** اختلفوا في جواز نقل الزكوة عن بلدها وعدمه فذهب المفيد والشيخ

في ط والاقتصاد والحلبي وابن حمزة والفاضل في التحرير والمن ولف والشهيد الاول في س والثاني في لك وضه وحواشي شاعلى ما حكي عنهم واكثر

متاخري المتاخرين الى الاول واختار في ف ويع وشاوكره والمن... الى الثاني وفي يه انه المشهور وعن كره اجماع علمائنا عليه والحق هو الاول للاصل

والاطلاقات والمستفيضة كمرسلة ورواية درست في الرجل يبعث بها الرجل الى بلد غير بلده قال لا باس ان يبعث بها الثلث او الربع شك

ابو محمد وصحيحة هشام في الرجل يعطي الزكوة يقسمها اله ان يخرج الشيء منها من البلد الذي هو به الى غيره قال لا باس وصحيحة احمد بن حمزة عن الرجل

يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها الى اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم وفي موثقة وهب بن حفص الرجل يبعث بزكوته من ارض الى ارض فيقطع عليه

الطريق فقال قد اجزئت عنه ولو كنت انا لاعدتها حجة المانعين حكاية الاجماع وان فيه نوع تغرير بالزكوة وتعريضا للاتلاف فيها فيكون حراما

وانه مناف للفورية وصحيحة الحلبي لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين وصحيحة الهاشمي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقسم صدقة اهل البوادي في اهل

البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر وصحيحة ضريس ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها فقال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس

فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم يدفع اليهم ورواية يعقوب بن شعيب الرجل منا يكون في ارض منقطعة كيف يصنع بزكوته قال

يضعها في اخوانه واهل ولايته قلت فان لم يحضره منهم فيها احد قال يبعث بها اليهم ويضعف الاول بعدم الحجية والثاني باندفاعه بالضمان

والثالث بمنع وجوب الفورية سلمنا لكن النقل شروع في الاخراج والرابع بعدم الدلالة اذ قد يكون صدقة المهاجر في ارض الاعراب وكذا الخامس لان اهل

الحضر لا يتعين ان يكونوا من بلد واحد فيقسم صدقة اهل المدينة في اهل مكة مضافا الى قصورها عن افادة الوجوب وكذا السادس والسابع بل

لا وجه لتوهم دلالتهما وانما يتوهم دلالتهما للوجوب في الاول ان يحمل اهل الولاية على اهل البلد وهو منه بعيد فان المراد به اهل الايمان الخاص كما صرح به

في الروايات ويستنبط من قول الراوي اني في بلاد الخ وقوله فان لم يحضره الخ حيث انه لو جاز النقل لما احتاج الى السؤال وفيه انه في كلام

الراوي ولم يدل على اعتقاده حرمة النقل حتى يفيد التقرير **فروع آ** لو نقلها اجزء ته اذا وصلت الى الفقراء على القولين بلا خلاف كما قيل

بل بالاجماع كما في المن وكره ولف وغيرها للاصل وصدق الامتثال وان اثم بالنقل على الثاني واحتمل في ضه عدم الاجزاء لتعلق النهي وفيه انه

تعلق بالاخراج دون الدفع بعده **ب** ما مر من الخلاف انما هو مع وجود المستحق في البلد واما مع اعوازه فيجوز اجماعا كما في كره والمن للاصل

وتوقف الدفع الواجب عليه وصحيحة ضريس ورواية يعقوب المتقدمتين وغيرهما ولو احتمل حضور مستحق في البلد فهل يتعين عليه النقل او يتخير

اختار في جزء الاول لوجوب مقدمة الواجب وفيه منع التوقف لو احتمل الحضور وحكي عن شا الثاني وفي النسبة نظر واختار بعض الاخر للاول

وهو حسن لولا الامر بالبعث في صحيحة ضريس **ج** هل جواز النقل على المختار مخصوص بصورة عدم خوف التلف ومطلق صرح الحلبي وابن

زهرة على ما حكي عنهما بالاول الا مع اذن الفقير وظاهر اطلاقات الفتاوى الثاني كظاهر القائلين بعدم جواز النقل وجوب التقسيم

في بيان عدم وجوب بسط الزكوة على الاصناف الثمانية

في بيان انه هل يجوز نقل الزكوة عن بلد الى بلد اخر

في بيان انه يجوز نقل الزكوة مع اعواز المستحق في البلد

في البلد الا في اهل البلد فيجوز الدفع في البلد الى الغرباء وابناء السبيل ونفى عنه الشبهة بعض الاجلة فهي لو اخرج الزكوة عن البلد فتلفت يضمن مع وجود المستحق في البلد لا مع اعوازه كما مر بيانه في مسئلة تلف الزكوة و قال في المنتهى بكراهة النقل وحكى ابن حمزة ايضا دفعا للشبهة و لا باس به ولدعوى الاجماع على استحباب الصرف في بلد المال و قال في المنتهى باستحباب الدفع الى اقرب الاماكن وعن المعتبر وللك تقديم الاقرب فالاقرب اذا نقلها ولا يخفى وجهه ح المراد بالبلد الذي اختلف فيه كما ذكرنا بلد المال اي البلد الذي فيه المال الزكوي حال استجماع الشرائط من الحول وغيره وان كان قبله في بلد اخرى ط لو نقل لا يجوز احتساب الاجرة من الزكوة الا اذا تعين النقل لعدم وجود المستحق في البلد ي لو كان المالك في غير بلد المال يجب صرفه في بلد المال على القول بتحريم النقل ويستحب على المختار ويجوز نقله الى بلده ولو دفع العوض في بلده جاز ايضا على المختار بل صرح به في يع مع اختياره حرمة النقل بل نفى انه لا خلاف فيه بين الاصحاب ولعل الوجه ان سبب التحريم كان التغرير والتاخير وهما منتفيان حينئذ نعم لو كان الاستناد في المنع الى الاخبار اتجه عدم جواز دفع العوض ايضا يا نقل الزكوة انما يتحقق بنقل جميع المال الزكوي قبل زمان المثل او القيمة او التبديل او بنقل بعض المال بدون قصد كونه لنفسه فينتقل ح قدر الحصة من الزكوة ايضا او بنقل قدر الفريضة بعد افرازها عينا او بدلا لو قلنا بجوازه مطلقا او في الجملة كما ياتي **الثانية عشر** اجرة الكيل والوزن على المالك على الاظهر الاشهر كما صرح به جمع ممن تاخر لتوقف الدفع الواجب عليه عليها فيكون عليه من باب المقدمة خلافا للمحكي عن ط لانه سبحانه اوجب على المالك قدرا معلوما من الزكوة فلو وجبت الاجرة عليه لزم ان يزاد الواجب على القدر الذي وجب وفيه ان تقدير الواجب بالاصالة بقدر لا ينفي عدم وجوب شيء اخر عليه من باب المقدمة في بعض الاحيان **الثالثة عشر** لو اجتمعت للمستحق اسباب كان يكون فقيرا وعاملا وغارما يجوز ان يعطى بكل سبب نصيبا لصدق هذه العنوانات عليه فيدخل تحت عموم الاية والاخبار واما ما في يق من التوقف في الحكم لعدم دليل عليه ولادعاء تبادر تغاير هذه الافراد من الاية والروايات لان الشايع التكثر ولانه متى اعطى من حيث الفقر ما يغنيه ويزيد على غناه فكيف يعطى من جهة اخرى مع اشتراط الغرم مثلا بالعجز عن الاداء ففاسد جدا لوجود الدليل كما مر ومنع التبادر المذكور جدا وعدم استلزام الاعطاء من حيث الفقر القدرة على الاداء مثلا وابن السبيل لا يشترط بعجزه او فقره وبالجملة ضعفه ظ **الرابعة عشر** يستحب للعامل والفقيه والفقير الدعاء للمالك بعد اخذ الزكوة اما من حيث استحباب الدعاء مط فظ واما من جهة خصوص المورد فلفتوى جمع من الاصحاب ولا يجب قطعا للاصل وعدم الدليل سوى الاية المخصوصة بالنبي خطابا وتعليلا بقوله سبحانه فان صلوتك سكن لهم مضافا الى عدم معلومية شمول مرجع الضمير لجميع المؤمنين وعدم صراحة الاية في كون الصلوة الماء وربها الاجل اداء الزكوة وبعد مضيها بل عدم ظهورها فيه ايض **الخامسة عشر** يكره لرب الزكوة تملك ما اخرجه في الصدقة الواجبة او المندوبة بلا خلاف يعرف كما في ذخيره بل مطلقا كما في المنتهى بل بالاجماع كما في لف اما الجواز فللاصل المؤيد بنقل الاجماع من جماعة واطلاق قوله سبحانه الا ان يكون تجارة عن تراض ورواية محمد بن خالد اذا اخرجها من الشاة فليقومها فيمن يريد فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها وان لم يردها فليبعها واما الكراهة فلما مر من نفي الخلاف والاجماع المنقول الكافيين في مقام المسامحة المؤيدتين ببعض وجوه اعتبارية صالحة لحكمة الحكم والكراهة انما هي اذا تملكها اختيارا واما لو عادت اليه بميراث وشبهه فلا كراهة فيه على ما صرح به ونفى عنه الخلاف في المنتهى للاصل واختصاص دليل المنع بغير هذا الفرض وكذا لو احتاج الى شرائها بان يكون الفرض جزء من حيوان لا يمكن للفقير الانتفاع به ولا يشتريه غير المالك ويحصل للمالك ضرر بشراء الغير فانه يزول الكراهة اجماعا كما عن المنتهى وكره **الفصل الرابع** في وقت اخراجها وتسليمها وما يعتبر فيهما وفيه مسائل **الاولى** قد عرفت ان وقت تعلق وجوب الزكوة الاستقراري فيما يعتبر فيه الحول هو حولان الحول الشرعي وفي الغلات التسمية ولكن وقت وجوب الاخراج ففي الاول هو وقت الوجوب وفي الثاني وقت التصفية ويبس الثمرة بمعنى انه يصح الاخراج ح بالاجماع والاخبار كموثقة يونس زكوتي تحل علي في شهر ايصلح لي ان احبس شيئا منها مخافة ان يجيئني من يسالني فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت وصحيحة سعد بن سعد عن الرجل يحل عليه الزكوة في السنة في ثلثة اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد قال متى حلت اخرجها وعن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها قال اذا صرم واذا خرص ورواية ابي حمزة عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني اداؤها قال اعزلها الى اخر الحديث الى غير ذلك من الاخبار الدالة على عدم الوجوب قبل الحول وانه يزكى بعد حولان الحول وهي كثيرة وهل الوجوب فوري ام لا فيه اقوال ثلثة وجوب الاخراج والدفع فورا واليه ذهب الفاضلان وهو ظاهر المقنعة وفي المنتهى الاجماع عليه وعدمهما كذلك اختاره المحلي والشهيدان وغيره وفي السرائر الاجماع عليه ونفي الخلاف فيه ووجوب العزل والاخراج فورا دون الدفع والتسليم فيجوز فيه التاخير وهو صريح الشيخ في ط والنهاية ونسبه في كره الى المفيد ايضا وهو الاقوى اما وجوب العزل والاخراج فلموثقة يونس المتقدمة ورواية ابي حمزة فانه اذا وجب العزل مع عدم امكان الاداء وجب بدونه بالطريق الاولى والاجماع المركب وليس استفاده فورية الاخراج منهما من مجرد الامر بالاخراج والعزل لانه لا يفيد الفور بل بقرينة المقام وسياق الرواية واما عدم وجوب الدفع فورا فللاصل السالم عن المعارض جدا ولموثقة يونس وللمستفيضة الاتية المصرحة بجواز تاخير الزكوة مطلقا او مقيدا

الخلاف

والاجرة على المالك

في بيان ان اجرة الكيل

والفقير للمالك العامل والفقيه

في بيان انه يستحب الدعاء

في بيان وقت اخراج الزكوة وتسليمها وما يعتبر فيهما

في بيان ان وجوب الاخراج فوري ام لا

عدة

كتاب الزكوة

فلعل الان يجوز تاخير الاخراج يستلزم جواز الاخراج مع الضمير الدفع مع

بمدة اما بحملها على الدفع جمعا بينها وبين ما ظاهره الفور بحمله على الاخراج بشهادة الموثقة او لعدم تعين المجوز تاخيره فيها هل هو
الاخراج او الدفع ولكنه يتضمن الدفع ولا عكس والاخبار المتقدمة الدالة على جواز بعث الزكوة من بلد الى اخر من غير استفصال الى الوجود المستحق
وعدمه احتج الاولون بالاجماع المنقول والامر بايتاء الزكوة وهو للفور وبطالبة المستحق بشاهد الحال فيجب التعجيل كالدين وبقوله في حسنة
محمد اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وصحيحة سعد المتقدمة ومفهوم الغاية في الاخبار المتكثرة الناطقة بانه لا زكوة
عليه او لا يزكيه حتى يحول الحول والشبهة لها بالصلوة والصوم في عدم جواز التاخير عن الوقت الا قضاء كما في حسنة عمر بن يزيد الرجل يكون عنده
المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد
شهر رمضان الا في شهره الا قضاء والمروي في مستطرفات السرائر عن نوادر ابن محبوب ان كنت تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا باس و
ليس لك ان تؤخرها بعد حلها والرضوي اني اروي عن ابي في تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر الا ان المقصود منها ان تدفعها اذا وجبت عليك ولا
يجوز لك تقديمها ولا تاخيرها لانها مقرونة بالصلوة ولا يجوز لك تقديم الصلوة ولا تاخيرها الا ان يكون قضاء وكذلك الصلوة والاول مردود
بمنع الحجية سيما مع معارضته بمثله والثاني بمنع الفورية والثالث بمنع الملازمة والقياس على الدين باطل لوجود الفارق وهو انه حق لمعين بخلاف
هذه والرابع بعدم استلزام الضمان للاثم والخامس بعدم الدلالة على الوجوب ولا على وجوب الاداء والدفع ثانيا وغايته وجوب الاخراج وهو
مسلم والسادس بان غاية ما يدل عليه وجوب الزكوة بعد الحول ولا كلام فيه وانما الكلام في التضيق سلمنا ذلك ولكن وجوب الزكوة لا يستلزم
وجوب الدفع بل يتحقق التزكية بالاخراج ومنه يظهر رد الثلثة الاخيرة مضافا الى ما في الاول من عدم الدلالة الا على عدم جواز التقديم قوله ليس لاحد
ان يصلي صلوة الا لوقتها فيدل على ان الزكوة ايضا لا تؤدى الا لوقتها والمعلوم من وقتها انه بعد الحول وليس قبله وقت واما تحديده بحد بعده فهو
المتنازع فيه واما قوله ولا يصوم الخ فالمطلوب منه ايضا انه لا صوم الا في غير وقته الا بعنوان القضاء فكذلك الزكوة فلا زكوة في غير وقته ولكن الكلام
في تعيين الوقت وما في الاخيرين من الضعف المانع عن الحجية وما في الاخيرين من الاجمال الحاصل من مدافعة اوله مع ما بعده والجمع بين الاول
وما بعده بالتفرقة بين العذر وغيره غير معلوم لجواز الجمع بالتفرقة بين الاصل والرخصة كما ورد في عبارة المفيد او بين الاعطاء والاخراج بحمل الاول
على الاول والثاني على الثاني بان يراد من الدفع الدفع من المال ومن جميع ما ذكرنا ظهر انه لا حاجة في الجواب عن هذه الاخبار بلزوم حملها على العزل
للجمع بينها وبين ما مر حتى يقال ان الجمع بذلك فرع التكافؤ وهو هنا مفقود لاستقامة هذه الاخبار وشهرتها وحكاية الاجماع واحتمال ورود ما مر تقية
فان جواز التاخير محكي عن ابي حنيفة مع ما في بعض ما مر من الوهن فان الموثقة يتضمن جواز الاكتفاء عن العزل بالكتابة والاثبات مع ان الظ انه ليس
مراد القائلين به وبعض اخبار جواز تاخير الزكوة يتضمن جواز تقديمها ايضا وهو غير جائز مع انه يمكن التفصي من هذه الامور ايضا بمنع التكافؤ كيف
مع ان اخبار جواز تاخير الدفع اكثر وكثير منها صحاح والشهرة المتاخرة معها والاجماع المنقول في السرائر يعضدها ومحض ترجيح الشهرة المتقدمة لو
سلمت على المتاخرة لا يوجب مع التكافؤ سيما مع ما عرفت من ضعف اخبار المنع من جهة الدلالة والجواز وان كان مذهب ابي حنيفة ولكن عدمه ايضا مذهب الشافعي
واحمد كما في المن وكره ومجرد اشهرية مذهب ابي حنيفة في بعض الاعصار لا يصلح قرينة لحمل اخبار الجواز على التقية واما تضمن الموثقة وبعض اخبار التاخير
لما ذكر فلا يوجب وهنا في ساير اجزاء الخبر كما هو القاعدة المسلمة مع ان الموثقة ليست دالة على جواز الاكتفاء عن العزل بالكتابة والثبت لاحتمال ان يكون
المراد كتابة المعزول وثبته بعد عزله وتقديم الزكوة في بعض الاخبار لو لم يجز محمول على سبيل الفرض كما ياتي استدل الثاني بالاصل وبموثقة يونس
المتقدمة وصحيحة ابن سنان في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها المواضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا باس وصحيحة حماد
لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة ابن عمار الرجل يحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قال قلت فانها
لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا باس ومرسلة الفقيه قد روى في تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وعموم
الاخبار المجوزة لبعث الزكوة الى بلد اخر ويجاب عن الاصل باندفاعه بالنسبة الى الاخراج بما مر وعن الموثقة بانها مخصوصة بالدفع وكذا صحيحة ابن سنان
والاخبار المجوزة للبعث وعن الصحيحة الاخرى والمرسلة بلزوم حملها على الدفع للجمع او الاجمال كما مر مع انهما ظاهرتان في الدفع بقرينة التعجيل والتقديم
فان الظ انهما يكونان في الدفع دون العزل **فروع** أ اجمع القائلون بفورية الدفع انها مع المكنة واما مع وجود العذر كفقد المستحق او غيبة المال
او الخوف فيجوز التاخير وهو ظ وكذا وجوب الاخراج على ما اخترناه فانه ايضا مقيد بامكان الاخراج ووجهه ايضا ظ ولا يقيد بامكان الدفع فيجب
العزل مع فقد المستحق كما صرح به في رواية ابي حمزة **ب** جعل في المهذب لابن فهد والتحرير وكره والمن والنهاية للفاضل عدم وجود جميع الاصناف
وارادة البسط عذرا لجواز معه تاخير الزكوة بعد دفع نصيب الموجودين وفيه نظر وليس في صحيحة ابن سنان دلالة على ان تاخير البعض للبسط
على الاصناف بل الظ ان المراد منها بعض افراده فان كان المراد بالبسط البسط على الافراد كما هو محتمل بعض كلمات هؤلاء يصلح الصحيحة دليلا
لتخصيص اخبار المنع ان ثبتت دلالتها عليه **ج** واذ عرفت جواز تاخير الدفع فهل هو مطلق كما هو ظاهر السرائر او مقيد بشهر او شهرين كما عن ط
والنهاية والشهيد الثاني وك وغيره وصرح به في صحيحة حماد او بثلثة اشهر كما يستفاد من صحيحتي ابن عمار وسنان او باربعة وستة كما في المرسلة الحق
هو الاول لعدم دليل على التقييد والتقييد في الاخبار المذكورة لا يدل على لزوم القيد اصلا فان نفي الباس عن تاخيره مدة لا يفيد ثبوته في غيره

تقديم

مع

بين فقد المستحق مع العذر بين التاخير بفوت الدفع يجوز في بيان انه على القول

الاداء الى

نعم لو كانت ادلة المنع تامة وكذا تخصيصها ببعض هذه الاخبار لافاد التقييد ولكن قد عرفت عدم تماميتها نعم الظاهر التقييد بعدم الاهمال والدخول
في عنوان المتهاونين بالامر الواجب كما صرح به بعضهم ولعله يحصل بالتاخير ازيد من ستة اشهر بل اربعة بل ثلثة من غير عذر وقد يختلف الحالات
والاوقات والاشخاص وذلك هو وجه اختلاف الاخبار ثم هل جواز التاخير مطلق او مقيد بانتظار راجح كالتعميم او الافضل او الاحوج او معتاد
الطلب الظاهر الاول ولكن لا يبعد دخوله بالتاخير عنه مع عدم وجه رجحان اصلا في المتهاونين فيه ثم انما كان الكلام في الاثم وعدمه واما الضمان
مع التلف وعدمه فقد مر بيانه وحاصله الضمان بتاخير الدفع مع وجود المستحق والتمكن من الاداء وعدمه بدونه

في بيان انه لا يجوز تقديم الزكوة ولا يجزي عن الواجب

الثانية لا يجوز تقديم الزكوة
قبل الوجوب ولا يجزي عن الواجب وفاقا للصدوقين والشيخين والسيد والحلي والحلبي والاسكافي والفاضلين والشهيدين وعامة المتاخرين بل
القدماء عدا شاذ يأتي وفي ف الاجماع عليه لان الصحة موافقة الفعل لما تعلق الامر به ولم يتحقق امر قبل وقت الوجوب وتحققه بعده لا يفيد حصول الصحة
ولانه لو صح لزم اما عدم وجوب الزكوة بعد حصول الشرايط او وجوبها ثانيا والكل باطل اما الملازمة فلان الايجاب ليس الا طلب الفعل والطلب لا يكون
الا مع عدم حصول المطلوب فمع صحة ما قدمه ان لم يطلب الزكوة بعد حول مثلا لزم الاول وان طلب يلزم الثاني واما بطلان اللازمين فلمنافاة اوله الحول
للاخبار المصرحة بالوجوب بعد حول لان الحول والتقييد بصورة عدم التقديم تقييد بلا دليل ومنافاة ثانيه للاجماع واجزاء الاول ولانه لو صح
لزم عدم وجوب امتثال الامر لان الامتثال لا يكون الا بالاتيان بالمامور به بعد الامر ولان اداء الزكوة عبادة محتاجة الى التوقيف ولم يثبت في محل
البحث وللرضوي المتقدم في المسئلة السابقة المنجبر ضعفه بالعمل ولحسنة عمر بن يزيد الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا و
لكن حتى يحول الحول عليه ويحل انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الصلوة الحديث وحسنة زرارة ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا
ايصلي الاولى قبل الزوال والسؤال والجواب فيهما وان احتمل ان يكون عن الوجوب او الرجحان ونفيهما الا انه يتعين الجواز ونفيه بقرينة المقابلة
للصلوة في الجواب والروايات النافية للزكوة قبل حلول الحول كصحيحة محمد الحلبي وموثقتي اسحق بن عمار ولكنها محتملة لنفي الوجوب والرجحان خلافا
للمحكي عن العماني والديلمي فجوزا التقديم ويظهر من المعتبر الميل اليه ويظهر منه ايضا انه مذهب المفيد وعبارته صريحة في خلافه للروايات كثيرة كمرسلتي
في ويه وصحاح ابني عمار وعثمان وابي بصير ومرسلة الحسين ورواية ابي بصير والمروي في المستطرفات المتقدم والجواب بعد تضعيفها بالشذوذ
ومعارضتها مع ما مر وترجيحه بمخالفة ابي حنيفة والشافعي واحمد الذين هم رؤساء العامة وترجيحها بالاشهرية رواية يعارض بترجيحه بالاشهرية
فتوائية يعارض بترجيح الفتوى مع ان بعد احتمال ارادة نفي الجواز من روايات نفي الزكوة قبل الحول لا يعلم اشهريتها رواية ايضا ثم لولا الترجيح
لزم الرجوع الى الاصول وقد عرفت انها مع عدم الجواز وقد يجاب ايضا بحملها على القرض لشهادة المستفيضة كصحيحة مؤمن الطاق في رجل عجل
زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطى الزكوة ومرسلة في يجوز اذا اتاه من يصلح له الزكوة ان يعجل له قبل وقت الزكوة الا انه
يضمنها اذا جاء وقت الزكوة وقد ايسر المعطى او ارتد اعاد الزكوة وموثقة عقبة يجيئني الرجل فيسألني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال له ابو
عبد الله عليه السلام القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشرة وما عليك اذا كنت كما تقول موسرا اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة
ومرسلة الفقيه قرض المؤمن غنيمة وتعجيل خير ان ايسر قضاك وان مات قبل ذلك احتسبت به من الزكوة وبمضمونها روايتا يونس بن عمار وابراهيم
السندي والرضوي وفيه بعد التصريح بعدم جواز تقديم الزكوة وان احببت ان يقدم من مالك شيئا يفرج به عن مؤمن فاجعلها دينا عليه
فاذا حلت وقت الزكوة فاحسبها له زكوة فانه يحسب لك من زكوة مالك ويكتب لك اجر القرض والزكوة وهو وان كان محتملا في مقام الجمع حسنا
الا ان هذه الاخبار غير معينة لارادة ذلك من الاخبار المجوزة للتعجيل **فروع أ** قد ظهر من الاخبار المذكورة وما تقدم في مسئلة احتساب
الدين الذي على الفقير زكوة جواز القرض تعجيلا واحتسابه من الزكوة وقت الوجوب مع بقاء القابض على صفة الاستحقاق وحصوله له وكذا
يجوز مطالبته بعوضه ودفعه الى غيره ودفع غيره الى غيره لان حكمه حكم المديون ولا يجب الاحتساب لعدم دليل عليه والتعبير بالامر في الرضوي لا يثبت
الوجوب لضعفه الخالي عن الجابر في المسئلة ولو تغيرت حال القابض عند تحقق الوجوب بان فقد فيه احد شروط الاستحقاق استانف المالك
الاخراج بلا خلاف وله الاسترجاع من القابض وان لم يمكن غرم المالك الزكوة من ماله **ب** لو قدم الزكوة جهلا بالمسئلة فان كانت عينها
باقية له استرجاعها واحتسابها من الزكوة وكذا ان لم يكن باقية وعلم القابض بالحال وكان هو عالما بالمسئلة لان الحال يشهد بعدم كونه
مانعا في الاتلاف وان لم يكن عالما بالحال والمسئلة فليس للمعطي مطالبة العوض ولا الاحتساب لعدم وجوب شيء في ذمة القابض **ج** اذا اتى
القابض بعين المال وبقي مستغنيا به الى وقت الوجوب لم يجز احتسابها عليه من جهة الفقر لاستغنائه وفاقا للحلي وخلافا للاكثر لوجوه ضعيفة

في بيان ان النية معتبرة في عزل الزكوة ودفعها الى الفقير

ثم يجوز الاحتساب من جهة الغرم ويحتمل ان يكون ذلك ايضا مراد الاكثر **الثالثة** النية معتبرة في عزل الزكوة ودفعها الى المستحق او الامام
او الساعي او وكيل نفسه باجماع العلماء ولما مر في بحثي الطهارة والصلوة ويجب اشتمالها على القربة وتعيين كونه زكوة مندوبة او واجبة مالية
او فطرة ان تعدد ما في ذمته ولم يتعين من الخارج ولا يجب قصد الوجه للاصل ولا تعيين ما يخرج زكوته اذا تعدد شخصا واتحد نوعا كحنطة
ضيعتين او تعدد نوعا واتحد جنس الفريضة كالشاتين احدهما للاربعين شاة والاخرى لخمس من الابل اذا دفع من الشاة التي تعلقت
بها الزكوة ولو دفع من غيرها وجب تعيين المزكى على ما اخترناه من وجوب الدفع بالقيمة فيما يتعلق بالعين اذا اخرج من غيرها فيختلف حكم

الفريضتين

كتاب الزكوة

الفريضتين فيجب التعيين ولو تعدد نوع المزكى والفريضة معًا كالحنطة والشعير يجب تعيين الجنس المزكى سوى اعطى من عين احد النوعين اومن غيرهما الوجوب قصد التبديل والقيمة لاحد النوعين في الاول ولهما في الثاني فيختلف الحكم واما ما ادعوه من الاجماع على عدم وجوب تعيين الجنس فثبوته مما ذكرنا غير معلوم بل مرادهم غيره قطعًا **فروع ا** لو دفع المالك الى الامام او الفقيه او الساعي او الوكيل ونوى فيجب على الدافع الى الفقير منهم ايضا النية الظ لا للاصل ولعدم كونه عبادة مخصوصة بالنسبة اليه ولذا تبرئ ذمته لو دفع رياء او لعدم تمكنه من عدم الدفع فلا يجب عليه قصد انه زكوة او زكوة فلان او القربة وهل يكفي نية احد هؤلاء عن نية المالك الظ لا لان الزكوة عبادة للمالك فلا بد من نيته الا اذا وكله المالك في اخراج الزكوة من مال المالك **ب** يلزم مقارنة النية للدفع او تقدمها عليه مستدامة الحكم ولو دفع بغير نيته فيجزي النية بعده اذا كان تمام الراسخ جامعًا عينا او بدلا والا فلا والوجه واضح **ج** لو اخذت الزكوة من شخص كرها لا يعتبر نيته والمعتبر نية الاخذ عند الاخذ والدفع والوجه فيه ان الاخذ منه من باب الامر بالمعروف فهو امر واجب على الاخذ ينوي عند الفعل واما المالك فهو قد ترك ما يجب عليه ويكون ذمته مشغولة بحق الفقراء وبعد الاخذ منه كرها يبرء ذمته ولكنه لم يمتثل ما كان يجب عليه فهو كمديون اقتص منه فهو اثم ويبرء وقد ذكروا فروعا اخر في النية ليس مزيد فائدة في ذكرها والله العالم وصلى الله على رسوله واله **المقصد الثاني** في زكوة الفطرة اي زكوة البدن او الدين او يوم الفطر اذ الزكوة التي هي الفطرة على ان يكون الاضافة بيانية وهذا بناء على ما ذكره البغدادي وصاحب المغرب من ان لفظ الفطرة اسم لهذا المخرج وهي واجبة بالاجماع والكتاب والسنة قال الله سبحانه قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وقال في المنتهى قال علماء اهل البيت ع المراد زكوة الفطرة وقد نص الصادق ع على ان المراد زكوة الفطرة ففي مرسلة الفقيه عن قول الله عز وجل قد افلح من تزكى قال من اخرج الفطرة و في تفسير القمي قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى والزكوة فيها وان كانت مطلقة الا ان القراين فيها قائمة على ان المراد زكوة الفطرة من وجوه و اما الاخبار فمتواترة معنى كما ستقف عليه في تضاعيف هذا الباب ثم الكلام فيه اما فيمن يجب عليه او من يجب عنه او في جنسها او قدرها او في وقتها او في مصرفها ففيها هنا خمسة ابحاث **البحث الاول** فيمن يجب عليه وهو المكلف الحر الغني عند غروب ليلة الفطر فشرايط وجوبها اربعة **الاول** التكليف بالبلوغ والعقل فلا يجب على الصبي والمجنون اجماعا كما عن المعتبر والمنتهى وكرة والتحرير لحديث رفع القلم ولاصالة عدم تكليف الولي مضافا في الاول الى صحيحة محمد بن القسم الوصي يزكي زكوة الفطر عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة على يتيم واما الاخبار الدالة على وجوب الفطرة على الصغير والكبير فالمراد وجوبها على المنفق عليهم ولا يجب على المغمى عليه ايضا اذا استوعب الاغماء وقت الوجوب لعدم توجه الخطاب اليه **الثاني** الحرية فلا يجب على المملوك بالاجماع حكاه جماعة ونسبه في المنتهى الى اهل العلم كافة الا داود وهو على القول بعدم تملك العبد ظ واما على القول بتملكه فدليله الاجماع وقد يستدل ايضا بالاصل السالم عن المعارض والاخبار الدالة على وجوب فطرته على مولاه وبما دل على انه ليس في مال المملوك شيء وبصحيحة ابن سنان مملوك في يده مال اعليه زكوة قال لا قلت ولا على سيده قال لا انه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك وبعض الروايات المصرحة بانه يجب الفطرة على كل من يجب عليه الزكوة وفي الكل نظر لاندفاع الاول بالعمومات مثل قوله ع الفطرة على كل من اقتات قوتا وقوله ع الفطرة عليك وعلى الناس كلهم وظهور سياق الثاني في اجنبا وجوب فطرته على مولاه انه من جهة العيلولة وظهور الثالث في الزكوة المالية لانها التي يكون في المال والفطرة متعلقة بالذمة وكذا الرابع لقوله في يده مال وقوله لانه لم يصل الى سيده وعدم دلالة الخامس على ان من لا يجب عليه الزكوة لا يجب عليه الفطرة الا بمفهوم ضعيف فالمستند في الحكم ليس الا الاجماع ولازمه الاقتصار في مورد الخلاف على المجمع عليه وعلى هذا فلا يجب على القن والمدبر وام الولد ويجب على المكاتب الذي لم يتحرر منه شيء وفاقا للصدوق وغيره لما ذكر ولصحيحة علي ولا يعارضها مرفوعة احمد يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي مع انه مع التعارض يرجع الى العمومات وكذا يجب عليه فطرة زوجته وعبده على القول بملكيته وعدم عيلولتهم للمولى لما ذكر **الثالث** الغنى و اشتراطه مذهب علمائنا اجمع كما في المعتبر والمنتهى وان اختلفوا في الغنى الموجب لها والحق انه الغنى المانع عن جواز اخذ الزكوة المالية وفاقا للمقنعة و المقنع والعماني والفاضلين وكل من تاخر عنهما بل الاشهر مط كما قيل للمستفيضة من الروايات كصحيحة الحلبي عن رجل ياخذ من الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا وقريبة منها رواية يزيد بن فرقد ورواية الفضيل لمن يحل الفطرة قال لمن لا يجد ومن حلت له لم يحل عليه ومن حلت له وفي اخرى من اخذ من الزكوة فليس عليه فطرة وموثقة اسحق بن عمار على الرجل المحتاج زكوة الفطرة قال ليس عليه فطرة ونحوها رواية اسحق بن المبارك ورواية يزيد على المحتاج صدقة الفطرة قال لا وجه الدلالة في غير الثلثة الاخيرة ظ وفيها ان الظ من المحتاج المحتاج الى اخذ الزكوة ولو منع ذلك لقلنا ان لكل نفس حاجة فيحصل الاجمال في معناه وبه يخرج عمومات وجوب زكوة الفطرة واطلاقاتها عن الحجية في موضع الاجمال فلا يبقى الا من يحرم عليه الزكوة للوجوب عليه بالاجماع والخلاف فيمن دونه مطلقا خلافا للاسكافي فاوجبها على من فضل من مؤنته ومؤنة عياله ليومه وليلته صاع ونقله الشيخ في ف عن اكثر اصحابنا والخلاف والديلمي وابن حمزة وزهره والحلي فاوجبوها على من ملك نصابا يجب فيه الزكوة بل عن الاول والاخير الاجماع عليه فنظر هؤلاء الفريقين ان كان الى ان ذلك هو الغنى الموجب لحرمة الزكوة ولذا يجب معه الفطرة فلا بحث لنا معهم في الجزء الثاني ههنا ولكن الكلام معهم ح في الجزء الاول وهو انه الغنى المحرم للزكوة وان لم يكن نظرهم الى ذلك بل يقولوا ان هذا هو الغنى الموجب للفطرة وان لم يكن كذلك في حرمة الزكوة فلا دليل لهما الا ما قد يستدل به للاسكافي من لزوم الاقتصار في تخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات بالمتيقن وهو من لم يملك

البحث الثاني في زكوة الفطرة وشرايطها

عليه التحلة

قوت يوم وليلة مع الفطرة وللاخرين من الاجماعات المنقولة ويرد الاول بتيقن خروج من لم يملك قوت السنة ايضا بما ذكر والثاني بعدم حجية
الاجماع المنقول سيما مع مخالفة الفحول ومعارضة الاخبار المتكثرة نعم ههنا روايات غير مطابقة بظواهرها مع الاخبار المتقدمة كصحيحة القداح في
زكوة الفطرة وفيها وليس على من لا يجد ما يتصدق به حرج وموثقة زرارة هل على من قبل الزكوة زكوة فقال اما من قبل زكوة المال فان عليه زكوة
الفطرة وليس على من يقبل الفطرة فطرة ونحوها رواية الفضيل وصحيحة زرارة الفقير الذي يتصدق عليه هل عليه صدقة الفطرة قال نعم يعطي مما يتصدق
عليه ولكنها لا يوافق شيئا من القولين ايضا فظواهرها باطلة لانها متروكة اجماعا وتقييدها بنوع يرجع الى احدهما ليس باولى من تقييد يرجع الى
المختار مع ان اوليها لا يخالف الاخبار المتقدمة الا بمفهوم ضعيف غير معتبر جدا والثانيتان متضمنتان لتفصيل لم يقل به احد من الخاصة وفي
الاجماع على امكان حصول قوت السنة بزكوة المال دون الفطرة مع انهما مع الرابعة اعم مطلقا من الاخبار المتقدمة فيجب تخصيصها بها ولا يشترط
في وجوبها كون المخرج والمخرج عنه صائما ولا حاضرا اجماعا للاطلاقات ولا الاسلام لمخاطبة الكفار بالفروع عندنا نعم لو اسلم بعد غروب ليلة الفطر
سقط عنه بالاجماع لصحيحة ابن عمار عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا الا انه يستحب له لمرسلة ب **الرابع** ادراك الغروب ليلة الفطر
مجتمعة الشرائط اجماعا فلو لم يدركه كذلك يجب للاجماع وصحيحة ابن عمار المتقدمة بضميمة الاجماع المركب وفي اشتراط ادراك طلوع الفجر يوم
العيد قولان ياتي في بيان الوقت **فروع** أ هل يعتبر ان يملك مقدار زكوة الفطرة زيادة على قوت السنة فيه قولان اقويهما عدم الاعتبار
لاطلاق الاخبار ب يستحب للفقير اخراجها عن نفسه وعن عياله للشهرة العظيمة بل الاجماع المنقول في المنتهى الكافيين في مقام الاستحباب
واستدل ايضا بالاخبار المذكورة المثبتة للفطرة على الفقير بحملها على الاستحباب وفيه نظر لانه ليس باولى من تخصيصها بالغني والحاصل لها بين
غير ذي الاصل كالاولى ومخالف الاجماع لولا ارتكاب تخصيص فيها وان حمل على الاستحباب كالثانيين ومتضمنة للفظ الوجوب مع عموم ما يصدق
عليه كالرابعة وعدم صحة الاستدلال بالاولين واضح وبالثالثة وان صح الا انه يعارضه احتمال التخصيص فيما يتصدق عليه بحيث
يخرج عن الفقر ثم انهم قالوا انه يستحب للفقير ادارة فطرة راس ممن عياله باخراجها عن نفسه الى واحد منهم ثم هو الى اخر وهكذا والمستند فيه
موثقة اسحق عن الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة الا ما يؤدي عن نفسه وحدها يعطيه غريبا او ياكل هو وعياله قال يعطيه بعض عياله ثم يعطي
الاخر عن نفسه يرددونها فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة وهل هذه الادارة هو اخراج الفطرة المستحب للفقير مطلقا كما هو ظاهر الارشاد او اقل ما
يستحب كصريح يع او هو المستحب عند الحاجة كما في فع الظاهر هو الاخير ان كان مراده من الحاجة عدم تيسر غير فطرة راس له كما هو المصرح به في
الموثقة وان كان مراده غير ذلك فهو ايضا كسابقيه لا وجه له بل اللازم العمل بمقتضى الموثقة وتقييد استحباب الادارة بما لا يكون عنده غير
فطرة راس وهل يتصدق الاخير الى الاجنبي البتة كما هو صريح جماعة او يجوز اعطائه لمن اعطى اولا ايضا كما يميل اليه كلام بعض المتاخرين ظاهر
اطلاق النص الثاني فعليه الفتوى وليس في قوله يكون عنهم جميعا فطرة واحدة اشعار بالاول ولو كان فليس باظهر من اشعار قوله يرددونها
بالثاني وفي اختصاص الحكم بكون الجميع مكلفين كصريح بعضهم او تعميمه لغيرهم فيتولى الولي لذلك من الصغير كصريح الشهيد الثاني وظاهر بعض
اخر قولان دليل الاول انه مورد النص لقوله يعطي الاخر عن نفسه ودليل الثاني اطلاقه وكلاهما غير مطابقين للواقع فان غاية ما يثبت من قوله
يعطي عن نفسه كونه مميزا واما التكليف فلا وظاهر الاعطاء عن النفس ايضا ينافي عدم التمييز الا ان يتم بان بعد عمومه للصبي المميز يتعدى الى غيره بالاجماع
المركب وح فتم الدست ومنه يظهر قوة التعميم ج لو بلغ الطفل قبل الغروب ليلة الفطر او زال الجنون واستغنى الفقير وجبت عليه الفطرة اجماعا
ولو حصل احد هذه بعده لا يجب كذلك له وللاصل نعم يستحب له الاخراج كما عليه فتوى الاصحاب **البحث الثاني** فيمن يجب عنه وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** اذا كاملت الشروط في شخص يجب عليه اخراج الفطرة عن نفسه وعن جميع من يعوله اي ينفق عليه بالاجماع المحقق والمحكي عن ف والغنية
والمنتهى وغيرها والمستفيضة بل المتواترة معنى كصحيحة عمر بن يزيد عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة
قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك وصحيحة الفضلاء الخمسة على الرجل ان يعطي عن كل من يعول من حر
وعبد وصغير وكبير يعطي يوم الفطرة فهو افضل وهو في سعة ان يعطيها في اول يوم من شهر رمضان الى اخره الحديث وصحيحة الحلبي عن صدقة
الفطرة قال على كل من يعول الرجل على الحر والعبد والصغير والكبير وصحيحة ابن سنان في صدقة الفطرة فقال تصدق عن جميع من تعول من
صغير او كبير او مملوك ورواية الفضلاء الثلثة عن زكوة الفطرة قال الاصاع من تمر الى ان قال عن الصغير والكبير والذكر والانثى والبالغ ومن
تعول في ذلك سواء ومرسلة محمد عما يجب على الرجل في اهله من صدقة الفطرة قال تصدق عن جميع من تعول من حر او عبد او صغير او كبير من
ادرك منهم الصلوة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة ثم المراد بمن يعول الرجل المصرح بوجوب فطرته في تلك الاخبار هو من ينفق عليه كما صرح به
اهل اللغة قال الجوهري عال عياله عولا اي مانهم وانفق عليهم وفي المجمع عال يعول اي ينفق عليهم ويكفي في ذلك تفسير الامام له ع في رواية
ابي حفص صدقة الفطرة على كل صغير او كبير حر او عبد عن كل من يعول يعني من ينفق عليه صاع من تمر او صاع من شعير او صاع من زبيب فهذا
المعنى اعم من العيال العرفي لانهم في العرف من يتكفل مؤنته ونفقته بدوام واستمرار بل مجانا فلا يعد من ينفق عليه اياما من العيال ولا من ينفق
عليه لحاجة عمل ولا الضيف ولو كان عندك شهرا ولذا لا يقال عليه ايا ما قال في الصحاح علته شهرا اي القيته معاشه والداعي الضيف في

فلا يرجع

قوت السنة زيادة على الفطرة بملك مقدار في بيان انه لا يعتبر وجود

في بيان من يجب عنه الفطرة

يكون م

ابراهيم بن هاشم عن محمد بن الاهوازي عن حماد عن اسمعيل بن سهل عن الفضلاء الثلثة

مجد

كتاب الزكوة

صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة ممن يعول مع انه ليس من العيال العرفي بل العيال لغة غير من يعول واخص منه ايضا لان العيال مشتق من العيلة التي
هي الحاجة والفاقة حيث انهم يوجبون احتياج الرجل وفاقته لا من العول الذي هو الانفاق ولذا ذكر اللغويون العيال في مادة العيلة دون
العول ولذا ترى انه مع تفسيره ع في الرواية المتقدمة من يعول بمن ينفق عليه سئل في صحيحة الحلبي عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله حيث
اثبت الانفاق ونفى العيلولة وصرح في اخرها بان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد ومن هذا يظهر لك ما في كلام كثير من الفقهاء حيث
عبروا في المقام بالعيال مع انه لو كان الواجب فطرة العيال يشكل عليهم الامر في كثير من الفروع التي حكموا فيها بوجوب الفطرة والتي حكموا
فيها بعدم وجوبه كزوجة رجل ومملوكه ونحوهما اذا انفق عليه غيره فانه لا يخرج بذلك من عيال الرجل مع انه لا يجب فطرته وبالجملة الذي يجب
فطرته على الرجل هو من ينفق عليه سواء كان من عياله ام لا واما صحيحة الحلبي عن رجل ينفق على رجل ليس من عياله الا انه متكلف له بنفقته وكسوته
ايكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد فمحمولة على تصدق النفقة والكسوة
له والتحقيق ان فيها اجمالا من جهة مرجع الضماير اذ يمكن ان يكون ضمير عليه راجعا الى الرجل الاول وفي فطرته الاولى الى الثانية وفي الثانية
ايضا اليه وكذا في عياله وفي دونه الى الاول ولا يبعد من ارادة المعيل من العيال او يكون بصيغة المبالغة وان يكون الاولان كما مر ويكون مرجع
الثالث والرابع الى الاول والخامس الى الثاني وح لا بد من ارادة الفطرة الواجبة عليه من فطرته الثانية ويكون على بمعنى عن وان يكون مرجع
الاول والثاني الى الثاني ويكون السؤال عن وجوب فطرة المنفق عليه على نفسه وكذا يكون مرجع الثلثة الاخيرة اليه ايضا والعيال يكون باحد
المعنيين المذكورين المنافي للمط هو احد الاولين دون الثالث وللحديث احتمال ثالث وهو ان يكون السؤال عن وجوب فطرة الثاني على الاول
فالمرجعان الاولان كما مر اولا ويكون الضماير الثلثة الاخيرة راجعة الى الثاني ويكون في الجواب عدولا عن مطابقة السؤال لمصلحة ويكون المراد
انه يجوز للاول اعطاء فطرة الثاني لعيال الثاني بعنوان الصدقة ولا يجوز له اعطاء فطرة الثاني للثاني نفسه وعلى الاولين لا ينافي المط مع انه مع
الثاني ايضا يجب طرحها لشذوذها ومخالفتها الاخبار كثيرة ثم المراد بمن ينفق عليه ليس من ينفق عليه دائما بالاجماع ولاصالة عدم التقييد بالدوام
بل من يصدق عليه هذا العنوان لاطلاقه وليس المراد الانفاق في الاستقبال بالاجماع بل المراد الحال كما صرح به في المنتهى ايضا والمراد حال وجوب
الفطرة فالذي يجب فيه فطرته هو الذي يكون ممن ينفق عليه في غروب الشمس من ليلة الفطر عرفا وهذا العنوان يتحقق بانفاقه عليه في الليلة
السابقة او النهار ان لم يكن صائما مع قصد انفاقه ليلة الفطر ويتحقق ايضا قطعا بل وكذا لو لم يتحقق الانفاق السابق وكان ممن يقصد انفاقه
ليلة الفطر حال الغروب ودخول الوجوب وتحقق الانفاق ايضا نعم يشكل الامر فيما اذا لم يقصد الانفاق اول الوقت وتحقق بعده من صدق الانفاق
ومن عدم تعلق الوجوب به اولا بل تعلقه بنفس المنفق عليه او سقوطه راسا ان لم يستجمع الشرايط وكذا فيما اذا قصد الانفاق ولم يتحقق وعدم
الوجوب اظهر والاحتياط في الصورتين احسن باعطاء المستجمع للشرايط منهما ان استجمعها احدهما فقط واعطائهما معا ان استجمعاها او توكيل احدهما
الاخر في الاعطاء واعطائه بنيته من يجب عنه **فروع** ا لا فرق فيمن يعول بين من يجب نفقته ومن يتبرع اجماعا له وللاطلاقات وصحيحة ابن
سنان كل من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه ورواية عن صدقة الفطرة قال من كل راس من اهلك الصغير منهم
والكبير والحر والمملوك والغني والفقير كل من ضممت اليك عن كل انسان صاع من حنطة او صاع من شعير او تمر او زبيب وقال التمر احب الي فان لك
بكل تمرة نخلة في الجنة ب لا فرق فيهم بين الصغير والكبير والغني والفقير والحر والمملوك والذكر والانثى والكافر والمسلم كل ذلك بالاجماع و
الاطلاقات وفي غير الاخيرين بالنصوص المتقدمة وفيهما بالتصريح في مرفوعة محمد بن احمد يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امراته
وعبده النصراني والمجوسي ومن اغلق عليه بابه ج لا بد في وجوب فطرة المنفق عليه من كون النفقة من مال المنفق او ما في يده وتحت اختياره
عرفا حين صرف المنفق عليه حتى يصدق انفاقه فلو باعها المنفق للمنفق عليه او وهبها له او تصدقها عليه لم يجب به الفطرة د ولا بد ايضا فيه
من قصد المنفق لانفاقه فلو اعطاه دراهم ليصرفه فيما يريد وهو صرفه في نفقته لا يجب الفطرة لعدم صدق انفاقه وكذا لو اعطاه خبزا ليصرفه
فيما يريد فاكله او صرف احدهما لغيره في نفقته من غير قصد المنفق ولو بشاهد الحال هـ لا يشترط كون ما يعطيه المنفق هو الجنس الذي ياكله
المنفق عليه فلو اعطاه دراهم ليشتري به النفقة فاشتراها وانفقها يجب الفطرة عليه و لا يشترط في الانفاق ان يكون مجانا فلو استاجره و
شرط ان يكون النفقة على المستاجر يجب فطرته عليه للاطلاق نعم يجب ان يكون المشروط هو الانفاق فلو شرط ان يعطيه شيئا ولو كان
من اجناس النفقة والموجر بنفسه يصرفها في النفقة لا يجب فطرته عليه والحاصل انه يجب ان يكون الانفاق صادرا من المنفق لا محض
اعطاء شيء وان صرفه المعطى له في النفقة ويظهر من بعضهم عدم وجوب فطرة الاجير ان شرط النفقة والاطلاق يرده ز لا يشترط في وجوب
الفطرة على المنفق كون المنفق عليه في بيت المنفق او اعطاء المنفق النفقة بنفسه فلو كان مال احد عند شخص في سفر ووكله او اذنه في صرف
النفقة منه يجب عليه فطرته ولكن يشترط في وجوبها عليه علمها بصرفه منه فلو جوز صرف نفقة ليلة الفطر من مال الاخر لا يجب نفقته ح
للاصل ح يشترط ان يكون النفقة مما يعد نفقة واعطائه انفاقا عرفا فلو افطره ليلة الفطر بشربة ماء او تمرة او لقمة لا يجب عليه فطرته
لعدم صدق عنوان من يعول او من ينفق عليه عرفا عليه ومنه يظهر انه لو اعطاه جماعة بقدر النفقة ولم يبلغ حصة كل واحد ما يصدق

في بيان عدم الفرق في وجوب اعطاء الفطرة بين من يجب نفقته ومن يتبرع

في بيان عدم اشتراط اتحاد جنس ما يعطي المنفق الجنس الذي ياكله المنفق عليه

عليه العنوان يجب فطرته على نفسه دون المعطي ط الظ اشتراط صرف المنفق عليه النفقة في نفقته فلو اعطاه المنفق نفقته بقصد الانفاق
وهو لم يصرفه في النفقة بل يبقيها حتى يخرج الوقت لا يجب الفطرة لعدم صدق النفقة بدون الصرف ى لو انفق رجلان على رجل بقدر ما يبلغ
ما اعطاه كل واحد منهما يصدق معه النفقة فاكلهما معا يجب الفطرة على من صرف نفقته اولا لتعلق الوجوب عليه بصرفه ولا يتعدد
الفطرة نعم يستشكل الامر لو صرفهما معا في ان واحد كان يعطيه هذا طحينا وذاك طحينا فمزجهما وخبزهما واكل الخبز والاظهر تخيرهما حينئذ فيكون
كالواجب الكفائي والاحوط اخراجهما الفطرة معا بل مع المنفق عليه ايضا او اعطاء واحد منهم مع توكيل الباقين يا هل يشترط في وجوب
الفطرة على المنفق كون النفقة من ماله الحلال فلا يجب الفطرة على سلطان ينفق على عياله من الاموال المغصوبة ام لا يشترط فيجب الظ الثاني
لاطلاق الانفاق وعدم التقييد بكونه من ماله **المسئلة الثانية** اتفق الاصحاب على وجوب فطرة الضيف على المضيف في الجملة
استنادا الى صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة ولكن اختلفوا في قدر الضيافة الموجبة لوجوبها على اقوال متشتتة فبين من اعتبرها طول
الشهر كما عن الشيخ والسيدين ومن اكتفى بالنصف الاخير كالمفيد وبالعشر الاخير كما عن جماعة من الاصحاب وبالليلتين الاخيرتين كالحلي
لف وبالليلة الاخيرة كالمن وكره وبروز جزء من الشهر بحيث يهل الهلال وهو في ضيافته كما عن المع وفي ضعه نحو بمسمى الافطار عنده
في الشهر كالوسيلة ومن اعتبر صدق العيلولة عرفا كبعض المتاخرين وكذا اختلفوا في اشتراط افطار الضيف عند المضيف وعدمه
فعن الشيخ والحلي وابن حمزة وس الاول كما عن شا وفخر المحققين ولك الثاني ولا يخفى ان منشا اكثر هذه الاختلافات هو الاختلاف
في مصداق الضيف وفي صدق كونه عنده فيحضر يوم الفطر كما هو مورد السؤال او ملاحظة العيلولة العرفية ايضا كما ورد في الجواب
والحق ان الكل بمعزل عن التحقيق لان لفظة الضيف والكون عند المضيف وقع في كلام السائل والامام عليه السلام لم يكتف في الجواب بصدق العنوانين بل علقه على كونه
ممن يعوله الذي هو ايضا مناط مستقل في الوجوب فهو المناط من غير اعتبار صدق احد العنوانين ولا عنوان العيلولة العرفية بل اللازم في الضيف ايضا كونه
ممن يعوله وقد مر تفصيل ما يعتبر فيه **المسئلة الثالثة** كما يتبع وجوب الفطرة للانفاق الفعلي فهل يتبع وجوب الانفاق من دون فعليته ام لا
فاوجبها جماعة عن الزوجة غير الناشزة والمملوك استنادا الى وجوب النفقة ومقتضاه عموم الحكم في كل واجب النفقة كما صرح به الشيخ في طرف الابوين
والاولاد المعسرين ومنهم من صرح باختصاص الحكم بالانفاق الفعلي وهم الاكثرون وهو الحق للاصل وعدم الدليل وما يمكن ان يكون دليلا للاول
صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الاولى ورواية ابن سنان المتقدمة في الفرع الاول منها حيث اشتمل على الاهل وصحيحة الحلبي صدقة الفطرة على
كل راس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك والغني والفقير عن كل انسان صاع من حنطة او شعير او صاع من تمر او زبيب لفقراء المسلمين و
قال التمر احب الي وموثقة اسحق الواجب عليك ان يعطي عن نفسك وابيك وامك وولدك وامرأتك وخادمك ويرد الاول بما مر من
الاجمال المسقط للاستدلال والثانيتان باعمية الاهل من واجبي النفقة سيما مع اشتماله على الغني المسقط لوجوب النفقة في الاكثر والرابعة
من واجبي النفقة ايضا فيجب اما تخصيصها بالاب والام والولد الفقراء والامرأة الدائمة المطيعة والخادم الرقيق بشرط ان لا يعولهم غيره او بالمنفقين عليهم
منهم وان لم يكونوا واجبي النفقة وليس الاول بارجح من الثاني مع ما في هذه الاخبار مما ياتي ذكره وقد يستدل ايضا بصدق العيلولة مع وجوب
النفقة وعدم توقفه على الانفاق وفيه انه لو سلم فانما هو في صدق العيال لا وقد عرفت ان المناط العيلولة **المسئلة الرابعة** هل يشترط
في وجوب فطرة الزوجة والمملوك عيلولتهما بالمعنى المتقدم او يكفي صدق عنوانهما من حيث انهما هما اما مع وجوب نفقتهما او مطلقا الاكثر فيهما على
الثاني بل جعله في المعتبر في المملوك مما قطع به الاصحاب ونسبه في المن الى اهل العلم كافة وفي السرائر ادعاء الاجماع عليه في الزوجة وان لم يجب نفقتها ونقل
في يع قولا بالاول واختاره في ك وخيره ديق وصريح يع التردد وهو الحق هو الاول للاصل ودليل الثاني الاجماع المنقول وصدق العيلولة بالزوجية
والرقية وبعض الاطلاقات والاول مردود بعدم الحجية مع ان الاجماع الذي ادعاه الحلي رده في المع بانا ما عرفنا احدا من فقهاء الاسلام فضلا عن
الامامية اوجب الفطرة عن الزوجة من حيث هي وقريب منه في المن والثاني بمنع صدق العيلولة المعتبرة هنا على ما مر بدون الانفاق الفعلي والثالث
بان الخطاب فيما يتضمن هذه الاطلاقات الى شخص خاص فلعله كان يعول مملوكه وامرأته كما هو الغالب الشايع فلا يتعدى الى غيره الا اذا علم الاتحاد
في جميع ما له مدخلية في الحكم مضافا الى ان الاطلاق ينصرف الى الشايع والى تضمنها افهاما مع من يلزم تقييده بالعيلولة بالمعنى المتقدم فكذا هنا
ثم بعد ما اخترناه من توقف وجوب الفطرة على الانفاق في المملوك والزوجة لا حاجة الى ذكر بعض الفروع المتفرعة على ترتب الوجوب على مجرد الزوجية
والمملوكية نعم ينبغي في المقام فروع اخر لا بد من ذكرها فنقول **فروع** الاول لا فرق في وجوب الفطرة عمن يعوله بين غيبة المعال وحضوره فلو كان
له عبد غائب يعلم ان من مولاه ينفق عنه او كان العايل في السفر وله اهل في الحضر ينفقون من ماله يجب عليه فطرتهم وان لم يتيقن بحيوة بعضهم
لاصالة البقاء ولا يعارضها اصالة براءة الذمة لكون الاول مزيلا للاصل الثاني كما بين تحقيقه في موضعه ولامره بإخراج الفطرة كما صرح به في
رواية جميل نعم لو كان الغايب غير منفق عليه منه كالعبد الابق او المغصوب لم يجب فطرته على المختار وعلى القول بوجوب فطرة المملوك مطلقا يتعين
القول بالوجوب هنا ايضا للاصل المذكور ب من يجب فطرته على عائله يسقط عنه ولو كان غنيا بالاجماع كما صرح به فخر المحققين في ح شاد و
بعض مشايخنا المحققين بل بالاجماع المحقق حقيقة لشذوذ المخالف وهو الدليل عليه مضافا الى النبوي المنجبر لا ثنا في صدقة وفي لفظ.

في بيان ان فطرة الضيف على المضيف

تأخره

في بيان انه هل يشترط في وجوب فطرة الزوجة والمملوك الانفاق الفعلي ام لا

كتاب الزكوة

او لانثى كان او الى الاخبار المصرحة بانها عن كل انسان صاع فلا يتعدد الصاع ويشعر به ايضا ما في الاخبار من ذكر الاداء او الوجوب عمن يعول
فان لفظة عن ظاهرة في انها نيابة بتعين خلافا للمحكي عن الحلي فاوجبها على المضيف والضيف الغني لاطلاق الوجوب على احد وجوابه ظاهر وحيث لو
كان العايل فقيرا او المعال غنيا يسقط عن الاول لاعساره ويجب على الثاني على الحق وفاقا للحلي والمع للعمومات السالمة عن المعارض وخلافا للمبسوط
في الزوج والزوجة فاسقطها عنهما اما عن العايل فلاعساره واما عن المعال فلعيلولته للغير ويرده بانه لا دليل على الاسقاط بعيلولة الغير الا مع
اداء الغير وهو هنا منفي وظاهره عدم الفرق بين انفاق الزوجة عليها وعدمه وفصل في لف بين انفاقه عليها فاسقطها عنها المائن وبين عدمه فاوجبها
عليها لانتفاء العيلولة الموجبة للسقوط عنها فيبقى العمومات الدالة على وجوبها على كل مكلف غير سالمة عن المعارض وجوابه ظهر مما ذكر ولو لم
يخرج العايل مع وجوبها عليه لم يجب على المعال وان كان غنيا اثم عليه لتعلق الخطاب بالعايل فلا يتعلق بالمعال وكذا الحكم اذا كان العايل كافرا لتوجه
الخطاب اليه هي لو اخرجها المعال عن نفسه تبرعا بغير اذن العايل لم تبرء ذمة العايل كما نص عليه في في والتحرير وضه وغيرها لاصالة اشتغال ذمته و
توجه الخطاب اليه وتوقف الاخراج على النية الغير المتصورة في حق المعال واستشكل في عد من الاصالة والتحمل ولا يحصل له كما ذكره المحقق الشيخ علي و
هل يسقط عن العايل لو اخرجها المعال باذنه صرح جماعة بالسقوط وعن ف نفي الخلاف عنه واستدل له بانه مع الاذن يكون كالمخرج واستشكل بانه
عبادة فلا يصح عن غير من وجبت عليه الا اذا كان بالوكالة في الاداء من مال الموكل وهو في محله بل الظ عدم السقوط الا ان وكله بقبوله من الفطرة
له ثم اخراجه عنه ولا دلالة في رواية جميل بالسقوط لان الظ من امر العيال بالاخراج اخراجهم من مال المعيل ولو كان العبيد بين شركاء فان كان لكل
منهم راس وجب على كل منهم فطرة وكذا لو كان لواحد منهم راس ولو كانت حصة كل او بعضهم اقل من راس فلا فطرة عليه وفاقا للصدوق في
خيره لرواية زرارة المصرحة بذلك وللاصل ايضا فانه لم يثبت من الاخبار وجوب فطرة اقل من راس على كل شخص خلافا للاكثر فاوجبوها مطلقا على
كل بقدر حصته للعمومات وشمولها لذلك ممنوع هذا اذا عاله الجميع بقدر الحصة وان عاله واحد فيجب فطرته عليه **المسئلة الخامسة** لا اشك
في وجوب فطرة الرضيع للاجماع واطلاقات الصغير المتقدمة ورواية ابرهيم بن محمد الهمداني وفيها والفطرة عليك وعلى الناس كلهم ومن يعول من ذكر او
انثى صغير او كبير حر او عبد فطيم او رضيع الحديث ولا في وجوبها على ابيه او جده لو تكفل مؤنة ارضاعه لصدق العول بل وكذا كل من يكفلها ولا
في عدم وجوبها اذا كانت مؤنة ارضاعه من ماله وانما الاشكال فيما لو تبرعت امه بالارضاع كما هو الشايع في تلك الازمان فهل يجب فطرتها على
امه او على ابيه المنفق على امه واشكل منه لو لم ينفق ابوه على امه ايضا والاحوط اخراجهما معا **المسئلة السادسة** لا يجب فطرة الجنين
اجماعا له وللاصل الا اذا تولد قبل الغروب فيجب لدخوله تحت الصغير والرضيع ولو تولد بعده وقبل الزوال لم يجب على الاظهر الاشهر لصحيحة
ابن عمار عن مولود ولد ليلة الفطر قال لا قد خرج الشهر ونحوها روايته نعم يستحب اخراج فطرته للمروي في التهذيب مرسلا ان ولد قبل الزوال
يخرج منه الفطرة **البحث الثالث** في جنسها وقدرها وفيه مسئلتان **الاولى** اختلف الاصحاب في الجنس الواجب اخراجه عن الفطرة فمنهم
من اقتصر على الاربعة الزكوية كعلي بن بابويه في رسالته وولده في مقنعه وهدايته والعماني في متمسكه ومنهم من ضم بخمسة الاربعة هو مع
الذرة كما عن هؤلاء وان ذكروا السلت ايضا الا انه شعير ايضا الاسكافي والحلبي والحلي مع الاقط كما مال اليه في خيرة الخمسة الثانية معه كالسيد في
منهم من حصره في سبعة الستة الاخيرة مع الارز كما في ف وط وجماعة ومنهم من جعله من القوت الغالب اما من الاجناس السبعة كطائفة او
مطلقا كاخرى ومنهم من اعتبر اغلبية القوت في غير الاجناس المذكورة واما فيها فاكتفى بالاطلاق ومرجعه التخيير بين الامرين وهو الاشهر سيما
بين المتاخرين وبالجملة فلهم اختلاف شديد في المقام بل اختلفت كلمات الحاكين للاقوال ايضا ومنشاء الاختلاف اختلاف اخبارها فانها بين مكتف
بذكر اثنين الحنطة والتمر كصحيحة الحلبي او ثلثة الحنطة والتمر والزبيب مطلقا كصحيحة صفوان او الاولين مع الشعير كصحيحتي الفضلاء السبعة و
ابن سنان ورواية منصور بن خارجة او الاول والثالث مع الشعير كصحيحة ابن وهب ورواية سلمة او الاول والرابع مع الاقط كرواية ابن
المغيرة او اربعة هي الاربعة الاولى كصحيحتي البجلي وسعد بن سعد ورواية ابن سنان او الاخيرة كصحيحة القداح او غير الاول من الاربعة الاولى مع
الذرة كصحيحة الحذاء او خمسة هي الاربعة الاولى مع الذرة كرواية الفضلاء الثلثة ومتضمنة الايجاب مما اقتاته المزكي وتغذى به عيالاته او
ما اقتاته اهل بلده كصحيحة ابن مسكان ومرسلة يونس ورواية الهمداني ويعضدها صحيحة ابن عمار المثبتة للاقط لاصحاب الابل والبقر والغنم و
جميع تلك الاقسام غير الاخير لعدم دلالتها على وجوب ما تضمنها بل على كفايته واجزائه كما لا يخفى على الفقيه الخبير لا يعارض بعضها بعضا نعم يعارض
هذه الاقسام مع القسم الاخير بالعموم من وجه لدلالتها على اجزاء ما تضمنه مطلقا سواء كان قوتا غالبا او لا ودلالته على تعين القوت الغالب سواء
كان احد الاجناس او لا وتوهم عدم التعارض لان مورد خصوص الاجناس لان الغالب عدم خروج القوت الغالب عنها فاسد اذ القوت الغالب
للغالب لا يخرج عن الجميع واما عن كل واحد فالعيان يشهد بخلافه فان اهل عراق العجم والري ليس قوتهم تمرا كما ان اهل البصرة ليس زبيبا مع انها تدل
على اجزاء كل واحد مطلقا فالتعارض محقق فاللازم المحاكمة ومقتضاها الحكم بالتخيير في موضع التعارض فبه الحكم وعليه الفتوى فيتخير المكلف بين
اخراج احد الاجناس الخمسة وبين اخراج قوته الغالب لو كان غيرها لا يقال مقتضى مفهوم الشرط في صحيحة محمد المتقدمة لمن لا يجد الحنطة والشعير يجزي
عنه القمح والعدس والذرة نصف صاع من ذلك كله او صاع من تمر او زبيب ومرسلة من لم يجد الحنطة والشعير اجزء عنه القمح والسلت والعدس

في بيان وجوب فطرة الرضيع وعدم وجوب فطرة الجنين

في المسئلة اختلاف

في بيان المعتبر في القوت الغالب هل قوت المزكي او بلده

والذرة عدم اجزاء الذرة الا مع عدم وجدان الحنطة والشعير لانا نقول مقتضاه عدم اجزاء كل واحد من المذكورات وهو لا ينافي اجزاء واحد منها
فروع الاول المعتبر في القوت الغالب قوت المزكي او بلده الذي فيه بلد الفطرة او وطنه مقتضى الخبرين الاولين من القسم الاخير الاول ومقتضى الثالث
احد الاخيرين بل الاخير وحمل الاولين على الغالب لتلازم الغلبتين في الاغلب ليس اولى من العكس لذلك واذ لا ترجيح فالوجه التخيير في ذلك ايضا ب
لا يعتبر في القوت الغالب ان يكون من احد الاجناس الخمسة ولا فيها ان يكون من القوت الغالب للاطلاق ج لا يجوز اخراج قدر الفطرة من الدقيق
او الخبز عوضا للجنس ولكنه يجوز من القوت الغالب فالحاصل انه على الاقتصار على الاجناس لا يكفي الدقيق والخبز لعدم صدق الجنس واما على ما اخترناه
من كفاية القوت الغالب يكفيان من جهته للصدق ولا يضر في الدقيق افتقاره الى العجن والطبخ لان الحاجة الى هذا القدر من العمل لا يخرجه عن
القوت الغالب عرفا د افضل ما يخرج التمر والزبيب فالاكثر منهم الشيخان والقاضي في الكامل والحلي وابن حمزة ويع وفع وكره وشا وعد و
التبصرة وس وتن واللمعة وضه للشهرة وصحيحة هشام التمر في الفطرة افضل لانه اسرع منفعة وذلك انه اذا وقع في يد صاحبه اكل منه وهي دالة على
الاول بالصراحة وعلى الثاني بعموم العلة مضافا في الاول الى غيرها من المستفيضة كصحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الثالثة من البحث الثاني و
رواية ابن سنان السالفة في الفرع الاول من المسئلة الاولى منه وموثقة اسحق بن عمار ورواية منصور والشحام وفيهما لان اعطي صاعا من تمر
احب الي من ان اعطي صاعا من ذهب في الفطرة ومرسلة يه وفيها قريب مما ذكر ايضا والاول افضل من الثاني وفاقا للجميع ممن ذكر وجمع اخر منهم العماني
والصدوق فان الاكثر بين رواياته وصراحتها لقوله في صحيحة الحلبي بعد ذكر الاجناس الاربعة التمر احب الي وكذا في رواية ابن سنان بدون لفظة
ذلك خلافا في الاول للمحكي عن الديلمي فجعل الافضل الاعلى قيمة لكونه انفع للفقير ويرده منع ايجابه للافضلية لصريح ما جعل التمر افضل من الذهب
وعن ف فجعل القوت الغالب لرواية الهمداني المعينة لاهل كل قطر ما يقتاتونه وما بمعناها من الروايات بحملها على الاستحباب اما للاجماع على عدم
الوجوب كما قيل او للجمع بين الروايات وفيه مع ان الوجهين لا يعينان الحمل المذكور لامكان التخيير كما قلنا وانه لا يكافؤ ما صرح بافضلية ما ذكر انه
يحصل الجمع بالحمل على الفضيلة بالنسبة دون الافضلية من الجميع بان يكون افضل من غيرهما كما فعله جماعة فجعلوا القوت الغالب افضل بعدهما
وهو كان حسنا لولا امكان الجمع بالتخيير وفي الثاني للمحكي عن القاضي في المهذب فجعل الزبيب مساويا للتمر لمساواة العلة ويرده التصريح في التمر
بالافضلية كما مر ه يجوز اخراج القيمة من احد هذه الاجناس بلا خلاف يعرف كما في ذخيرة بل مطلقا كما في المنتهى بل بالاجماع كما في السرائر والمفاتيح و
عن ف والغنية وكره ولف بل هو اجماع محقق له وللمستفيضة كالموثقات الاربع لاسحق بن عمار وروايته في احدها لا باس بالقيمة في الفطرة وفي
الاخرى ولا باس ان يعطي قيمة ذلك فضة وفي الثالثة ما تقول في الفطرة يجوز ان اؤديها فضة بقيمة هذه الاشياء التي سميتها قال نعم ان ذلك
انفع له يشتري ما يريده وفي الرابعة فما ترى ان يجمعها ويجعل قيمتها ورقا ويعطيها رجلا واحدا مسلما قال لا باس وفي الخامسة لا باس ان يعطيه
قيمتها درهما وصحيحتي عمر بن يزيد الاولى يعطي الرجل الفطرة دراهم ثمن التمر والحنطة يكون انفع لاهل بيت المؤمن قال لا باس والثانية يعطي الفطرة
دقيقا مكان الحنطة قال لا باس يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق وظاهر ان المراد الاعطاء بالقيمة لا اصالة كما يدل عليه قوله يكون
اجر طحنه الخ فانه لو كان اصالة للزم الاتمام صاعا وزيادة ما نقص باعتبار الطحن وصحيحة ابن بزيع بعثت الى ابي الحسن الرضا ع بدراهم لي ولغيري
كتبت اليه اخبره انها من فطرة العيال فكتب ع قبضت ورواية المروزي ان لم يجد من يضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة والصدقة
بصاع من تمر او قيمته في تلك البلاد دراهم ورواية علي بن راشد عن الفطرة الى ان قال لا باس بان يعطي ويحمل ثمن ذلك ورقا والمروي في غوالي مرسلا
عن القيمة مع وجود النوع قال لا باس ثم انه لا فرق في جواز اخراج القيمة بين امكان اخراج الاجناس وعدمه على الاظهر الموافق لصريح جماعة للاطلاق فا
خصوص رواية غو وظاهر الشيخ في يه والديلمي وابن حمزة الاقتصار على عدم الامكان وهو محجوج بما مر وكذا في القيمة بين النقدين وغيرهما من الاجناس
وفاقا لصريح ط ولف بل الاكثر كما ينادي به تصريحاتهم بجواز اخراج ما عدا الاجناس المخصوصة بالقيمة لصحيحة عمر بن يزيد الثانية ونفي دلالتها كما في
ق غير جيد اذ قيام الاجر مقام الكسر لا يكون الا بالقيمة خلافا للمحكي عن ظاهر الحلي والاردبيلي ويميل اليه كلام بعض المتاخرين فخصوا بالنقدين او خصوص
الفضة لان النقدين هو المتبادر من القيمة ولا اقل من احتمال الخصوصية فلا يحصل بغيره البراءة وللتقييد في سائر الاخبار على لزوم الانحصار
غايتها ذكر المقيد وهو لا يدل على لزوم التقييد فيبقى الصحيحة بلا معارض ثم على ما اخترناه من عدم اختصاص القيمة بالنقد هل يجوز اخراج اقل
من صاع من احد الاجناس المذكورة بعوض صاع اخر او خص منه ام لا المحكي في لف الاول وعن ق الثاني واختاره في ذخيرة والمفاتيح وهو الاقرب
لان اخبار القيمة متضمنة للنقد سوى صحيحة عمر بن يزيد وهي ايضا مخصوصة بغير هذه الاجناس والقول بالفصل يحقق فليس على اجزاء مثل ذلك
القيمة دليل مع انه ورد في روايات كثيرة ان ذلك من عمل عثمان او معوية موذنا بكونه بدعة ولا تقدير في القيمة على الاصح كما ذهب اليه الاكثر
بل المرجع القيمة السوقية للاصل وظاهر الاخبار واما رواية اسحق فلا دلالة لها على التقدير بالدرهم الواحد اذ المراد بالدرهم جنسه ولو سلم
فيمكن حملها على اختلاف الاسعار لعلو ان قيمتها وقت السؤال ذلك واما ما رواه في غو من قدر القيمة فقال درهم في الغلاء والرخص فلضعفه
لا يدفع ما مر ولذا صرح جماعة بان القول بتقديرها درهما او اربعة دوانيق مجهول القائل والمستند المسئلة الثانية القدر الواجب
من الاجناس المذكورة في زكوة الفطرة صاع بالاجماع المحقق والمحكي في كلام جماعة له وللروايات المستفيضة من الصحاح وغيرها كالصحاح

في بيان جواز اخراج القيمة من الاجناس

في بيان القدر الواجب من الاجناس المذكورة في زكوة الفطرة

التسع

كتاب الزكوة

التسع للجمال والحذاء والقداح والاشعري والحلبي وابن وهب ومحمد بن عيسى والروايات العشر للهمداني والمروزي والشحام وسلمة وابن المغيرة وجعفر بن معروف وياسر وابرهيم بن يحيى وابن سنان ومنصور واما الاخبار المتضمنة لنصف الصاع من الحنطة او غيرها ففي موافقة للعامة محمولة على التقية كما صرح به طائفة من الاجلة ونطقت به المستفيضة وبانه من بدع عثمان او معوية ومع ذلك كله مخالفة لاصالة بقاء شغل الذمة ولا فرق في ذلك بين ساير الاجناس واللبن على الاظهر وفاقا لاطلاق اكثر القدماء كالمفيد والسيد وق والاسكافي والقاضي والحلبي وابن زهرة وجمهور المتاخرين بل قيل من غير خلاف يعرف بينهم عدا شاذ لعموم بعض الاخبار المتقدمة واطلاقه واستصحاب شغل الذمة ره خلافا للمحكي عن ط والمصباح ومختصره والاقتصاد والجمل وتبه وتب وصا ظاهرا والحلي وابن حمزة ويع ونفع وكره والتبصرة وعد وشاد واللمعة والتلخيص ونسبه في الايضاح الى كثير من الاصحاب فاكتفوا في اللبن باربعة ارطال او ستة لمرسلة القسم بن الحسن رجل بالبادية لا يمكنه الفطرة قال تصدق باربعة ارطال من لبن وفيه ان مورد الخبر من لا يتمكن من الفطرة وهو ظاهر في الفقير او محتمل له فالتصدق المذكور من باب الاستحباب وكون المورد من لا يتمكن لاجل كونه في البادية غير معلوم غايته الاحتمال وهو غير مفيد ولو سلم فيمكن ان يكون هذا اخراجا بالقيمة دون الاصالة ويكون قيمة اربعة ارطال من اللبن في ذلك الوقت مساويا للصاع من بعض الاجناس المذكورة ثم ان تحقيق الصاع قد مر في باب الزكوة **فرع** لا يجوز اخراج صاع واحد من جنسين وفاقا للشيخ وجماعة لا اصالة ولا قيمة اما الاول فلعدم ثبوت ذلك شرعا وانما الثابت اصالة صاع من جنس واما الثاني فلما مر من عدم ثبوت هذا النوع من القيمة ووجود القول بالفصل خلافا في الاول للمختلف وفي الثاني للكيدري والمحقق على ما حكي منهما لوجوه ضعيفة

البحث الرابع في وقتها وفيه مسائل

في بيان مبدء وجوبها

المسئلة الاولى اختلفوا في مبدء وجوبها فذهب الشيخان في ع والعزية وتبه وط والسيد في الجمل والاسكافي والديلمي والحلبي والقاضي وابن زهرة انه طلوع فجر يوم العيد واختاره صاحب لك من المتاخرين واختاره الشيخ في الجمل والاقتصاد والمصباح ومختصره والحلي وابن حمزة والفاضلان والشهيدان ومعظم المتاخرين انه غروب الشمس من اخر يوم من شهر رمضان دليل الاولين اصالة عدم الوجوب واستصحابه الى ان يحصل اليقين وهو ما بعد الفجر وصحيحة العيص عن الفطرة متى هي فقال قبل الصلوة يوم الفطر والمتبادر من قبل الصلوة وان كان ما قرب منها لا يشمل جميع ما بعد طلوع الفجر الا ان الاجماع اوجب صرفه عن المتبادر فيحمل على اقرب ما يمكن من المجازات واشيعها واسبقها الى الذهن بعد الصرف عن الحقيقة او يقول الا انه يجب الاقتصار في غيره مدلول النص على المتيقن والسؤال بها عن اصل الوقت فالظاهر ان غيره ليس وقتا فلا يرد انه اعم من وقت الوجوب والاستحباب وحجة الاخرين صحيحة معوية بن عمار عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسالته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا ونحوه روايته وبعض وجوه اخر بين الوهن وردت الصحيحة والرواية ايضا بانهما يدلان على وجوب الاخراج عمن ادرك الغروب لا على انه اول وقت الوجوب والاعتراض عليه بانه يدل عليه بالعموم او الاطلاق كما في خيرة وغيره لا وجه له اذ لا دلالة لهما على جواز الاخراج او وجوبه بوجه ثم **اقول** التحقيق ان مرادهم بمبدء وقت وجوبها ان كان الوقت الذي من لم يدركه لم يجب عليه وان ادرك طلوع الفجر فالحق هو الثاني لصحيحة معوية بن عمار وروايته حيث دلتا على عدم كفاية ادراك طلوع الفجر في الوجوب فلم يبق الا الغروب اذ لا قول بكون غيرهما اول الوقت بذلك المعنى فلا يجب على من صار غنيا بعد الغروب او ولد وان كان مرادهم الوقت الذي من ادركه مع الوقت الاول وجبت عليه الفطرة فالحق مع الاول لعدم دليل على الوجوب بادراك الغروب فيستصحب عدمه الى الطلوع فلو مات المكلف قبله او فقد بعض الشرايط لا يجب عليه ولا يتوهم عدم القول بالفصل بين عدم الوجوب بعدم ادراك وقت والوجوب بادراكه فان الشيخ نص في كتبه الثلثة التي ذهب فيها الى القول الاول على ان من اسلم او ولد له مولود ليلة الفطر لم يجب عليه اخراج الفطرة ويظهر منه ان مبدء الوجوب الطلوع بشرط ادراك الغروب ايضا وان كان مرادهم اول زمان يجوز فيه اخراجها بعنوان زكوة الفطرة ولا يجوز التقديم عليه فليس الحق في شيء منهما بل الحق قول اخر وهو انه اول شهر رمضان وفاقا للصدوقين والنهاية وط وف والمع ونفع وكره ولف وخيرة وعزاه في التنقيح الى كثير وفي المن الى الاكثر وفي س ولك الى المشهور لصحيحة الفضلاء الخمسة المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الثاني والرضوي لا باس باخراج الفطرة في اول يوم من شهر رمضان الى اخره وهي زكوة الى ان يصلي صلوة العيد فاذا اخرجها بعد الصلوة فهي صدقة وافضل وقتها اخر يوم من شهر رمضان والحمل على التقديم على سبيل القرض حمل بلا حامل وعدول عن الظاهر مع انه لا اختصاص له باول شهر رمضان واشتمال الاخير على ما يخالف الاجماع لا يوجب ترك العمل بجميع ما اشتمل عليه فلعل بعض مدلولها جار على تاويل او مصلحة خلافا للمفيد والاقتصاد والحلبي والحلي ويع وشا وغيرها وفي لك وخيرة انه المشهور لانها عبادة موقتة فلا يجوز فعلها قبل وقتها كما صرح به في الصحاح الواردة في الزكوة المالية ولصحيحة عيص المتقدمة والجواب عن الاول ان رمضان من وقتها لما تقدم فلم يكن فعلها فيه قبل الوقت وعن الثاني انه قد عرفت لزوم ارتكاب تجوز فيه فيحتمل ان يكون في غير ما ذكر بان يكون السؤال عن اخر وقت الفطرة اي الى متى هي او عن الافضل وغير ذلك

في بيان اخر وجوبها

المسئلة الثانية اختلفوا في اخر وقتها فذهب السيد والشيخان والصدوقان والديلمي والحلبي ويع ونفع الى انه صلوة العيد ونسبه جماعة الى الاكثر وفي كره الى علمائنا وفي المن الى علمائنا اجمع وادعى عليه الاجماع في الغنية وعن الاسكافي امتداده الى الزوال واستقربه في لف وهو ظاهر شا حيث جعل وقتها وقت صلوة العيد واختاره في ت وس وظاهر المن كون تمام يوم العيد وقتا لها

وجواز التاخير عن الصلوة وان ادعى اولا قول علمائنا اجمع جوازه حجة الاولين رواية ابرهيم بن ميمون الفطرة ان اعطيت قبل ان يخرج الى
العيد فهي فطرة وان كان بعد ما يخرج الى العيد فهي صدقة ورواية المروزي ان لم يجد من يضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة وموثقة اسحق
ابن عمار اذا عزلتها فلا يضرك متى ما اعطيتها قبل الصلوة او بعدها ولو لم تعزل وليس قبلها اجماعا فيكون بعدها والرضوي المتقدم في المسئلة السابقة
والمروي في الاقبال ينبغي ان يؤدي الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان اداها بعد ما يرجع فانما هو صدقة وليس هو فطرة وفي تفسير العياشي اعط
الفطرة قبل الصلوة الى ان قال وان لم يعطها حتى ينصرف من صلوته فلا يعد له فطرة ويؤيده الاية الشريفة حيث قال فصلى واتى بلفظة الفاء الدالة على
التعقيب دليل الثاني صحيحة العيص المتقدمة بعضها وفيها بعد ما مر قلت فان بقي منه شئ بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه وهي
باطلاقها شامل لما قبل العزل ايض وصحيحة ابن سنان واعطاء الفطرة قبل الصلوة افضل وبعد الصلوة صدقة وقوله في صحيحة الفضلاء يعطي يوم الفطر
قبل الصلوة فهو افضل وفي سعة ان يعطيها من اول يوم يدخل في شهر رمضان الى اخره والمروي في الاقبال قلت اقبل الصلوة او بعدها قال ان
قبل الظهر فهي فطرة وان اخرجتها بعد الظهر فهي صدقة لا تجزيك قلت فاصلي الفجر واعزلها وامكث يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا باس هي فطرة واذا
اخرجتها قبل الصلوة واكثر هذه الاخبار وان كان شاملا لما بعد الزوال ايضا الا انه خرج بعد الزوال بالاجماع كما في لف ودليل الثالث اطلاق الصحاح
الثلث المذكورة **اقول** يمكن رد دلالة الصحاح اما اولها فبان ظاهر صدرها انتهاء الوقت بالصلوة وظاهر ذيلها بقاؤه الى بعدها فلا بد
اما من تجوز في الاول او تقييد بما بعد العزل في الثاني ولا ترجيح فلا دلالة لها اما الثانية فلان ظاهر صدرها البقاء وظاهر ذيلها الانتهاء فلا
بد من احد التجوزين ايض مع ان المفضل عليه في صدرها غير معلوم فلعله التقديم كما هو ظاهر الثالث ويرد على الرابعة ايض مثل ما يرد على الثانية
مع ما فيهما من الضعف وعدم الحجية ومنه يظهر خلو الاخيرين عن الدليل سوى استصحاب بقاء الوجوب المستلزم لبقاء الوقت ولكنه ايض لا يفيد مع
ادلة القول الاول فهو المعول الا انه قد لا يصلي المكلف ويقع هناك صلوات متعددة بل قد لا يقع هناك صلوة اصلا فلا يمكن توقيتها بالصلوة
قطعا وسقوط الفطرة ايض باطل اجماعا بل ضرورة فالتحديد بالصلوة مطلقا مما لا يمكن تصحيحه اصلا بل الضرورة ان يقال انه ان صلى المزكي او وقع هناك
صلوة جامعة يصلح لانصراف اطلاق الصلوة اليها ولم يرد المصلي صلوة اخرى فيجب الاخراج قبلها وينتهي وقتها بها لجميع ما مر دليلا للقول الاول
وان لم يكن كذلك فيستمر وقتها الى الزوال واما بعده فلا لظاهر الاجماع ولا يتوهم ان فيه مخالفة للاطلاق اذ الظ ان تعليق الامام بالصلوة انما
كان بناء على الشايع في زمانه من امر صلوة العيد او خوفا للاجماع فانه صرح بعض شراح المفاتيح بان المستفاد من كلام الفاضل ان الاخراج للصلوة و
مقدم عليها يجوز تاخيرها الى الزوال يجوز تاخيره اليه اذا اخرت الصلوة الى الزوال لا مطلقا فان المراد بامتداد وقته الى الزوال امتداده بشرط تاخير
الصلوة عنه انتهى فاذن الاقوى انتهاء وقته بالصلوة ان صلى المزكي قبل الزوال او وقعت هناك صلوة جامعة يخرج الناس اليها وبالزوال
ان لم يكن كذلك

في بيان ان الواجب في الوقت هو العزل لا الاعطاء

المسئلة الثالثة الواجب في الوقت هو العزل اي الافراز من المال وتعيينه في مال مخصوص واما الاعطاء فلا بل يجوز
تاخيره مع العزل وان خرج الوقت ومضى منه ما مضى كما صرح به غير واحد وفي يو ان الظ انه لا خلاف فيه بين الاصحاب للمستفيضة من الاخبار
كرواية المروزي وموثقة ابن عمار المتقدمتين وقريبة منها روايته ومرسلة ابن ابي عمير في الفطرة اذا عزلتها وانت تطلب بها الموضع او تنتظر بها
رجلا فلا باس به وبهذه الاخبار يقيد مثل قوله ان اعطيت في رواية ابرهيم بن ميمون **فروع أ** الظ من اطلاق الاصحاب جواز العزل مع
وجود المستحق وعدمه وهو كذلك لاطلاق الموثقة والرواية الخالية عما يتوهم مقيدا له سوى مفهوم الشرط في رواية المروزي والوصف في المرسلة
والاول لا يفيد المطلوب لان مقتضاه عدم وجوب العزل مع الوجدان لا عدم جوازه وهو كذلك لامكان الاعطاء والثاني ليس بحجة **ب**
المراد بالعزل كما ذكر هو تعيينها وتميزها في مال مخصوص بقدرها بان تميزه عن غيره بقصد كونه فطرة فلا عزل بدون الامرين لعدم الصدق
عرفا فلا يكفي الامتياز والتعين بدون قصد الفطرة ولا قصدها بدون التميز فقصد صاع من هذه الصبرة او درهم من هذه الصرة او قدر
معين من مالي على ذمة فلان او سلعة من هذه الامتعة او نصف من هذه السلعة ليس بكاف في عزل الفطرة **ج** لو عزلها فتلفت فان
كان بتفريط منه ضمنها مطلقا للاجماع ولانها صارت بالعزل ملكا للفقراء امانة في يده فيضمنها بالتفريط وان كان بغير تفريط فان كان لم يجد
لها مستحقا ولذا اخرها فلا يضمن وان كان وجده ضمن كما نص عليه جماعة منهم الصدوق في المقنع والشيخ في يه وط والحلي وابن حمزة والفاضلان
والشهيدان وغيرهم لا لصحيحة زرارة الواردة في الفطرة لعدم خلوها عن الاجمال بل لصحيحة زرارة عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت
فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فان لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن اذا عرف لها اهلا فعطبت او فسدت
فهو لها ضامن حتى يخرجها وغير ذلك **د** لو عين الفطرة بالعزل فهل له ابدالها بغيرها ام لا صرح في تس بالثاني واستشكل فيه بعض الاجلة
لاصالة عدم التعيين ما لم يقبضه المستحق وفيه ان المتبادر من العزل صيرورة المعزول ما عزل له ملكا لمستحقه ولذا صرح الاصحاب بانه امانة في يده
فجواز التبديل يحتاج الى الدليل وليس

في بيان سقوط الفطرة وعدم سقوطها فيما اذا لم يعزل في الوقت

المسئلة الرابعة لو لم يعزلها وخرج الوقت فقال جماعة منهم الصدوق والمفيد والحلبي والقاضي
وابن زهرة والمحقق وجمع من المتاخرين انها تسقط وادعى في الغنية الاجماع عليه وذهب جمع اخر منهم الشيخ والديلمي والفاضل والحلي وجماعة من
المتاخرين على عدم سقوطها بل يجب اما قضاء كما يقوله غير الحلي او اداء كما يقوله الحلي واستدل كل منهم بادلة مدخولة او معارضة الا ما يستدل

به للقول

كتاب الزكوة

به للقول الاول من الاخبار المتقدمة المنجبرة بالشهرة النافية بعد الصلوة للفطرة وانها ما يكون قبلها فلا يجب بعدها شيء للاجماع على عدم وجوب غير الفطرة مضافا الى ان القضاء لا يكون الا بامر جديد وهو في المقام مفقود فالقول به البتة غير سديد والقول بادائيته شاذ نادر اذ ليس للحلي فيه موافق ظاهر فيحكم الحدس ببطلانه تجمع عليه فلم يبق الا الاول فعليه الفتوى ولكن الاحتياط في المقام اولى ثم اولى **البحث الخامس** في مصرفها وكيفية اعطائها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المشهور بين الاصحاب كما في كلام طائفة منهم بل مقطوع به في كلام كان ان مصرفها مصرف الزكوة المالية من الاصناف الثمانية الجامعة للشرايط المتقدمة لاية الصدقات واخبار الزكوة وهذه منها بالاجماع وصريح الاخبار وفي المع والمن انها الستة اصناف باسقاط المؤلفة والعاملين ونسبه في يق الى ظاهر الاصحاب وعن ظاهر المفيد اختصاصها بالفقراء والمساكين ومال اليه طائفة من متاخري المتاخرين بعض الميل ويدل عليه صحيحة الحلبي صدقة الفطرة على كل راس من اهلك الصغير والكبير والحر والمملوك والغني والفقير عن كل انسان صاع من حنطة او شعير او صاع من تمر او زبيب لفقراء المسلمين ورواية الجهني عن زكوة الفطرة فقال يعطيها المسلمين فان لم يجد مسلما فمستضعفا واعط ذا قرابتك منها ان شئت ورواية يونس بن يعقوب عن الفطرة من اهلها الذين يجب لهم قال من لا يجد شيئا ورواية الفضيل لمن تحل الفطرة قال لمن لا يجد ولا شك ان الاحوط الاقتصار عليهم لو لم يكن اقرب ويشترط في الفقير هنا ما يشترط في المالية من عدم كونه هاشميا لما مر في المالية من قوله في صحيحة العيص يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي ولا لكم وفي صحيحة الفضلاء الثلاثة وان الصدقة لا تحل لبني عبد المطلب وفي صحيحة الهاشمي اتحل الصدقة لبني هاشم فقال انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا وفي رواية الشحام عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال هي الزكوة المفروضة ولم تحرم علينا صدقة بعضنا على بعض الى غير ذلك الا اذا كانت فطرة الهاشمي فيحل له للرواية الاخيرة وغيرها مما مر في بحث الزكوة والعبرة هنا بمن يجب عليه الاخراج اي المعيل لا بمن يخرج عنه اي المعال لوجوبه على الاول وهو المعطي ويخرج من ماله وليس الثاني الا سبب الوجوب عليه فلا يجوز لغير السيد اعطاء زوجته السيدة للسيد ويجوز للسيد اعطاء فطرة زوجته الغير السيدة له وربح في يق اعتبار المعال لانه الذي يضاف اليه الزكوة فيقال فطرة فلان وان وجب اخراجها عنه على غيره وذكر بعض الاخبار المتضمنة لذكر فطرة العيال وعن كل راس ونحوهما وفيه ان هذه النسبة مجازية قطعا بل الزكوة زكوة من امر بها ويؤاخذ على تركها ويثاب بفعلها ويخرجها من ماله وله معنى مستحقها وليس اضافته الى المعال الا كنسبة المنذور لشخص اليه فانه اذا نذر احد ان يتصدق لكل واحد من عياله شيئا ونذر ايضا ان لا يتصدق من صدقاته الى غير العالم لا يجوز له صرف الصدقة المذكورة الى غير العالم قطعا ولو روعي الاحتياط في الاخراج لكان اولى وكذا يشترط كونه مؤمنا وما يظهر منه خلافه محمول على التقية **المسئلة الثانية** يجوز للمالك اخراجها وتفريقها بنفسه اجماعا ولا يجب الدفع الى الامام او نايبه الخاص او العام للاصل والاجماع وان كان الافضل دفعه اليه كما صرح به الجماعة والله العالم **المسئلة الثالثة** صرح المحقق في يع وفع والفاضل في شاو بعض اخر بعدم جواز نقلها الى غير بلد المخرج مع وجود المستحق فيه وصرح بعض اخر بالجواز والخلاف هنا يتفرع على الخلاف في المالية كما صرح به جماعة فالحق هنا ايضا الجواز للعمومات المتقدمة فيها مضافا هنا الى الصحاح المتضمنة لبعث الفطرة الى الامام وقبضه وقبوله واما مكاتبة علي بن بلال ورواية الفضيل ابن يسار فغير صريحين في عدم الجواز لمكان الجملة الخبرية بل غايتهما استحباب الصرف في البلد نعم ربما يقال بالكراهة هنا لهما بل نسبها بعضهم الى الاكثر ايضا ولا باس به **المسئلة الرابعة** الحق عدم جواز اعطاء فقير اقل من فطرة راس وفاقا للصدوقين والشيخين والسيد والحلي وابن حمزة والديلمي والفاضلين في طائفة من كتبهما والشهيدين كذلك بل للمشهور كما صرح به جماعة وفي لف انه قول فقهائنا وعن الانتصار والغنية الاجماع عليه لمرسلة الحسين المنجبر ضعفها لو كان بما مر لا تعط احدا اقل من راس وبها يقيد اطلاق قوله عم تفرقها احب الي في رواية اسحق بن المبارك بصورة لا يوجب التفرق اعطاء اقل من صاع لواحد خلافا للمحكي عن يب والجمع والتحرير والمن ولك واللمعتين وهو مذهب الجمهور كما صرح به جماعة منهم السيد والشيخ فقالوا باستحباب ذلك لرواية اسحق وقد عرفت جوابها مع انه على فرض التعارض يجب تقديم المخالف للعامة وهل يجوز اعطاء الاقل مع اجتماع من لا يسع لكل منهم فطرة واحدة صرح الشيخ وجماعة بالجواز لوجه اجتهادي لا يصلح مخصصا للنص فالوجه المنع مطلقا **المسئلة الخامسة** يستحب ان يختص بها الاقارب ثم الجيران وترجيح اهل الفضل والمعرفة مع الاستحقاق كما يستفاد من النصوص وصرح به جمع من علماء الطائفة رضوان الله عليهم **كتاب الخمس** وهو في الاصطلاح حق مالي ثبت لبني هاشم بالاصل والتخيير والاخير لاخراج المنذور لهم والموقوف عليهم وزيادة قيد العوض عن الزكوة كما في بعض العبارات او في مال مخصوص او الغنائم كما في اخرين لبيان الواقع والا فهو غير محتاج اليه بل قد يكون الاخير مخلا وهو ثابت بالكتاب والسنة والاجماع والكلام فيه يقع في مقاصد **المقصد الاول** فيما يجب فيه الخمس وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان الاصل وجوب الخمس في جميع ما يستفيده الانسان ويكتسبه ويغنمه للاية الشريفة والاخبار اما الاية فقوله سبحانه واعلموا انما غنمتم الاية فان الغنيمة في اصل اللغة الفائدة المكتسبة صرح به في مجمع البحرين وغيره من اهل اللغة وليس هناك ما يخالفه ويوجب العدول عنه بل المتحقق ما يثبته ويوافقه من العرف وكلام الفقهاء والاخبار فنص في ق على شمول الغنيمة للاقسام السبعة المشهورة بل في ف دعوى اجماعنا على ان ما يستفيده الانسان من ارباح التجارات والمكاسب والصنايع يدخل في الغنيمة وفي رواية حكيم عن قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الى ان قال هي والله

في بيان مصرف الفطرة وكيفية اعطائها

فطرة م

كتاب الخمس

في بيان ما يجب فيه الخمس

الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعته في حل ليزكيهم وفي صحيحة علي بن مهزيار الطويلة فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل
عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية فالغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها الحديث وفي الرضوي
قال جل وعلا واعلموا انما غنمتم الاية فتطول بذلك علينا امتنانا منه ورحمة الى ان قال وكل ما افاده الناس فهو غنيمة لا فرق بين الكنوز
والمعادن والغوص ومال الفيء الذي لم يختلف فيه وما ادعي فيه الرخصة وهو ربح التجارة وغلة الضيعة وساير الفوائد من المكاسب
والصناعات والمواريث وغيرها لان الجميع غنيمة وفائدة واما ما في بعض الاخبار بعد بيان خمس الغنيمة من انه يقسم الاربعة اخماس الباقية
بعد خمس الغنيمة بين من قاتل عليه حيث ان الظاهر منه تلازم الغنيمة والمقاتلة فلا ينافي ما ذكر اذ لا دلالة لتلازمهما على ان المراد بالغنائم في الاية ذلك
غايته الاستعمال وهو اعم من الحقيقة مع انه لا يتعين التجوز فيها ايضا لاحتمال التخصيص في اربعة اخماس بعض الغنائم ومما ذكر يظهر لك ما في كلام
جمع من النظر في دلالة الاية حيث ان المتبادر من الغنيمة ما يؤخذ من دار الحرب ويدل عليه سوق الاية فان التبادر حال نزول الاية بل في
الان ايضا ممنوع نعم لاتفاق اكثر العامة على تخصيص الخمس بغنايم دار الحرب اشتهر ذلك بينهم وبني عليه مفسروهم فتوهم التبادر وورود الاية في الحرب
لا يدل على التخصيص واما الاخبار فكثيرة منها الاخبار الثلاثة المتقدمة وموثقة سماعة عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير ورواية
ابن سنان عن كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث
شاؤوا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم الولادة ومرسلة حماد الطويلة
وفيها الخمس من خمسة اشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة الحديث الى غير ذلك من المستفيضة ولا معارض لها يوجب
الوهن فيها سوى بعض ما ظاهره حصر الخمس في امور خاصة ولكن منها الغنائم الشاملة لجميع الفوائد وضعف بعض سند لو كان مضرا ينجبر
بالشهرة والاجماع المنقول بل المحقق فيدل على المطلوب ايضا الادلة الاخبار الواردة في كل قسم قسم من الفوائد ايضا كما ياتي ثم الثابت من الاية والاخبار
هو ثبوت الخمس في الفوائد المكتسبة وهي ما حصلت بنوع سعي واكتساب لا غير المكتسبة لان الوارد فيها الغنيمة التي هي الفوائد المكتسبة كما صرح
به بعض اهل اللغة او الاكتساب وظاهر انه مختص بما ذكرنا او الاستفادة المختصة بالمكتسبة او الافادة المفسرة بالاستفادة ايضا مضافا الى
صحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم خاصة بقي منطوقها الخمس عن كل شيء سوى الغنائم التي هي الفوائد المكتسبة ولا اقل من احتمال الاختصاص
من جهة تصريح بعض اللغويين وجمع من الفقهاء فلا يعلم خروج غير المكتسبة من المستثنى منه فيكون ما فيه مجملا لحجية العام المخصص بالمجمل اذا كان
متصلا في غير موضع الاجمال ثم هذا المنطوق وان تعارض مع ما دل على ثبوت الخمس في كل الفوائد الا انه بالعموم من وجه لشمول المنطوق لغير
الفوائد ومعارضته للفوائد المكتسبة فيرجع في موضع التعارض الى الاصل فاللازم عليك ان يكون ذلك اصلا لك في المسئلة ويحكم بوجوب
الخمس في جميع الفوائد المكتسبة للانسان الا ان يخرج شيء منها بدليل **المسئلة الثانية** اعلم انه وان ثبت بما ذكرنا وجوب الخمس في كل
ما يستفيده الانسان ويحصل في يده بضرب من الاكتساب الا ان الفقهاء قسموها الى خمسة اقسام لذكر كل قسم منها في الاخبار على حدة ولامتياز
بعض تلك الاقسام عن بعض ببعض الشرائط كما ياتي ان شاء الله سبحانه **القسم الاول** في غنائم دار الحرب اي ما يؤخذ غنيمة من اهل الحرب
سواء كان في دارهم او غيرها ووجوب الخمس فيها في الجملة اجماعي بين المسلمين ونقل الاجماع عليه مستفيض ويدل عليه بعد ما مر من الاصل
المتقدم لكونها من الفوائد المكتسبة الاية الشريفة لكون غنائم دار الحرب مما غنم نصا واجماعا وان اختلفوا في غيرها وخصوص السنة المستفيضة
كمرسلة احمد الخمس من خمسة اشياء من الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي تقاتل عليه ولم يحفظ الخامس وصحيحة ربعي كان رسول الله ص اذا
اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اقسام ويأخذ خمسه الحديث وصحيحة الحلبي في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم
فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له ورواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا
خمسه وهل يختص وجوب الخمس فيها بما اذا اخذ مع الحرب او يعم ما اخذ بدون الحرب كالسرقة والاختلاس ايضا فقيل بالاول وحكم في الثاني
بانه لآخذه بلا خمس لانه لا يسمى غنيمة وقيل بالثاني لفحوى صحيحة حفص ورواية المعلى الواردتين في مال الناصب انه خذه حيث وجدته وابعث
الينا الخمس ويرد عليه منع الفحوى لعدم قطعية العلة ولكن يرد على الاول ايضا منع عدم التسمية فان الغنيمة يصدق على كل ما افاده الناس كما
ياتي فيثبت الخمس فيه بالاصل المتقدم في المسئلة الاولى ثم ما اخذ بالحرب هل يختص وجوب الخمس فيه بما كان الحرب باذن الامام الذي هو محل
الوفاق او يعم الحرب بغير اذنه ايضا فقيل بالاول وحكم في الثاني بان الماخوذ للامام جميعا لمرسلة الوراق اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا
كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزا قوم بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وقيل بالثاني لصحيحة الحلبي السالفة وفصل بعض المتاخرين فقال اذا كان
الحرب للدعاء الى الاسلام والتكليف بالشهادتين فالغنيمة للامام ولا خمس وان كان بالقهر والغلبة لا للجهاد فيجب فيه الخمس والقول الفصل في
طريق الجمع ان يقال ان الغنيمة للامام للمرسلة ولكنه احله للشيعة بعد الخمس للصحيحة اذ لا يثبت منها الازيد من ذلك حتى يعارض به المرسلة
وياتي زيادة كلام في ذلك في ذكر الانفال **فرعان أ** صرح جماعة بعدم الفرق في غنائم دار الحرب بين المنقول وغيره ويظهر من بعض
المتاخرين التخصيص بالاول لكون الاراضي مال الامام **اقول** ان كانت مال الامام فهو احلها للشيعة ايضا كما ياتي فيخمسها لكونها من

في بيان اقسام ما يتعلق به الخمس القسم الاول في الغنائم

الفوائد

في بيان المعادن واحكامها

في بيان الكنوز واحكامها

كتاب الخمس

الفوائد ويأتي تحقيقها في موضعه مثل مال الحربي ومال الناصب والخارجي وسائر من يحل له ممن انتحل الى الاسلام فيجب اخراج خمسه لصحيحة حفص
ورواية المعلى المتقدمتين **القسم الثاني** في المعادن ووجوب الخمس فيها اجماعي والاصل المتقدم يثبته والنصوص مع ذلك به مستفيضة
فمنها ما يوجبه في المعادن من غير تفصيل كالمرسلتين المتقدمتين وصحيحة زرارة ومنها ما يثبته فيها وفي الرصاص والصفر والحديد والذهب
والفضة كصحيحتي الحلبي ومنها ما يثبته في الخمسة كصحيحة محمد ومنها ما يثبته في المعدن والملاحة والكبريت والنفط واشباهها كصحيحة الاخرى ومنها
ما يثبته في الياقوت والزبرجد ومعادن الذهب والفضة كرواية محمد بن علي ولا ينافي ما ذكر صحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم لان المعادن
ايضا غنيمة مع انه لو سلم الاختصاص يكون التعارض بالعموم والخصوص المطلقين فيجب تخصيص الصحيحة بما مر ولو سلم التباين فالترجيح لما مر بوجوه
كثيرة منها مخالفة العامة فلا اشكال في المسألة وانما الاشكال في تحقيق المعدن فقد اختلف فيه كلمات اهل اللغة والفقهاء فمنهم من خصصه
بمنبت الجوهر من ذهب ونحوه كالقاموس والازهري ومنهم من يظهر منه الاختصاص بموضع الذهب والفضة كالمغرب ومنهم من عممه لكل ما
يخرج من الارض ويخلق فيها من غيرها مما له قيمة كالنهاية الاثيرية وكره والمنتهى مدعيا فيهما اجماع علمائنا عليه ومنهم من جعله اعم من ذلك ايضا
فلم يذكر قيد من غيرها وقال انه ما يستخرج من الارض وكانت اصله ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها سواء خرج عن اسم الارض ام لا
كالشهيد وعلى ذلك يدخل فيه الجص والنورة والمقرة وهي طين الاحمر وطين الغسل وحجر الرحى بل كل حجر وعلى هذا فيحصل نوع من الاجمال في
معناه وترجيح الاولين بجعل الملاحة في بعض الصحاح مثل المعدن مردود بحملها على لسخيتي بوجوب نفسه كما ان ترجيح الرابع بحكاية الاجماع مردود
بعدم حجيتها فالحق اجماله ولازمه الاخذ بالمقطوع به والعمل فيما عداه بمقتضى الاصل للشك في اطلاق الاسم ويمكن دفع الاصل في جميع ما يشك فيه
بعمومات الغنيمة والفايدة كما مر فيجب في الجميع الخمس الا انه يكون وجوبه فيها من هذه الجهة غير وجوبه فيها من جهة المعدنية ويظهر الثمرة في اعتبار مؤنة
السنة ان قلنا باعتبارها في كل فائدة ويأتي تحقيقه وفي اعتبار النصاب ان قلنا به في المعدن دون كل فايدة ولكن كان ذلك لولا اجمال لفظ المعادن
واما معه فيكون العمومات مخصصة بالمجمل فلا يكون حجة في موضع الاجمال ويعمل فيه بالاصل ومنه يظهر قوة اعتبار النصاب في جميع مواضع الشك
لاصالة عدم وجوب الخمس فيما دونه **القسم الثالث** في الكنوز واللازم اولا بيان ما يملكه الواجد منها وما لا يملكه وبيان وجوب الخمس فيه فههنا
بحثان **البحث الاول** نقول الكنز اما يؤخذ في دار الحرب او دار الاسلام وعلى التقديرين اما يكون عليه اثر الاسلام اولا وعلى التقادير اما
يوجد في ارض مباحة او مملوكة وعلى الثاني اما يكون مملوكة للواجد او لغيره فهذه اثنا عشر فان وجده في دار الحرب فهو لواجده في صوره الست
بلا خلاف يعرف بل هو مقطوع به في كلام الاصحاب كما صرح به جماعة ويدل عليه اصالة الاباحة في الاشياء الا ما علم سبق ملكية مسلم وهو هنا غير
معلوم واثر الاسلام غير مفيد له لجواز صدوره من كافر ويتم الاولوية والملكية بضميمة الاجماع المركب هنا وصحيحتا محمد احديهما عن الورق يوجد
في دار فقال ان كانت الدار معمورة فيها اهلها فهي لاهلها فان كانت خربة فانت احق بما وجدت وقريبة منها الاخرى ورواية ابي بصير من
وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى يأتي طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه والفرق بين المعمورة وغيرها في الاولين لا يفيد هنا للاجماع على عدم
تملك الحربي نعم لو كانت في دار الحرب بيت مسلم ووجد فيه يجب الحكم بكونه له بمقتضاهما وهو كذلك وشمول الفتاوى لمثل ذلك غير معلوم وقد
يستدل على ملكية الواجد باطلاقات وجوب الخمس في الكنز حيث انه لا معنى لايجاب الخمس على احد في غير ملكه وفيه انه لم يصرح فيها بوجوب
الخمس على الواجد فانه يدل على ثبوت الخمس في الكنز مع انه يمكن ان يجب عليه لانه اول متصرف وان وجده في دار الاسلام فان كان في غير ملك له
اهل معلوم فهو ايضا كسابقه لواجده مطلقا على الاقوى وفاقا للخلاف والسرائر ولقطة الشرائع ولنه ونقله فيه عن جماعة للاصل المذكور في
غيرها علم بالقرائن سبق يد المسلم عليه والروايات المذكورة وخلافا للمبسوط واكثر المتأخرين فجعلوه لقطة لانه مال ضايع عليه اثر ملك وجد
في دار الاسلام فيصدق عليه حد اللقطة ولانه مال مسلم فلا يحل لغيره الا باذن شرعي اما الثاني فظ واما الاول فلاثر الاسلام ولرواية محمد بن
قيس في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويرد الاول بمنع كونه ضايعا بل مدخر ولو سلم فنمنع كون مطلق
الضايع لقطة وانما هي ما وجد فوق الارض والثاني بمنع كونه مال مسلم واثر الاسلام اعم منه وظهوره فيه لو سلم لا يدفع الاصل ولو سلم
فالاطلاقات اذن شرعي والثالث بعدم الدلالة على الوجوب بل غايته الرجحان وهو مسلم وان وجده في ارض مملوكة لها اهل معروف فان
كانت للواجد فان كانت مملوكة بالاحياء او التوارث مع الانحصار فهو له والوجه معلوم وان كانت منتقلة اليه من غيره فالمصرح به في كلامهم
انه يجب تعريفها للناقل فان عرفه دفع اليه والا فهو للواجد ولعله لصحيحة عبد الله بن جعفر عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في
جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهرة لمن يكون ذلك فوقع عرفها البايع فان لم يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه بضميمة عدم القول
بالفرق بين الارض والحيوان ان ثبت فهو والا فمقتضى الاطلاقات كونه للواجد من غير تعريف كما مال اليه في الذخيرة وهو قوي وكيف كان
فلا يجب تعريف ما فوق الناقل لو لم يعرفه الناقل على الاظهر وفاقا لصريح بعضهم وظاهر الاكثر كما صرح به بعض من تأخر لعدم المقتضي وان قلنا
بكون البايع في الصحيحة جنسا لعدم ثبوت الاجماع المركب هنا قطعا وان كانت لغيره فالاكثر انه كالموجود في الارض المبتاعة فيعرف صاحب الارض فان
لم يعرفها فهو للواجد وهو كذلك لفحوى ما دل على التعريف في المبتاعة ولموثقة ابن عمار رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين

درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال فاسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال
يتصدق بها وبهذه يقيد اطلاق الصحيحين المتقدمين الدالين على انه لاهل المنزل مط كما يقيد بالمجموع اطلاق من وجد شيئا فهو له ولا ينافيه
قوله في الموثقة والا فصدق بها العدم دلالته على الانه بدهن الرجحان **فروع أ** اما من حكم الموجود في الاراضي المملوكة هل يختص بالدار
المعمورة لاختصاص اخباره بها او يكون الموجود في غيرها من الضياع والاراضي الزرع والدور والخربة والعقار ونحوها للواجد لاطلاق من
وجد شيئا فهو له او يعم الجميع كما هو ظاهر اطلاق فيه اشكال لما ذكر والاظهر الاول والاحوط الثاني **ب** لا يختص الحكم المذكور بالذهب
والفضة بل يعم كل مال لاطلاق المذكور **ج** وجوب التعريف فيما يجب يختص بما اذا لم يعلم عدم معرفة المالك او البايع واحتمل ملكيته ولو علم
ولو بالقراين سقط قولا واحدا ولو ادعى ح لم يسمع والوجه واضح وقوله فان لم يعرفها فهما مر يدل عليه **د** قال جماعة بانه لو اعترف به وطلبه
المالك في ما وجد في المملوك للغير او البايع في المملوك للواجد يسلم اليه بلا بينة ولا يمين ولا وصف وفي شرح ان الظاهر انه كذلك واستدل
له تارة باعتبار اليد الحالية في الاول والسابقة في الثاني على الارض واخرى بانه مقتضى القاعدة مقتضى القاعدة من ادعى شيئا ولا مناع
له دفع اليه وفي الاول منع صدق اليد على المال في المفروض وعدم دليل على كفاية اليد على الارض وفي الثاني منع ثبوت القاعدة
ولو سلم فيعارض دليلها الاطلاقات المتقدمة مع انه لو تم ذلك لزم لزوم دفع كل ما وجد في كل مكان الى كل مدع بلا بينة ولا وصف بل لو
لم يعلم الوصف ولا اظن ان يقبلوه نعم يمكن ان يستدل له بقوله في رواية ابي بصير المتقدمة وفي بعض روايات اخر ايضا فاذا جاء طالبه فانه
اعم من العارف بالوصف وغيره الا ان قوله فان لم يعرفها ولم يعرفونها ونحوهما في الروايات المتقدمة يخصص الطالب بمن لم يكن غير عارف
والظ ان المراد بالعارف ليس من يدعيه فقط بل المتبادر منه من يعرفه ببعض اوصافه فيجب التخصيص بذلك ويدل عليه قوله في صحيحة البزنطي
الواردة في الطير الذي يؤخذ فان جاءك طالب لا تتهمه رده اليه فان من لا بينة له ولا يعرف الوصف يكون متهما غالبا ويؤيده رواية
الواردة في الكيس الذي وجده حيث سئل عن الطالب لعلامة ثم لو اطلع الطالب على جميع الاوصاف من الخارج ثم ادعاه فيشكل الامر لعدم
امكان معرفة انه ممن يعرف اولا يعرف والظ انه لا يدفع اليه ان كان متهما يكون قرينة على كونه كاذبا او ظن ذلك ويدفع اليه ان لم يكن متهما
ولو لاجل وثاقته ثم الظ اختصاص هذا الحكم اي وجوب الرد بادعاء الغير المتهم العارف الذي لا يفيد معرفته ازيد من الظن بالموجود في المملوك
واما الموجود في المباح فلا يجب الدفع الا بعد العلم بالصدق لاصالة الاباحة التي هي المرجع بعد تعارض صحيحي محمد المخصوصة بالموجود في الخربة مع
رواية ابي بصير المخصوصة بما اذا كان لها طالب **هـ** لو وجد في دار مستاجرة فان وجده المالك يستعرف المستاجر لموثقة ابن عمار لانه اهل المنزل
عرفا فان لم يعرفه فهو له وان وجده المستاجر يعرف المالك لفحوى ما دل على التعريف في المبتاعة ولو وجده غيرهما يعرف المستاجر لما مر بل المالك
ايضا لانه ايضا اهل المنزل فيرده الى من يعرفه منهما ولو لم يعرفه احدهما فيكون له هذا حكم المسئلة من حيث المال الكنز واما لو ادعى كل من المالك
والمستاجر الملكية السابقة فهو دعوى كسائر الدعاوي ولا مدخلية للوجدان ح فقيل بعدم قول المالك لليد السابقة وقيل قول المستاجر لليد
الحالية وموافقة الظ لان الظ عدم اجارة الملك مع الدفين لاصالة تاخر الدفن ويضعف اليد بعدم معلومية ثبوت حكم اليد للمال المدفون
نحت ارض شخص لذلك الشخص ما لم يثبت تصرفه اوله فيه وعلى الظ منعه كليا اذ قد يكون المال مدفونا في اعماق الارض ومدة الاجارة قليلة سيما
اذا الجوه المالك لسفر واصل التاخر بانه قد يكون الدعوى بعد زمان الاجارة مع تصرف المالك او يدعي المالك الدفن في زمان الاجارة مع ترديد
في المدارك كثيرا ومقام تحقيق المسئلة كتاب القضاء **البحث الثاني** يجب في الكنز الخمس بلا خلاف يعرف بل ادعى عليه جماعة الاجماع ويدل عليه الاية
المتقدمة وخصوص المستفيضة كصحيحي الحلبي عن الكنز كم فيه قال الخمس وصحيحة البزنطي فيه الخمس فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب فيه الزكوة في مثله ففيه الخمس
ووصية النبي المروية في الخصال ان عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن اجراها الله تعالى في الاسلام الى ان قال ووجد كنزا فاخرج منه الخمس
وتصدق به فانزل الله سبحانه واعلموا انما غنمتم من شيء الاية **فروع أ** ظ اطلاق جماعة وصريح المحكي عن الاقتصاد والوسيلة والتحرير والمنتهى وكره ون
وشرح عدم الفرق في وجوب الخمس بين انواع الكنز من ذهب وفضة وجوهر وصفر ونحاس وغيرها العموم الاخبار وظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط
والجمل والحلي في السرائر وابن سعيد في الجامع الاختصاص بكنوز الذهب والفضة ونسبه بعض من تاخر الى ظاهر الاكثر وهو الاظهر لمفهوم صحيحة
المتقدمة وحمل مثله فيها على الاعم من العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وبه يخصص عموم الاخبار مع انه قد يتامل في اطلاق الكنز على غير الذهب
والفضة ايضا **القسم الرابع** ما يخرج في البحر ووجوب الخمس فيه اجماعي وعليه دعواه في الانتصار والغنية والمنتهى وغيرها ويدل عليه مع الاصل
المتقدم خصوص المستفيضة ففي صحيحة الحلبي عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس ومرسلتي حماد واحمد المتقدمتين في الغنائم ورواية محمد بن
علي الاتية في نصاب المعادن وصحيحة ابن ابي عمير المروية في الخصال فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه و
الكنوز الخمس والظ جريان الحكم في كل ما يخرج من البحر بالغوص ولو كان حيوانا كما حكاه في البيان عن بعض من عاصره لاطلاق المرسلتين ورواية
الخصال وفي ك وعن المنتهى عدم تعلق الحكم بالحيوان الا من باب الارباح والفوائد لاختصاص الرواية المعتبرة بغوص اللؤلؤ وهو وهم ويظهر الفائدة
في اعتبار مؤنة السنة فلا يعتبر على ما ذكرناه نعم الظ عدم اعتبار النصاب في مثل الحيوان الاختصاص روايته بغوص اللؤلؤ او لو اخذ منه شيء من

الفتاوى ٤٢

في بيان ما يجب فيه التعريف من الكنوز ٥

في بيان ما يخرج من البحر بالغوص وفيه الخمس ٨

في بعض الكتب

كتاب الخمس

غير غوص فلا شك في وجوب الخمس فيه وهل هو من جهة الاخراج من البحر كما استقربه الشهيدان الاطلاق روايتي محمد بن علي والخصال وتضعيفهما
ضعيف مع ان الاولى صحيحة عمن اجمعوا على صحة ما صح عنه وعمن لا يروي الا عن ثقة والثانية صحيحة او من جهة الارباح كما في ح الظاهر الثاني
لمعارضة الاطلاق مع الحصر المستفاد من المرسلتين بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل كما لا يجب من هذه الجهة فيما يوجد مطروحا في الساحل
للاصل وتوهم دخوله فيما يخرج مدفوع باحتمال كونه بصيغة المجهول فيه **القسم الخامس** ارباح التجارات والزرع والغرس والصناعات
وجميع انواع الاكتسابات من الصيد والاحتطاب والاحتشاش والاستقاء وغير ذلك ووجوب الخمس في هذا النوع هو المش بين الاصحاب
وعن ف والانتصار والتبيان ومجمع البيان والغن والمن وكره والشهيد الاجماع عليه بل الظ اجماعيته في الجملة لعدم وجود مخالف صريح الا ما
حكي عن القديمين انهما قالا بالعفو عن هذا النوع وفي استفادته من كلامهما خفاء بل ظاهرهما التوقف وكيف كان فلا ينبغي الريب في وجوبه فيه للاجماع
المتقدم في المسئلة الاولى وخصوص الروايات الواردة في بعض انواع هذا القسم ورواية علي بن مهزيار امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت
مواليك ذلك فقال بعضهم اي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت من اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم قلت فالتاجر عليه
والصانع بيده فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وفي الرضوي ان الخمس على الخياط من ابرته والصانع من صناعته فعلى كل من غنم من هذه الوجوه
ما لا فعليه الخمس الى غير ذلك من المستفيضة بل المتواترة كما عن كره ودلالة بعضها على اختصاص بعض انواع الخمس بالامام وهو حكم غير معروف فيوهن
بها الرواية مدفوع بمنع الدلالة اولا ومنع مخالفة الاجماع ثانيا كما ياتي ولا يضر اقتصار بعض كلمات القوم في ذلك القسم ببعض انواعه كمجرد الارباح
او مع الغلات او مع الصنايع لانه اما من باب التمثيل او عدم الالتفات الى التعميم **تتميم** مورد الخمس في ذلك القسم الارباح والمنافع وبعبارة اخرى
الفوايد المكتسبة غير الاربعة المتقدمة والمراد بها جميع مداخل الشخص ومنافعه الحاصلة من الاملاك والاراضي والاشجار والبساتين و
المستغلات ومن المواشي ومن الشغل والعمل ومن التجارة والزراعة والغرس والصناعة والاستيجار والصيد والحصيد وبالجملة كل فايدة و
منفعة حاصلة من الاكتساب عرفا ومنها نماء الشجر المغروس للنماء ونتاج الحيوان المستفاد بالقصد ونمو الحيوانات والاشجار كذلك بخلاف ما
لم يستفده المالك كحيوان اغايب حصل له ولد او امة حصل لها حمل ولم يعلم به المولى وزيادة القيمة السوقية قبل البيع ليست فايدة مكتسبة كما ذكره
في المن والتحرير لعدم حصول زيادة له بعد والزيادة انما هي فرضية اي لو باع السلعة يحصل له الفايدة وللاستصحاب عدم وجوب الخمس فيه نعم لو باعه بنقد
او جنس وجب الخمس فيه نعم لو باعه بنقد او جنس وجب الخمس في القدر الزايد ولو كان الجنس الماخوذ بازاء القيمة ايض مما زادت قيمته لصدق حصول
الفايدة ومنهم من اوجب في زيادة القيمة ايض كما حكي في خيره وليس بشيء ومنه يعلم عدم كفاية ظهور الربح في امتعة التجارة بل يحتاج الى الانقباض عن
والبيع **المسئلة الثالثة** اعلم انه كما يجب الخمس في الفوايد المكتسبة باقسامها الخمسة فالوا يجب في موضعين اخرين ايضا **الاول** الارض
التي اشتراها الذمي من المسلم ووجوب الخمس فيها مذهب الشيخ واتباعه وهو المشهور بين المتاخرين وعن المع والمن الاجماع عليه وهو كذلك للصحيح
الحذاء ايما ذمي اشترى من مسلم ارضا فعليه الخمس خلافا للظاهر كثير من القدماء حيث لم يذكروا هذا النوع ومال اليه الشهيد الثاني في بعض فوائده
لتضعيف الرواية وهو ضعيف اولمعارضتها مع ما مر من الاخبار الحاصرة للخمس في خمسة او في الغنايم خاصة ويضعف بان التعارض بالعموم والخصوص
المطلق فيقدم الخاص فلا اشكال في المسئلة وان كان اشكال ففي مصرف هذا الخمس والاظهر موافقا لظاهر الاصحاب انه كساير الاخماس لمرسلتي احمد
وحماد الاتيتين في بيان مصرف المستحق وللاجماع المركب خلافا لجماعة من متاخري المتاخرين فجوزوا ان يكون المراد تضعيف العشر على الذمي اذا كانت
الارض عشرية كما هو مذهب مالك وهو بعيد مع انه لم يقل به احد من اصحابنا الامامية ولا يوافقه عموم الارض في الرواية ولا فرق في الارض بين
ارض المسكن والزراعة والبستان والعقار وفاقا لظاهر عبارات جماعة وتصريح بعضهم منه ضه لاطلاق الرواية وعن المع والمن التخصيص بارض الزراعة
واستجوده بعض المتاخرين استنادا الى انها المتبادر وفيه منع ظاهر ومورد الخبر كما عرفت الشراء كما وقع التعبير به في كثير من كلمات الاصحاب وظاهر جماعة
من عباراتهم ترتب الحكم على مجرد الانتقال كيف ما كان صرح به في ت وضه والموقوف على مورد النص في الحكم المخالف للاصل يقوى الاول فلا خمس
فيما انتقل بهبة او صلح او نحوهما ولو كانت الارض مشغولة بشجر او بناء فالخمس واجب في الارض لا فيهما للاصل ثم الماخوذ هو خمس رقبة الارض لانه
حقيقة خمس الشيء وبعد اخذه يتخير الحاكم بين بيعه مع المصلحة وتقسيم ثمنه من ارباب الخمس وبين اعطاء الرقبة لارباب فان باعه من المسلم فهو
ان باعه من الذمي ياخذ خمس المبيع وان باع هذا الخمس ايض ياخذ خمسه وهكذا وان اعطى الرقبة لرب الخمس يتخير بين البيع فان باعه من الذمي
يؤخذ الخمس ايض وبين التصرف فيه بالاجرة ونحوها فان اجره وكانت الارض مشغولة ببناء او شجر ياخذ اجرة الارض المشغولة ابدا بحيث لم يقدر
ربها على الازالة ويحتمل اخذ اجرة الارض بياضا ان كانت مشغولة اما اخذ قيمة خمس الارض من غير نفع كما يتداول في هذه الازمان فلم
يذكره احد من العلماء ولا دليل عليه كما لا دليل على ما ذكره جماعة من التخيير بين اخذ الارض وارتفاعها واجرتها في كل سنة ولو نقل الذمي
الارض الى غيره قبل اخذ الخمس لم يسقط الخمس بل لا يصح النقل في قدره ويكون للمشتري الخيار ان كان النقل بالبيع وكذا لا يسقط لو فسخ
الذمي البيع ولو كان ذلك بخيار لاحدهما يشكل الحكم ويحتمل انتقال الخمس ايض متزلزلا ولو اخذ المبيع من الذمي بشفعة فالظ تقسيط الثمن اخماسا
الثاني المال المختلط وهو اربعة اقسام لانه اما لا يعرف قدر الحرام بالنسبة الى الجميع لا تفصيلا ولا اجمالا ولا صاحبه او يعرفان معا او يعرف

في بيان ارباح التجارات والصناعات والزراعات والغرس والنتاج واحكامها

ذكر رواية ابن اصلها الذي يجب على ما مولى فيما زرع في ارض قطيعة وفيمن عن سمن وبردي وقصب من اجمة هذه القطيعة فكتب يقع عليك فيه الخمس ورواية النيشابوري عن رجل اصاب من ضيعة من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته

في بيان وجوب الخمس في الارض التي اشتراها الذمي من مسلم

في بيان المال المختلط بالحرام واقسامه وحكمه

الاول خاصة والثانى كذلك فان كان الاول فيجب اخراج خمسه ويطهر الباقى على الاشهر كما صرح به جمع ممن تاخر بل عن الغنى الاجماع عليه للمستفيضة منها صحيحة ابن ابى عمير المروية فى الخصال المتقدمة فى الغوص ورواية الحسن بن زياد انى اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله عز وجل قد رضى من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم ومرسلة به اصبت مالا اغمضت فيه افلى توبة قال ايتنى بخمسه فاتاه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه ورواية السكونى انى اكتسبت مالا اغمضت فى مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادرى الحلال منه والحرام وقد اختلط على فقال امير المؤمنين ع تصدق بخمس مالك فان الله رضى من الاشياء بالخمس وساير المال لك وموثقة الساباطى عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شئ ولا ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار فى يده شئ فليبعث بخمسه الى اهل البيت قيل وقصور سند بعضها ان كان فبما مر منجبر وقال جمهور من اوجبه ان مصرف هذا الخمس ايض مصرف ساير الاخماس المتقدمة ونسبه فى ك الى ظاهر الاصحاب لما مر من الاجماع المركب فى المرسلتين الاثنين مضافا الى انضمام الصحيحة المروية فى الخصال حيث ان خمس ساير ما ذكر فيها يصرف الى الذرية الطيبة قطعا والى التعليل بان الله تع رضى من الاموال الخ اذ الخمس رضى الله به الا ما يكون مصرفه الذرية والى الامر باتيان الخمس اليه ع فى المرسلة وبالبعث الى اهل البيت فى الموثقة ولا ينافيه لفظ التصدق فى الرواية لجواز استعماله فى اخراج الخمس ايض بل قيل بشيوعه مع ان منافاته انما هو لو قلنا بحرمة كل تصدق واجب على الذرية وهى ليس كذلك بل يختص بالزكوة خلافا فى الاول للمحكى عن جماعة من القدماء كالقديمين والمفيد والديلمى فلم يوجبوا ذلك الخمس وهو ظاهر شيخنا وبعض الاجلة للاصل وضعف الروايات وفى الثانى لجمع من متاخرى المتاخرين فقالوا ان مصرف ذلك الخمس الفقراء **اقول** اما الخمس بالمعنى المعهود فالظ عدم ثبوته فيه لان الاصل ينفيه والروايات المذكورة انما هو ما نقله عنه بعض المتاخرين وقال بعض مشايخنا المحققين وذكر الصدوق فى الخصال فى باب ما يجب فيه الخمس رواية كالصحيحة الى ابن ابى عمير عن غير واحد عن الصادق ع قال الخمس على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسى ابن ابى عمير الخامس وقال مصنف هذا الكتاب الخامس الذى نسيه مال يرثه الرجل وهو يعلم فيه ان من الحلال والحرام ولا يعرف اصحاب الحرام فيؤديه اليهم ولا يعرف الحرام بجنسه فيخرج منه الخمس انتهى وانا تفحصت من الخصال فوجدت الرواية فيه فى باب ما فيه الخمس من بعض نسخه هكذا الخمس فى المعادن والبحر والكنوز ولم اجد الرواية المذكورين فيه مع التفحص عن اكثر ابوابه وفى بعض اخر كما نقله عن بعض مشايخنا ولعل نسخ الكتاب مختلفة ومع ذلك لا يبقى فيه حجة مضافا الى عدم صراحتها فى الوجوب واما الموثقة فلعدم دلالتها على ان الخمس للمال المختلط بالحرام فان الشئ فيه مطلق شامل للحلال محضا والحرام كذلك والمشتبه والحرام والحلال المختلطين فالحمل على الاخير لا وجه له بل الظ انه من باب خمس المكاسب واما النهى عن عمل السلطان فهو لاجل عمله لا لحرمة ما ياخذ فمراده ع انه لا تدخل فى عمل السلطان وان اضطررت اليه ودخلت واكتسبت مالا فاد خمسا مع ان اكثر ما يستفاد من عملهم الغنائم التى يجب اداء خمسها الى الامام او من مكاسبهم التى لا يؤدون خمسها فيمكن ان يكون ذلك وجه الامر باداء الخمس ونحوها المرسلة ايض اذ ليس فيهما ما يشعر بالاختلاط الا الاغماض ويحتمل ان يكون المراد بالاغماض الاغماض عن اداء خمسه من باب المكاسب ولا اقل من الاحتمال المخل بالاستدلال بل وكذا رواية السكونى حيث ان الموجود فى النسخ المصححة التى رايت من بعض كتب الحديث فى مطالبه حلالا وحراما وعلى هذا فيمكن ان يكون متعلق الاغماض محذوفا ويكون فى مطالبه متعلقا بقوله حلالا وحراما اى اكتسبت مالا واغمضت وفى مظان طلبه حلال وحرام والمراد الحلال من الحرام فى المطالب فاشتبه لاجله ما اكتسبه فامره ع باداء خمس المكتسب بل يجرى هذا الاحتمال على ما فى اكثر نسخ كتب الفقه وبعض نسخ الحديث المصححة ايضا من نصب الحلال والحرام فيمكن كونهما حالين من المطالب بل يمكن ارادة ذلك المعنى من رواية الحسن ايض بان يكون المراد من قوله لا اعرف حلاله من حرامه اى حليته من حرمته ولكن الحق ان ذلك الاحتمال فيهما خلاف الظ الا انه يرد عليهما احتمال ان يكون المال الحرام المختلط بالحلال الغير المتميز عينه ولا المعروف صاحبه حلالا لا كما نقل المحقق الاردبيلى فى كتاب الصيد والذباحة من شرحه قولا به ويدل عليه المستفيضة من الروايات كموثقة سماعة ان كان خلط الحلال بالحرام فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا باس وصحيحة ابن سنان كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفى صحيحة الحذاء لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة ابى بصير عن شرى السرقة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا ورواية خراج لا يصلح شراء السرقة والخيانة اذا عرفت وفى صحيحة الحلبى لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان فى ذلك المال ربا ولكن اختلط فى التجارة بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليا كله وان عرف منه شيئا معزولا انه ربا فليا خذ راس ماله وليرد الربا وفى صحيحة اخرى له انى ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذى ورثت منه قد كان يربى وقد اعرف ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لى حلاله لحال علمى فيه الى ان قال فقال ابو جعفر ع ان كنت تعلم بان فيه مالا معروفا ربا وتعرف اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك ونحوها فى رواية ابى الربيع الشامى الى غير ذلك وعلى هذا فيمكن ان يكون الخمس المامور به فى الروايتين خمس المكاسب ويكون المال حلالا وان كان قدره ايض معلوما تفصيلا واجمالا الامام لم يعرف عينه ولا استبعاد فيه فان من له تحليله للفقراء او بعد التخميس له تحليله لصاحب المال الحلال ايض الآن بازاء تلك الروايات وردت اخبار دالة على الاجتناب عن الجميع كصحيحة ضريس اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل وخصوصية المورد بالسمن والجبن لا يخصص عموم الجواب ورواية اسحق بن عمار يشترى منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفى رواية عبد الله بن سليمان

كتاب الخمس

كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك بان فيه الميتة وجه دلالة الجميع واضح ومع التعارض يرجع الى استصحاب حرمة مال الغير المعلوم وجوده في المختلط قطعا وعموم ما حرمة مال الغير نعم يرد عليهما ان الروايتين يعارضان مع ما مرّ من الاخبار الدالة على انه لا خمس الا في خمسة وانه ليس الخمس الا في الغنائم خاصة ولولا ترجيح الاخيرة بالاكثرية والاصحية ليتساويان فيرجع الى اصل البرائة ولكن هذا اذا كان الكلام في الخمس المعهود واما مطلق الخمس فلا تعارض بين ما ذكر وبين الروايتين لان الخمس المنفي فيما ذكر هو الخمس المعهود كما لا يخفى اذ لا معنى لنفي مطلق الخمس ومدلول الروايتين وجوب اخراج خمس المال المختلط ولا ينافي ذلك عدم وجوب الخمس المعهود ولا يتوهم ان الخمس في الجميع لا بدّ ان يكون بمعنى واحد اذ الخمس الذي ينصرف الى المعهود وهو الخمس المطلق كما في الروايات الحاصرة واما المنسوب الى المال كالخمس من ذلك او خمس مالك كما في الروايتين فلا ينصرف اليه مضافا الى ان الخمس في الروايات الحاصرة من كلام الصادق او الكاظم وحصول الحقيقة الشرعية للخمس في زمانهما هو الاظهر وفي الروايتين من كلام الامير ولم يعلم فيه الحقيقة الشرعية له فيجب حمله على المعنى اللغوي فالحق وجوب اخراج الخمس من ذلك المال ولعدم تعين المخرج اليه يخرج الى الفقراء من الشيعة والاحوط صرفه الى الفقراء من السادة هذا ثم ان المعينين للخمس في ذلك المال باحد المعنيين قسموا المال الى اربعة اقسام مجهول القدر والمالك ومعلومهما او مجهول القدر معلوم المالك وبالعكس وقالوا باختصاص وجوب الخمس وكفايته بالقسم الاول **اقول** وهو كذلك وبيانه انه لا شك ان مورد ذلك الخمس في المال المختلط يجب ان يكون مورد الروايتين وهو ما لا يعرف الحلال منه والحرام وهو المراد بجهل القدر وذلك المعنى عرفا في المثليات بالجهل بالمقدار المعتبر فيه من الوزن او الكيل او العد وفي القيميات بالجهل بالنسبة الى المجموع ان كان الاختلاط بالاشاعة كالمال المشترك بين شخص وبين من غصب منه اذا لم يعلم قدر حصة الشريك وبالجهل بالعين ان لم تكن بالاشاعة ومع عدم معرفة الحلال من الحرام عرفا به والظ انه لا يعد المعرفة الاجمالية كما لو علم انه لا يزيد عن المقدار الفلاني مع احتمال النقص او لا ينقص مع عدم العلم بالقدر الزايد او الناقص الا اذا كان القدر المجهول زيادته او نقصه قدر الا يعتنى به بالنسبة الى المال لصدق عدم معرفة الحلال من الحرام عرفا وعدم كفاية المعرفة الاجمالية في صدق المعرفة المطلقة مع انه لو اعتبر عدم معرفة الاجمالية ايضا لم يتحقق مورد لذلك الخمس اصلا اذ يعلم في كل مورد اجتمع فيه الحلال والحرام القدر الذي لا اقل من كل منهما وكذا القدر الذي لا يزيد عنه فان قيل فيلزم وجوب الخمس في صورة العلم بانه لا ينقص عن الربع مع احتمال الزيادة فيلزم ايجاب الزايد عن الحرام في الاول وابقاء الحرام في الثاني قلنا لا ضير في اللازم لجواز ان يكون ايجاب الزايد في الاول لتحليل العين المخلوط فان باخراج العشر المعلوم لا يحصل العلم الا باخراج قدر الحرام دون اعيانه الداخلة في المال مع انه ايض يعطى لغير مالكه فيمكن ان يكون الزايد لجبر هذين الامرين وكذا يمكن ان يكون اخراج الخمس موجبا لتطهير المال وحليته وان كان فيه شيء حرام مجهول العين والمالك فلا يضر بقاء الزايد فان قيل صرحوا باشتراط عدم المعرفة الاجمالية ايض في وجوب الخمس قلنا لم يصرح به بعض نادر من المتاخرين ولا حجية في مثل ذلك التصريح ومن ذلك ثبت صحة تخصيصهم الخمس بالقسم الاول واما غيره فان كان من القسم الثاني فحكمه واضح وان كان من الثالث يجب رد ما علم منه الحرمة اي القدر المتيقن انتفائه عنه الى مالكه لرواية علي بن ابي حمزة وفيها اني كنت في ديوان هؤلاء القوم يعني بني امية فاصبت من دنياهم مالا كثيرا واغمضت من مطالبه الى ان قال قال فاخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت له الحديث ولا يضر عدم صراحة قوله رددت وتصدقت في الوجوب بعد صراحة الامر بالخروج عما اكتسبت من ديوانهم فان وجوبه يستلزم وجوب الرد والتصدق ايض ولا وجه لحمل الخروج على الاستحباب بعد جواز حرمة كل ما اكتسبت من الديوان فان الظ ان المكتسب من الديوان اموال الناس ولاطلاق رددت عليه ماله للمختلط بما الحلال وللمجهول قدره يدل على حكم المط والاحوط رد القدر الذي يحصل به البرائة واما القول بوجوب الصلح هنا او اعطاء الخمس للمالك لا دليل عليه الا استدعاء الشغل اليقيني للبرائة اليقينية في الاول واخبار اخراج الخمس في الثاني ويضعف الاول بمنع تيقن الشغل الا بالاقل والثاني بان المامور به هو التصدق بالخمس ومورد الاخبار عدم تعين المالك **فان قيل** بعد اختلاط القدر المتيقن بغيره فلا يفيد اعطاء هذا القدر في رفع الاشتغال اذ ليس له تقسيم المال المشترك فلا بد من الارضاء المالك بالصلح **قلنا** اللازم ان يقول له هذا القدر مخلوط بمالي فان رضي باخذ المثل والا يرجع الى الحاكم في التقسيم نعم لا بد من هذا القول في القيميات الغير المشاعة اذ لا قدر متيقنا فيه والظ فيها الرجوع الى القرعة لانها لكل امر مشتبه ولو علم الصاحب اجمالا اي في جماعة محصورين فان تمكن الاعلام بهم عادة فهو مجهول المالك وان كانوا محصورين ففي وجوب تحصيل البرائة اليقينية بصلح او غيره ولو بدفع امثال المال الى الجميع او كونه مجهول المالك او الرجوع الى القرعة اقوال اجودها الاوسط سيما مع تكثر الاشخاص والاحتياط لا ينبغي ان يترك وان كان من الرابع تصدق به لا لبعض الاخبار الدالة على التصدق بالمال المتميز المجهول مالكه كصحيحة يونس كنا مرافقين لقوم بمكة وارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف اوطانهم وقد بقي المتاع عندنا فما يصنع به قال فقال تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة قال يونس فقلت له لست اعرفهم ولا ندري كيف يسئل عنهم قال فقال بعه واعط ثمنه اصحابك قال فقلت جعلت فداك اهل الولاية قال نعم لاختصاصها بالمال المتميز ولا لرواية نصر بن حبيب فقد وقعت عندي مأتا درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولم اعرف له ورثة فرأيك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد صنعت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج لانها واردة في

لا يزيد عن العشر مثلا وان احتمل النقص والعلم بانه

حكم من لا يعرف له ورثة وما له مال الامام لانه وارث من لا وارث له ومن لا يعرف وارثه فالاصل عدم وارث له مع انه مصرح به في رواية محمد بن القسم في رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه ولا ينافيه رواية النصر لان للامام الامر بتصدق ماله ولذا لا ينافيه الاخبار الواردة بان من لم يكن له وارث يعطى ماله همشهريجه بل لعدم رواية علي بن حمزة المتقدمة الشاملة باطلاقها لما نحن فيه ومنه يظهر ضعف ما في يق بعد نقل القول بتصدق ذلك القسم ان الظاهر ان مستندها الاخبار الدالة على الامر بالتصدق بالمال المجهول المالك ولقايل ان يقول ان موردها انما هو المال المتميز في حد ذاته للمالك المفقود الخبر والحاق المال المشترك به مع كونه مما لا دليل عليه قياس مع الفارق لان الاشتراك في هذا المال سار في كل درهم درهم وجزء جزء منه فعزل هذا القدر المعلوم مع كون الشركة شايعة لا يوجب استحقاق المالك المجهول له حتى يتصدق به فهذا العزل لا ثمرة له بل الاشتراك باق الى ان قال وبما ذكرنا يظهر ان الاظهر دخول هذه الصورة تحت الاخبار المتقدمة اي اخراج الخمس انتهى فان رواية ابي حمزة شاملة بل ظاهرة في المال المختلط مع ان بعد العلم بالقدر يخرج من تحت اخبار الخمس فلا وجه لادخاله فيها وهل التصدق به وبالمال المتميز المجهول مالكه كما هو مورد صحيحة يونس والداخل في عموم رواية ابن ابي حمزة لانه مال الفقراء او لكونه مال الامام وهو امر بالتصدق الظاهر الثاني لرواية داود بن ابي يزيد الاتي فلا اصبت مالا واني قد خفت فيه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه قال فقال ابو عبد الله ع لو اصبته كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال ع والله ما له صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يامره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه في اخوانك ولك الامن مما خفت فيه قال فقسمه بين اخوانه واطلاق المال وعدم الاستفصال ينافي اختصاصه بكونه من الاموال المختصة للامام المفقودة ولا ينافي الاخبار المتضمنة للتصدق مط لذلك ايض لان له صرف ماله في اي مصرف اراد ويدل عليه ايض الاخبار الاتية في بحث الانفال من ذلك البحث المصرحة بان الاراضي التي جلى اهلها او بادوا من الانفال **فان قيل** فعلى هذا فلا يثبت من الاخبار المتقدمة وجوب التصدق به لان امر الامام احدا بالتصدق بما عنده من مال الامام لا يدل على ثبوته في حق الغير ايض بل ولولا رواية داود ايض لا يثبت لان الامر بالتصدق يحتمل ان يكون اذنا منه فلا يفيد جواز التصدق لغير المامور **قلنا** نعم ولكن امره ع بالتصدق به حال الظهور ووجود مصارف كثيرة له للمال يثبته في حال الغيبة وعدم احتياجه وفاقة مواليه بالطريق الاولى بل لنا اثبات جواز التصدق بل وجوبه بالاذن الحاصل من شاهد الحال ايض سيما مع تايده بتلك الاخبار وكون حفظه وابقائه للامام كما جعله احد الوجهين في نهاية الاحكام وحكي عن الحلي معرضا لفساد المال وعدم وصوله الى اهله وهل يتوقف التصدق على اذن النايب العام او مباشرته في زمن الغيبة ام لا الظ نعم اذ الاصل عدم تصرف كل احد ولا يثبت من فحوى اخبار التصدق وشاهد الحال ازيد من ذلك ولا يحصل العلم بالبراءة وجواز التصرف بدونه وسيجيء زيادة بيان لذلك في مسئلة تقسيم حصة الامام من الخمس **فرعان ا** حيث ما خمس او تصدق به ثم ظهر المالك فان رضي بما فعل والا ففي الضمان وعدمه وجهان بل قولان احوطهما الاول واوضحهما بالاصل الثاني للاذن من الشارع فلا يستعقب الضمان **ب** لو كان الحلال الخليط مما يجب فيه الخمس خمسه بعد اخراج الخمس بحسبه **المسئلة الرابعة** لا يجب الخمس في الميراث والصداق والصدقة والهبة ونحوها على الحق المشهور بل في السرائر انه شيء لم يذكره احد من اصحابنا غير ابي الصلاح لما عرفت من اختصاص ثبوت الخمس في الفوائد المكتسبة وصدقها على هذه الامور غير معلوم ويدل عليه ايض في الجملة رواية ابن مهزيار رجل يرفع اليه مال الحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل في يده بعد الحج فكتب ع ليس عليه الخمس واثبات الخمس في بعض الروايات في الجايزة او الميراث غير مفيد لضعف البعض سندا والكل بمخالفة الشهرة القديمة والجديدة والشذوذ خلافا للمحكي عن الحلبي واستحسنه في اللمعة ويميل اليه كلام بعض متاخري المتاخرين لعموم الفوائد وجوابه قد ظهر وكذا يجب في الهبة الغير المعوضة او المعوضة بشيء يسير بالنسبة الى الموهوب او بالمصالحة كذلك لعدم صدق الاكتساب عرفا وان عده الفقهاء من المكاسب بخلاف لو طلب الهبة او المصالحة وكان العوض ومال المصالحة ما يعتنى بشانه **المقصد الثاني** في شرائط وجوب الخمس فيما يجب فيه وهي امور نذكر في مسائل **المسئلة الاولى** لا يشترط بلوغ النصاب في وجوبه في غير الغنايم والكنز والغوص والمعادن اجماعا للاصل السالم عن المعارض بالمرة والعمومات والاطلاقات وكذا في غنايم دار الحرب فلا فرق في وجوب الخمس فيها بين قليلها وكثيرها على الحق المشهور وللمحكي عن المفيد اعتبار بلوغ قيمتها عشرين دينارا والعمومات يدفعه ويشترط في الكنز والغوص بلا خلاف فيهما يعرف بل في الاول عند العلماء كما عن كره والمن وبالاجماع كما عن ف والغن وفي الثاني بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وفي المعادن على الاقوى وفاقا للمبسوط والنهاية والوسيلة والمعتبر ولف والتحرير وعد وشا والتبصرة ون وضه ومال اليه في المن والتلخيص وفخ وس وهو مختار عامة المتاخرين لظاهر الاجماع في الاولين مضافا في الاول الى صحيحة البزنطي عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب فيه الزكوة في مثله ففيه الخمس وفي الثاني الى رواية محمد بن علي عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ولهذه الرواية في الثالث مضافة الى صحيحة البزنطي عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا خلافا في الثالث للخلاف والاقتصاد والجمل والسرائر وظاهر الاسكافي والعماني والمفيد والسيد بن زهرة والقاضي والديلمي فلم يعتبروا فيه نصابا او نسب في ضه الى ظاهر الاكثر وفي ف والسرائر الاجماع عليه استنادا الى ذلك الاجماع والعمومات

جوازه

في بيان عدم وجوب الخمس في الميراث والصداق والهبة

نصاب في

في بيان عدم اشتراط بلوغ النصاب في وجوب الخمس في غير الغنائم والكنز والمعادن والغوص

كتاب الخمس

الاول تم والثاني بوجود المخصص مدفوع ثم النصاب في الاول عشرون دينارا عند علمائنا كما عن كره والمن بل بالاجماع كما عن ف والغن لصحيحة البزنطي
المذكورة اولا ويكفي مائتا درهم على الاصح اذ فيها يجب الزكوة ايضا وكذا في الثالث وفاقا لغير الحلبي من المعتبرين للنصاب لصحيحة البزنطي الثابتة و
لا ينافيها ورواية محمد بن علي لعدم صراحتها في الوجوب في الصحيحة وان كانت كذلك ايضا الا ان نفيها للوجوب قطعي مع انه على فرض التنافي يكون
العمل على الصحيحة لضعف الرواية بالشذوذ ومخالفة الشهرتين العظيمتين خلافا للحلبي فجعله دينارا للرواية وجوابها قد ظهر وفي الثاني دينار
على الاشهر الاقوى بل عليه الاجماع في السرائر والتنقيح والمن ولرواية محمد بن علي المنجبر هنا ضعفها مضافا الى نفي الاقل بالاجماع والاكثر بالعمومات
خلافا للرسالة الغرية فجعله عشرين دينارا وهو مع عدم وضوح مستنده شاذ مخالف لما دل على وجوب الخمس فيه مطلقا **فرع** لا يعتبر في نصاب
المعدن والغوص الاخراج دفعة بل لو اخرج في دفعات متعددة ضم بعضه الى بعض واعتبر النصاب من المجموع وان تخلل طول الزمان والاعراض وفاقا
لصريح جماعة كالروضة ولك وخيره وظاهر الاكثر لاطلاق النص وخلافا للمن والتحرير في صورة الاعراض ولعله لعدم انفهام ما يتخلل من دفعاته
الاعراض من النص وتبادر ما يخرج دفعة واحدة عرفية وهي ما لا يتخلل بينها الاعراض وفيه نظر وفي اعتبار اتحاد النوع وجهان احتملها في ن و
استجود في ضه الاعتبار وكانه للاصل والشك في دخول الانواع المختلفة في الافراد المتبادرة من الاطلاق واختار في المن وكره والتحرير وك
العدم لما مر من اطلاق النص وهو الاظهر لذلك وعدم اعتبار الشك في التبادر بل المعتبر العلم بعدم التبادر وهو تم ولو اشترك جماعة في
الاستخراج قالوا يعتبر بلوغ نصيب كل واحد النصاب ويظهر من بعض الاجلة وصاحب ي الميل الى العدم بل يكفي بلوغ نصيب المجموع وهو قوي
للاطلاق خرج منه غير صورة الاشتراك بالاجماع والضرورة فيبقى الباقي **المسئلة الثانية** يشترط في وجوب الخمس في الفوائد المكتسبة
باقسامها الخمسة وضع مؤونة التحصيل التي يحتاج اليها في التوصل الى هذه الامور من حفظ الغنيمة ونقلها واجرة حفر المعدن واخراجه و
اصلاحه والالة والات الغوص وارشها واجرة الغواص وغير ذلك ومؤونة التجارة من الكراية واجرة الدلال والمنزل ومؤونة السفر والعشور
ونحوها وكذا مؤونة الزراعة والصناعة مما يحتاج اليها حتى الات الصناعة لعدم صدق الفائدة على ما يقابلها وللاخبار المستفيضة كصحيحة
البزنطي الخمس اخرجه قبل المؤونة او بعد المؤونة فكتب بعد المؤونة وتوقيع الهمداني الخمس بعد المؤونة ورواية الاشعري عن الخمس اما على جميع ما يستفيد
الرجل من قليل او كثير من جميع الضروب وعلى الصنايع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤونة الى غير ذلك مما ياتي والمؤونة وان كانت مجملة
محتملة لمؤونة المعاش الا ان عدم حجية العام المخصص بالمجمل المنفصل في موضع الاجمال يثبت وضع مؤونة التحصيل والتوصل ولا يوجب التصريح بمؤونة
الرجل في بعض الاخبار ابتداء او بعد السؤال عما اختلف فيه كما ياتي تقييد تلك الاخبار ايضا لانه لا يدل على انها المراد خاصة بالمؤونة في مطلقاتها
ولا على انه ليس بعد مؤونة العمل بل يدل على كونه بعد هذه المؤونة واما مؤونة المعاش فهي غير موضوعة عن غير القسم الخامس اجماعا ولا يحتسب
راس مال التجارة ولا ثمن الضيعة من تلك المؤونة لصدق الفائدة على النماء من دون وضعها ولعدم صدق المؤونة عليهما بل الظ ان المؤونة في ذلك
المقام ما يحتاج اليه العمل مما لا يبقى عينه او عوضه فالمؤونة في الات الحفر والغوص والحرث والنور والات الصناعة مما يبقى اعيانها ما طرء لاجل
العمل من نقص القيمة لا من الجميع الا ان يكون شيء منها داخلا في مؤونة الرجل ايضا كما هو المحتمل في الات الصناعة فيوضع عن القسم الخامس ثم الحق
ان اعتبار النصاب فيما يعتبر فيه قبل هذه المؤونة وفاقا للمدارك فيجب فيه الخمس اذا بلغ النصاب غايته وضع المؤونة لاطلاق قوله ما يجب فيه الزكوة في مثله
ففيه الخمس وقوله حتى يبلغ عشرين دينارا او اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس ويخصص مقابل المؤونة بمخصص لا ينافيه خلافا لصريح ن وس والمحكي
عن ظ الاكثر فبعدها يعتبر وما ذكرناه يرده **المسئلة الثالثة** يشترط في وجوب الخمس في القسم الخامس وبعبارة اخرى في غير الغنائم والمعادن
والكنز والغوص من الفوائد المكتسبة من حيث هي كونه فاضلا عن مؤونة السنة اجماعا محققا ومحكيا عن صريح السرائر والمع وظ المن وكره و
خيره ولك وفي يق نفي الخلاف عنه وظاهر المآخذ كالاصل والمستفيضة كصحيحة البزنطي وتوقيع الهمداني المتقدمتين في الغنائم وروايتي النيشابوري
والاشعري وابن مهزيار السابقة ورواية الهمداني وفيها واختلفوا من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة
وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله فكتب بعد مؤونته ومؤونة عياله وخراج السلطان والمروي في تفسير العياشي كتبت الى ابي الحسن الثالث
اساله عما يجب في الضياع فكتب الخمس بعد المؤونة فقال فناظرت اصحابنا فقالوا المؤونة بعد ما ياخذ السلطان وبعد مؤونة الرجل فكتبت اليه
انك كتبت الى ان الخمس بعد المؤونة وان اصحابنا اختلفوا في المؤونة فكتب الخمس بعد ما ياخذ السلطان وبعد مؤونة الرجل وعياله والمؤونة
في بعض تلك الاخبار وان لم يكن معينة الا ان في بعض اخر صرح بمؤونة الرجل وعياله او مؤونته او مؤونتهم وضعفه ان كان بالعمل مجبور مضافا
الى ما مر من ان اجمال المؤونة كاف في اخراج جميع المؤن مما ليس على عدم اخراجه دليل لعدم بقاء عمومات الخمس واطلاقاتها على الحجية حينئذ
بالمجمل المنفصل **لا يقال** التخصيص في رواية النيشابوري بالمنفصل حيث يدل مرجع الضمير المجرور في قوله منه بما يفضل عن مؤونته والمخصص
بالمتصل المجمل عندك حجة في غير ما علم خروجه وان خصص بمثله من المنفصل **لانا نقول** هذا انما يصح لو كان مما يفضل بدلا عن الضمير و
لكنه يمكن ان يكون متعلقا بالخمس اي لي خمس ما يفضل عن مؤونته من ستون كرا فلا يخصص في المرجع اصلا ومنه يظهر وجه تقييد المؤونة
بمؤونة السنة كما صرح به كثير من الاصحاب وعن السرائر والمن وكره الاجماع عليه لعدم اخراج مؤونة الزائد عن السنة اجماعا فيبقى الباقي تحت الاجمال

في بيان ان الشرط في وجوب الخمس في الكنز والغوص والمعدن بعد الاخراج

في بيان انه يشترط في وجوب الخمس في الفوائد المكتسبة كونها زائدة عن مؤونة السنة

في بيان ان المؤنة المستثناة ما هي

المذكور مع ان المؤنة مطلقة مضافة فبقيد العموم خرج منها الزايد عن السنة فبقي الباقي وايضا المتبادر من المؤنة كما صرح به جماعة
مؤنة السنة سيما من مؤنة ارباب الصناع والتجار لعدم انضباط نسبة ارباحهم الى مؤنة كل يوم **فروع أ** المؤنة التي اشترط الفضل
منها هي مؤنة الرجل نفسه وعياله الواجبي النفقة اجماعا وغيرهم ممن ادخله في عياله عرفا على ما تحتمه جماعة بعموم العيال في الاخبار و
الاجماع المتقدم ذكره والضيف ايض مطلقا كما عن الجامع وس وفي ضة او في الجملة كما عن الشاميات لابن فهد والمقداديات للفاضل
والاولى درج مؤنة الضيف في مؤنة الرجل ب المفهوم لغة من مؤنة الشخص ما دعته اليه من المخارج المالية ضرورة او حاجة بحسب اللايق
بحاله عادة وبعبارة اخرى ما يلزمه صرفه لزوما عقليا او عاديا او شرعيا من انواع المضارب بحسب الاقتصاد اللايق بحاله من كيفياتها وبتاء
ما يضطر اليه عقلا او يلزمه شرعا او لا يليق له تركه عادة وعرفا من الانواع وبحسب اللايق بحاله عادة في الكيفيات وبرادفه المال المحتاج اليه
في رفع الحوايج والضرورات هذا معناه الاسمي واما المصدري فهو صرف المال المذكور واما قلنا ان المؤنة ذلك للتبادر وعدم صحة السلب فيما
ذكر وعدم التبادر وصحة السلب في غيره كما يظهر لك فيما نذكره ومن هذا يظهر وجه ما صرح جماعة بل الاكثر على ما صرح به بعض الاجلة من تقييد
المؤنة بكونها على وجه الاقتصاد بحسب اللايق بحاله عادة دون الاسراف فانه ليس من المؤنة لصحة السلب ويؤيده ما في موثقة سماعة الواردة
فيمن يحل له اخذ الزكوة فان لم يكن الغلة يكفيه لنفسه ولعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم في غير اسراف فقد حلت له الزكوة يمكن الاستدلال
بها بضميمة ما صرح به بعض الاصحاب بل انعقد عليه الاجماع من ان المعتبر في حل الزكوة قصر المؤنة بل يظهر منها ايض صدق المؤنة على ما ذكرنا مع
الحاجة في كل ما ذكر ويظهر منه ايض ان ما كان لغوا كسفر لا حاجة اليه او دار زايدة او ترويج الزايدة على امراة مع عدم الحاجة وما كان معصية كمؤنة
الملاهي وتصوير البيت بذات روح وسفر المعصية ومعونة الظالم ونحوها ليس مؤنة لما ذكر من صحة السلب وكذا يظهر صحة استشكال بعض الاجلة
في احتساب الصلة والهدية اللايقان بحاله وقال انه لا دليل على احتسابه وكذا ترديده في مؤنة الحج المندوب وساير سفر الطاعة المندوبة
وهما في موقعهما بل الظ عدم كونها من المؤنة وهو كذلك فلا يحتسب الا مع دعاء الضرورة اليهما وصحة تقييد ابن فهد في الشاميات الضيافة
بالاعتياد او الضرورة بل في كفاية الاعتياد ايض نظر الا ان يكون بحيث ندم بتركها عادة فلا يحسب مطلق الضيافة ولا الصدقة ولا الصلة
ولا الهدية ولا الاشعار المندوبة ولا ساير الامور المندوبة من غير ضرورة او حاجة ولو بقدر اقتصادها وطرف الافراط في ذلك ما ذكره
المحقق الخوانساري في رسالته من احتساب مؤنة المستحبات من غير اعتبار الاقتصاد فيها ويظهر ايض احتساب مؤنة الامور الواجبة شرعا كالحج
الواجب والنذور والكفارة وما يضطر اليه من ماخوذ الظالم قهرا او مصانعة لصدق المؤنة على الكل وصرح بالاخير في رواية العياشي المتقدمة
ثم المراد باللايق بحاله عادة انه لم يعد زايدا له عرفا ولا يلام به ولا يعد خلافه نقصا ويلام بتركه لوضوح صدق المؤنة وعدم صحة السلب مع عدم
عده زايدا وهذا هو سر تقييد نا نوع المؤنة بالاضطرار او اللزوم وكيفيتها باللياقة فان من انواع المخارج ما لا يعد زايدا ولكن يصح سلب المؤنة
عنها كبناء المسجد وسفر الطاعة وضيافة الاخوان والهدية والبذل ولكن ما يلزم نوعه لا يشترط في كيفيته اللزوم ايض بل يكفي عدم عدها زايدة
فانه لا يشترط في صدق المؤنة على الكسوة مثلا الاقتصاد على كيفية يذم ما دونها بل يصدق مع كونها بحيث لا يعد زايدة عرفا وقد
يختلف حال الكيفية في صورة الانضمام مع النوع والتجدد بعده كشراء الدار المجصصة اولا او التجصيص بعد الشراء واللازم متابعة العرف وعلم
انه يشترط في الحاجة او اللزوم لزومه في ذلك العام فلا يكفي تحقق الحاجة او اللزوم في عام اخر فمن كانت له دار يتاجره في عام ربح واشترى
دار الاعوام اخر لا يحتسب له قيمة الدار من ربح ذلك العام كما لا يحتسب له ثمن طعام العام الاتي لان المعتبر مؤنة هذه السنة ولا يحتاج الى
دار فيها نعم لو احتاج الى شيء مرة وكانت نسبته الى جميع الاحوال متساوية يحتسب له كل عام صرف فيه كمؤنة التزويج له ولولده ب من مؤنة الرجل ما
يصرف في الاكل والشرب والكسوة وما به تجمله اللازم له عرفا وما يحتاج اليه من اثاث البيت وقيمة المسكن او اجرته وكذا الخادم ومؤنة عمارة الدار
وثمن الدابة او اجرته والحقوق اللازمة عليه من النذور والكفارات والدين والصداق ومؤنة الحج الواجب والتزويج لنفسه او ولده ونحو ذلك
ومنهم من قيد الدين بصورة الحاجة اليه ومنهم من قيد المتاخر عن الاكتساب الواقع في عامه بالحاجة دون المتقدم فاطلقه ولو كان لا لغرض
صحيح والكل لاجل اختلاف الفهم في المصدق في مصداق المؤنة والعرف يعاضد الاخير جدا ومثله المنذور وايضا هل يعتبر في صدق المؤنة
على ما ذكرنا تحقق الانفاق والصرف ايض حتى انه لو قتر على نفسه مع الحاجة لم يحتسب له او لا يعتبر فيحتسب صرح في س وك وضه وك بالثاني بل
الظ انه مذهب الاكثر وهو الاظهر اذ لو وضع القدر المتعارف ولا بقصد الانفاق لم يكن فيه خمس فتعلقه به بعد ترك الانفاق يحتاج الى
دليل وايضا الظ صدق المؤنة على ما ذكرنا بدون قيد الانفاق ولا اقل من احتماله الموجب للاجمال الموجب لعدم وجوب الخمس فيه كما مر ولذا
يحل للفقير اخذ قدر الاقتصاد ولو كان من قصده التقتير ويجوز اعطائه هذا القدر ولو علم تقتيره واما عدم جواز اعطاء ما قتر بعد تقتيره
فلاجل انتفاء حاجته ح وتوقف حلية الزكوة على الحاجة في الحال والمستقبل بخلاف الوضع للخمس فانه لم يتوقف الا على صدق المؤنة المتوقف
على الحاجة في الجملة ومنه يظهر وجه ما ذكره بعضهم منهم المحقق الخوانساري من وضع مؤنة الحج اذا وجب في عام وقصر فيه وكذا ان وجب قبله و
قصر وتلف ماله السابق على ذلك العام ولم يكن ما يحج به غير ربح العام ولو كان له ربح سابق يحسب منه لا من ربح ذلك العام وكذا الدين اللازم

على ع



اداء

كتاب الخمس

اداءه بل وكذا كل مؤنة واجبة قصر فيها كاداء المنذور والكفارات ونحوها و لو قلت المؤنة في اثناء حول لذهاب بعض عياله او ضيافته في مدة
او نحوهما لم يحسب له لظهور الكاشف في ان مؤنة هذه السنة ما صرفه خاصة ز لو بقيت عين من اعيان مؤنته حتى تم الحول كان يشترى
دابة او عبد او دار او اثاث الدار او لباس او نحوها فهل يجب الخمس فيها بعد تمام الحول او لا الظ لا كما صرح به بعض فضلاء معاصرينا ابهم
اذ لم يكن الخمس فيها واجبا فيستصحب **فان قيل** صدق الفائدة المكتسبة عليها ووجوب الخمس فيما زاد عن مؤنة السنة منها يزيل الاستصحاب
قلنا اولا انا لا نسلم عدم كونها عن مؤنة السنة فانها مؤنة السنة عرفا ولا يشترط في صدق المؤنة تلف العين وثانيا ان المصرح به في
الاخبار وضع المؤنة والتقييد بالسنة الواحدة انما كانت للاجماع او التبادر وكلاهما في المقام غير معلوم نعم لو زالت الحاجة عن هذه الاعيان
في سنة يمكن القول بوجوب الخمس فيها فتم هذا فيما لا يكون التمون به بتلف عينه بل بمنفعته واما ما كان عينه تالفا بالتمون كالحنطة والشعير
والسمن ونحوها فلو زاد عن السنة من غير تقتير يجب خمسه لظهور ان المؤنة كانت اقل مما وضعه اولا **ح** ليس من المؤنة ثمن الضياع والعقار
والمواشي للانتفاع بمنافعها ولو لمؤنة السنة ولا راس مال التجارة لعدم التبادر وصحة السلب ولعدم الاضطرار ولا اللزوم والحاجة
الى رقباتها في ذلك العام للمؤنة فيه اذ ظاهر ان ثمنها يكون فاضلا عن مؤنة ذلك العام فالاحتياج اليها لو كان لكان للاعوام الاخر نعم لو فرض
شراؤها من مؤنة ذلك العام بان يضيق على نفسه فيه او انفق من مال لا خمس فيه يحسب له على الاول ويبنى على ما ياتي في مسئلة اجتماع
مالين لم يجب في احدهما الخمس دون الاخر **ط** لو كان له مال اخر لا يجب فيه خمس فان كان مما يتجر به من الاموال او يشتغل منه من الضياع او نحو ذلك
مما يحتاج اليه في الاستفادة او الصنائع وبالجملة ما ليس من شانه ان يصرف في المؤن عادة فلا يوضع منه المؤنة ويوضع من الربح اجماعا لانه
المتبادر الظ من الاخبار وان كان من غير ذلك مما من شانه المؤنة منه عادة ففي اخذ المؤنة منه خاصة او من الكسب كذلك او منهما بالنسبة
اوجه صرح جماعة من المتاخرين بان الاحوط الاول والاعدل الثالث والاظهر الثاني بل في كلام المحقق الشيخ علي والشهيد الثاني في ح شا
ان الظ من الاخبار وعن بعضهم التفرقة بالقصد واعتباره فان قصد اخراج المؤنة من الربح اخذت وان قصد من الاخر فكذلك وان لم يقصد
او قصدهما نسي فيهما بالنسبة وذكر بعضهم تفصيلا اخر والظ كما ذكروه هو الثاني اما لظهور ذلك من الاخبار او لاجمالها حيث ان قولهم بعد المؤنة او ما
يفضل عن المؤنة يحتمل معنيين احدهما بعد قدر المؤنة من ذلك المال والفاضل منها منه او مط فيحصل الاجمال في عمومات الخمس فلا خمس في قدر المؤنة
من ذلك المال واما الاحتياط فكما ذكروه **ى** لو حصل ربح وخسران معا او تلف بعض مال الرابح فان كانا في عامين لا يجبر الخسران او التلف بالربح
لعدم دخوله في المؤنة وانتفاء دليل اخر عليه وان كانا في عام فاما يكونان في تجارة واحدة او في تجارتين في مال واحد او في مالين فان كان
الاول كان يشترى امتعة بمائة ثم باع نصفها بستين ونصفها باربعين يجبر الخسران بالربح سواء كان بيع الجميع دفعة واحدة وهذا يكون اذا
اختلف جنس الامتعة او دفعات لعدم صدق حصول الفائدة والربح عرفا وان كان الثاني كان يشترى امتعة بمائة فالظ توزيع الخسران على الربح
وراس المال ان تقدم الربح على الخسران اذ لم يمكن دفع الخمس عليه واجبا او كان له انحاء التصرفات في الربح فتلف بعضه ولعدم تعين ما وقع
عليه الخسران يوزع على الجميع ولو اتجر ثانيا ببعض ذلك المال دون جميعه كان يشترى بمائة منه متاعا ووقع الخسران فان عين الباقي بالقصد
انه من الربح او راس المال فله حكمه وان لم يعينه او قصد الاشاعة فيوزع الخسران ايض بما يقتضيه العدل وان تقدم الخسران لم يجبر بالربح المتاخر
وان كان الثالث كان يشترى امتعة بمائة واخرى بمائة ايض وباع الاولى بمائة وخمسين والثانية بخمسين فلا يجبر الخسران اصلا وليعلم ان
وحدة التجارة انما يتحقق باشتراء الجميع دفعة ولو تعدد البيع او البيع دفعة ولو تعدد الشراء **المسئلة الرابعة** هل يشترط في وجوب الخمس في
الاموال البلوغ والعقل والحرية ام لا صرح في يع وشا وعد بعدم اشتراطها في خمس المعادن والكنز والغوص وفي التحرير بعدمه في الاول وفي س
بعدمه في الاولين وفي المن وكره في الثاني مدعيا في المن انه قول اهل العلم كافة وفي الاول بعدم اشتراط الحرية على القول بملك العبد وفي ن و لك
بعدمه في الثاني وقال بعض المعاصرين ويظهر منهم ان تعلق الخمس بما اخرجه الصبي اجماعي **قيل** يلوح من ذلك عدم اشتراطها في غير الثلثة
اقول يمكن ان يكون التصريح في الثلثة لاجل بيان عدم اشتراط تملك المعدن والخارج من الغوص والكنز بالحرية والبلوغ حيث انه محل
الخفاء بل بعض هؤلاء عنون التملك وعلى هذا كاد ان يكون الامر بالعكس فلاح منه عدم الاشتراط في غير الثلثة مما يملك قطعا بل ظاهر تصريح
الجميع باشتراط الكمال بالحرية والبلوغ والعقل في الزكوة واطلاقهم جميعا ثبوت الخمس من غير ذكر الشرط عدم الاشتراط وعلى هذا فيمكن كان
ذلك اجماعا وفي ك عدم اشتراط الحرية في تعلق الخمس ح تعلق الخمس بغير الثلثة وكون اشتراط التكليف متجه واستدل في ك لعدم الاشتراط
في الثلثة بعموم الاخبار المتضمنة لوجوب الخمس في هذه الانواع وبنحو صحيحة الحلبي عن المعادن كم فيها قال الخمس ولا يخفى انه لو تم ذلك لجرى بعينه
في المكاسب ايض لعموم موثقة سماعة المتقدمة عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير والصحيح ليس الخمس الا في الغنائم خاصة وقوله ع
الخمس من خمسة واما احاديث رفع القلم عن الصبي فان اوجب نفي الخمس لاوجبه في الجميع ولكن لا ينافيه اذ المامور بالاخراج الولي نعم في صحيحة زرارة
ومحمد ليس على مال اليتيم في العين والمال الصامت شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجبة وفي صحيحة ابن سنان ليس في مال المملوك شيء ولو
كان الف الف ولو انه احتاج لم تعط من الزكوة شيء وذكر الاصحاب الصحيحتين في باب الزكوة لا يوجب تخصيص الشيء بها ولعله لجزئيتها الاخيرين د

في بيان انه ليس من المؤنة ثمن الضياع والعقار والمواشي ومال التجارة

في بيان انه هل يشترط في وجوب الخمس البلوغ والعقل والحرية ام لا

اختصاص الاولى ببعض الاول لا يضر للاجماع المركب وتعارضهما مع العمومات المذكورة بالعموم من وجه واذ لا مرجح فيرجع الى الاصل ولا يرجع الكتاب
الثبوت لكونه خطاب المشافهة فلعل المشافهين كانوا مكلفين احرارا بل هو كذلك لقوله عز شانه ولعلموا انما غنمتم عدم ثبوت الخمس في مال اليتيم
والصبي مط الا ان يثبت الاجماع كليا او في بعض الانواع وهو كما هو المظنون سيما في الثلثة بعدم الثبوت في المال المختلط الظهر لثبوته بالخطاب
التكليفي المختص بالكمل وكذلك الارض التي اشتراها الذمي على عدم الثبوت فهل يثبت في مواله الحاصلة حال الصغر الباقية الى حال البلوغ
الظ لا الحاق للاستصحاب والاحوط انه يخمس امواله الباقية **المسئلة الخامسة** لا يعتبر الحول في وجوب الخمس في غير الارباح اجماعا محققا وه
محكيا بل عن المنتهى قول اهل العلم كافة للعمومات كتابا وسنة واصالة عدم تقييدها بما بعد السنة وهل يجب بعد حصوله فوري مضيق ام لا
صريح الشرح ضه الاول بل في الاول انعقاد الاجماع عليه وظاهر بعض الاجلة العدم للاصل وعدم الدليل ويمكن الاستدلال للتضييق بان الخمس لتعلقه
بالعين يكون مال الدنابة ولا يجوز التصرف في مال الغير ولا حبسه ولا تاخيره الا باذنهم الا بعد العلم برضاهم ولا سبيل الى العلم بذلك اصلا بل الظا
العلم بعدم الرضا وفي عبارة في الارباح وبعد قولان فظ كلام الحلي الاول بل ادعى الاجماع عليه واول ما ظاهر غيره من العبارات والتامل في
دلالة عبارته عليه ليس في موقعه كما لا يخفى على الناظر فيه والمش بين الاصحاب الثاني لا ان الوجوب موسع عندهم الى طول السنة دليل الاول
الاجماع وان وجوب الخمس بعد مؤنة السنة وهي غير معلومة بل ولا مظنونة لان حدث الحوادث المحتاجة الى المؤنة كخراب عمارة وحصول
امراض او غرامة او ورود اضياف او موت او نحوها ممكن والاصل براءة الذمة وعدم الوجوب ودليل الثاني على الوجوب العمومات والاطلاقات وعلى
التوسعة الاجماع واحتياط المؤنة **اقول** التحقيق ان ثبوت حق ارباب الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة امر واقعي غير محتاج الى علم رب المال به
ح ولا دليل على تقييد العمومات به بل يكفي معلوميته عند الله سبحانه لان تعلق حقهم به امر وضعي غير محتاج الى علم المكلف نعم وجوب اخراجه عليه
يتوقف على علمه بالقدر الفاضل وهو امر لا سبيل اليه الا بعد مضي السنة وعلى هذا فلو اخرجه قبل الحول وظهر بعده انه كان مطابقا للواقع يكون
مشروعا ومجزيا عنه ولو اخره الى الحول كان جايزا له ولم يكن عاصيا فان اراد الاول بعدم الوجوب قبل الحول عدم مشروعيته واجزائه ولو
اخرجه قبله وظهر كونه فاضلا كما صرح به بعضهم فهو غير صحيح لحصول الكشف بتعلق حق الغير به ووصوله الى اهله وقصد القربة فلا وجه لعدم
الاجزاء اللازم بعد تجويز تعلق الحق ممكن سيما مع ظن الفضلة وان اراد عدم تعلق وجوب الاخراج على المكلف فهو كذلك وان اراد الثاني
بالوجوب الموسع انه تعلق به التكليف وان جاز له التاخير كصلوة الظهر في اول الوقت فهو باطل قطعا لان شرط وجوب الخمس العلم بالزيادة عن المؤنة
وهو غير معلوم وانتفاء العلم بالشرط يوجب العلم انتفاء المشروط والمفروض ان الخمس في الفاضل عن مؤنة السنة وهو لا يعلمها فكيف يحكم بوجوب
اخراجه وان ارادوا انه وان لم يجب عليه الاخراج ح ولكن لو اخرجه ثم انكشف بعده تعلق الخمس به كان مجزيا فهو صحيح ومما ذكرنا يظهر انه ضعف
ما استدل به في المخ لتعلق الوجوب ويمكن تقويته لو لا مجاز للمكتسب اتلافه قبل الحول ولا يجب عليه شيء وليس كك قطعا ووجه الضعف ان بعد
تمام الحول وظهور الحال يعلم ان ما اتلفه كان مال ارباب الخمس وان لم يجب عليه اخراجه فيجب عليه الغرامة كمن اتلف مال غيره باعتقاد انه ماله
ثم ظهر حاله **فروع** أ في ابتداء الحول من الشروع في التكسب او ظهور الربح او حصوله وجوه بل اقوال اظهرها الاخير لا طلاقات وضع المؤنة ولم
يعلم خروج الاكثر من السنة التي مبدؤها حصول الربح منه ويظهر الفائدة في مؤنة الزمان المتخلل بين النهايات دون المبادي اذ مؤنة ما تخلل
بين المبادي ان كان من مال اخر فلا يوضع من الربح قطعا وان كان من الدين فيوضع كذلك **ب** لو حصل ارباح متعددة في اثناء الحول تدريجا
فقيل يعتبر لكل خارج حول بانفراده ويوزع المؤنة في المدة المشتركة بين الربحين عليهما ويختص الثاني بمؤنة بقية حوله وهكذا وقال بعض الاصحاب
ان الربح المتجدد في اثناء الحول المبتدء من ظهور الربح الاول يضم بعضه الى بعض ويستثنى المؤنة من المجموع ويخمس الباقي بعد تمام الحول الاول
فيكون الجميع واحدا واليه ذهب في س والمحقق الشيخ علي في حواشي يع واستحسنه في لك وغيره وجعله بعض الاجلة اولى وهو كذلك بل هو الاقوى حول ه
لايجاب الاول العسر والحرج المنفيين بل هو خلاف سيرة الناس واجماع العلماء طرا لايجابه ضبط حول كل ربح وعدم خلطه مع غيره وهو مما
لم يفعله احد سيما ارباب الصناعات وكثير من التجار مع ان المتبادر المتعارف الشايع من وضع المؤنة هو المعنى الاول هذا مع انه الموافق للاحتياط
ايضا ج لو مات المكتسب في اثناء الحول بعد ظهور الربح وقبل التمون به كلا او بعضا يخمس ما بقي منه لظهور انه لا مؤنة له غير ما تمون **المقصد
الثالث** في قسمة الخمس ومصرفه وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الخمس يقسم اسداسا لله ولرسوله ولذي القربى واليتامى والمساكين وابناء
السبيل على الحق المعروف بين اصحابنا بل عليه الاجماع عن صريح السيد بن وف وظاهر التبيان ومجمع البيان وفقه القران للراوندي بل
هو اجماع حقيقة لعدم ظهور قائل منا بخلافه سوى شاذ غير معروف لا يقدح مخالفته في الاجماع فهو الدليل عليه مضافا الى ظاهر الاية
الكريمة وصريح الاخبار المستفيضة كمرفوعة احمد وفيها فاما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول وسهم لذوي القربى وسهم
لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فلرسوله فرسول الله احق به فهو له والذي للرسول هو لذوي القربى والحجة في
زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك
الخمس ومرسلة حماد يقسم بينهم الخمس على ستة اسهم سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء

في بيان انه لا يعتبر الحول في وجوب الخمس في غير الارباح

في بيان قسمة الخمس ومصرفه وانه ينقسم الى ستة اقسام

السبيل

كتاب الخمس

السبيل فسهم الله وسهم رسول الله لاولي الامر من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وراثة فله ثلثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لابناء سبيلهم الى ان قال وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من الله لهم لقرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث ومرسلة ابن بكير في قوله ولعلموا الخ قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول الامام واليتامى يتامى آل الرسول والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم والمروي في رسالة المحكم والمتشابه للسيد عن تفسير النعماني ويجري هذا الخمس على ستة اجزاء فياخذ الامام منها سهم الله وسهم الرسول وسهم ذوي القربى ثم يقسم الثلثة الباقية بين يتامى آل محمد ومساكينهم وابناء سبيلهم وغير ذلك خلافا للمحكي في المعتبر وكنز العرفان والمنتهى والجامع عن بعض اصحابنا فيقسم خمسة اقسام باسقاط سهم الله فواحد للرسول والاربعة للاربعة وفي شرح الشرايع لابن فهد انه لا يعرف به قائلا وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة واستدل له بالاية بتاويلها بما يوافقه وبصحيحة ربعي والاول مدفوع بتقديم الظاهر على التاويل سيما مع تفسيرها بالظاهر في الاخبار والثاني بانه حكاية فعله صلى الله عليه وآله فلعله اقتصر من سهمه على سهم وجزء من سهم تفضلا منه على اقربائه ولا ينافيه قوله فيها وكذلك الامام ياخذ كما اخذ الرسول صلى الله عليه وآله لجواز ان يكونوا يتاسون به فانه ايضا خبر ولا دليل على تاويله بالانشاء مع انه على التاويل ايضا لا يفيد التعين فلعله لم ارجح ولو للتاسي ومع المعارضة فالترجيح لما مر بالاكثرية والاشهرية وموافقة الكتاب ومخالفة العامة **المسئلة الثانية** سهم الله ورسوله وسهم الرسول للامام من بعده اجماعا ويدل عليه المراسيل الثلث ورواية رسالة المحكم والمتشابه وصحيحة البزنطي وفيها فما كان لله فلمن هو فقال لرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام ولا يعارضه قوله في رواية الجعفي فاما خمس الرسول فلاقاربه لانه يجب ارادة اشرف الاقارب تجوزا بالقرينة المذكورة وسهم ذوي القربى ايضا له على الحق المشهور بل المجمع عليه كما عن السرائر وظاهر في وفي الغنية انه اتفقت عليه كلمة اصحابنا ويدل عليه بعد الاجماع المحقق ظاهر الاية حيث ان الظاهر مغايرة المعطوف للمعطوف عليه ولو كان المراد مطلق القرابة لا يبقى التغاير الكلي ولانه لو كان المراد المطلق لكان الظاهر ولذوي القربى مع انه لا دليل على ان المراد بالقربى القرب في النسب خاصة بل يمكن ان يكون القرب فيه وفي الرتبة معا فيجب الاخذ بالمتيقن وللاخبار المتقدمة الاربعة وضعفها سندا لو قلنا به لا يجبر بما ذكر خلافا للمحكي عن الاسكافي ويميل اليه كلام لك فقال هو لجميع قرابة الرسول واستشكل في المسئلة بعض الاجلة لظاهر الاية ولقوله في صحيحة ربعي ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل وفي رواية الجعفي واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه ويضعف الاول بما مر من عدم الظهور ولو لا ظهور خلافه مع انه مع الظهور يجب الصرف عنه بالاخبار المتقدمة المعتضدة بما ذكر لمخالفة للعامة والثاني بان فعله يمكن ان يكون برضاء الامام او يكون المراد بذوي القربى الامير والحسنين والثالث بانه لا يخالف ما ذكرنا لاحتمال ان يكون المراد بالاقرباء الائمة وجمعه باعتبار التعدد ولو في الازمان وهو وان كان مجازا الا انه لا بد منه **المسئلة الثالثة** لا فرق فيما ذكر من قسمة الخمس اسداسا بين الاقسام فيقسم خمس الارباح المكاسب ايضا ستة اقسام فيصرف فيها مصرف ساير الاخماس فان الظاهر جمهور القدماء ومعظم المتاخرين لظاهر الاية وقوله في مرسلة حماد الطويلة وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى وفي مرسلة احمد واما الخمس فيقسم على ستة اسهم الى ان قال فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس واحتمل جملة منهم اختصاصه بالامام لدعوى دلالة جملة من الروايات عليه لدلالة بعضها على تحليلهم هذا النوع للشيعة ولو لا اختصاصهم به لما شاع لهم ذلك لعدم جواز التصرف في مال الغير والاضافة في بعض اخرى الى الامام بمثل قول الامام لي الخمس او لنا خمسه وحقنا وقول الراوي حقك او لك وامثال ذلك والتصريح جملة من الاخبار بانه لهم خاصة كرواية ابن سنان المتقدمة ويرد على الاول بعد المعارضة والنقض بجملة من الاخبار المحللة للخمس بقول مطلق بحيث يشمل هذا النوع وغيره بل غير الخمس من اموال الفقراء بل كثير منها صريح في غيره كرواية عبد العزيز بن نافع المصرحة بتحليل ما اخذ بنو امية وفي اسناده ورواية ابرهيم بن هاشم كنت عند ابي جعفر الثاني عليه السلام اذ دخل صالح بن محمد بن سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي اجعلني من عشرة الاف درهم في حل فاني انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح فقال ابو جعفر عليه السلام احدهم يثب على اموال آل محمد وايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول لا افعل والله ليسالنهم يوم القيمة عن ذلك سؤالا حثيثا وصحيحة عمر بن يزيد رايت مسمعا بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله عليه السلام تلك السنة مالا فرده ابو عبد الله عليه السلام عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله المال الذي حملته اليه قال فقال قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت البحرين من الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك واعرض لها وهي حقك الذي جعل الله لك في اموالنا الى ان قال فقال يا ابا سيار قد طيبناه لك واحللناك منه الحديث مع انهم لا يقولون بالاختصاص بالامام في غير هذا النوع فما هو جوابهم عن ذلك فهو جوابنا فيما نحن فيه مع منع عدم جواز تصرفهم في مال الغير مطلقا كيف وهم اولى بالمؤمنين من انفسهم فما ظنك باموالهم وفي رواية الكابلي ان رايت صاحب هذا الامر يعطي كل ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء وانما يعمل بامر الله وفي صحيحة زرارة الامام يجري وينفل ويعطي ما شاء قبل ان يقع السهام وقد قاتل رسول الله صلى الله عليه وآله بقوم

في بيان ان سهم الله وسهم رسوله وسهم ذي القربى للامام عليه السلام

في بيان عدم الفرق في قسمة الخمس بين ارباح المكاسب وغيرها

ان يجعل لهم في الفئ نصيبا وان شاء قسم ذلك بينهم وفي رواية ابي بصير اما علمت ان الدنيا والاخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها الى من يشاء جايز له ولك من الله وعلى الثاني عدم الدلالة لان ما كان منها بلفظ الجمع كخمسنا وحقنا ولنا وامثال ذلك فلاجمال ما به الاجماع يحتمل ارادة ذرية الرسول صلى الله عليه وآله والمحمد صلى الله عليه وآله الا ترى الى صحيحة محمد في قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية قال هم قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله فالخمس لله وللرسول ولنا وفي رواية الحلبي الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسنا ويطيب له وفي رواية ابي بصير كل شئ قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما كان بالاضافة فلاجمال ما لاجله الاضافة حيث انه يكفي فيها ادنى ملابسة يحتمل ارادة ما يجب ان يصل اليهم حيث ان لهم التصرف فيه ولانه كما في صحيحة عمر بن يزيد اطلاق حقك على خمس الغوص والحكم بالملكية في بعض الاضافات عرفا انما هو بواسطة اصل عدم اختصاص لغيره فلا يفيد في موضع كان دليل على شركة الغير ولا يعارض ومنه يظهر الايراد على ما يتضمن لفظة اللام مثل قوله لي وللامام فان ظهوره مثل ذلك في التمليك دون نوع من الاختصاص مع انه لا يثبت من اللام سوى الاختصاص باعتبار الاصل ولذا لا يعارض قول القائل اوصى بذلك لزيد مع قوله اوصى ان يعطي زيد ذلك عمروا ونحو ذلك ولذا ورد في مرسلة الوراق واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس هذا مع ان لفظ جعل في رواية علي بن مهزيار ورد في كلام السائل ولا حجية في التقرير على الاعتقاد لما عدل الامام الى قوله يجب عليهم الخمس واما في رواية النيشابوري فيمكن كون اللام صلة لقوله يجب لك لا للاختصاص والتمليك ومما ذكر يظهر ما يرد على الثالث ايضا مع ان رواية ابن سنان الاشتمالها على قوله غنم يخالف الاية الكريمة وساير ما دل على الحمل على المعنى الخاص يكون مخالفا للمختار ايضا واما حمل الغنيمة في الرواية على المعنى العام دون الاية فلا وجه له مضافا الى عدم امكان ابقائها على ظاهرها لدلالتها على الاختصاص لسيدة النساء والحجة من ذريتها وهو مما لا يقول به احد لاشتراك الرسول والامام اجماعا مع ان مفادها ليس الاختصاص بالحجة بل بفاطمة ومن يلي امرها من ذريتها فلا يثبت منها حكم بعد وفات فاطمة ومن يلي امرها فتامل وايضا لا بد اما من التخصيص او التجوز في لفظ غنم او التجوز في لفظ اللام او تجوز اخر ولا ترجيح **المسئلة الرابعة** يعتبر في الطوايف الثلث الاخر ان يكونوا من السادات على الحق المشهور بل عن الانتصار الاجماع عليه للروايات الاربع ورواية ابن سنان المتقدمة في الارباح ورواية الجعفي وسليم بن قيس وحسنة ابرهيم بن هاشم المتضمنة لقضية صالح بن محمد بن سهل ويؤيده الاخبار المتضمنة لمثل قوله خمسنا وحقنا ولي منه الخمس وخمسنا اهل البيت ولنا الخمس خلافا للمحكي عن الاسكافي فلم يعتبره بل جوز صرفه الى غيرهم من المسلمين مع استغناء القرابة عنه وهو مع شذوذه غير واضح المستند عدا اطلاق بعض الظواهر اللازم تقييده بالنصوص المستفيضة المنجبرة بالشهرة العظيمة بل الاجماع في الحقيقة واما الاستدلال باطلاق صحيحة ربعي ففعله واضح اذ الفعل لا عموم له **المسئلة الخامسة** السادة هم الهاشميون المنسوبون الى هاشم جد النبي اي اولاد عبد المطلب من بني عبد الله وابي طالب والعباس والحرث وابي لهب واستحقاقهم الخمس اجماعي ويدل عليه قوله في مرسلة حماد المتقدمة وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد ولا فيهم ولا منهم في هذا الخمس من مواليهم وقد يحل صدقات الناس لمواليهم وهم والناس سواء ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس شئ لان الله يقول ادعوهم لابائهم الحديث ويؤيده ايضا تصريح الاخبار بان الخمس عوض الزكوة واستفاضتها في حرمتها على بني هاشم وهذه الادلة قرائن على ارادة بني هاشم من آل محمد واهل بيته الذين وقع في بعض الاخبار التصريح بان هذه الخمس لهم ولا يستحق غيرهم على الحق المشهور لمرسلة حماد وعدم صدق آل محمد واهل بيته على غيرهم خلافا للمحكي عن المفيد والاسكافي فجوزاه للمطلبي اولاد المطلب عم عبد المطلب لموثقة زرارة لو كان العدل لما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم وهو مخالفة للشهرة العظيمة الموجبة لشذوذها مردودة مع ان بعارضها مع ما ذكر يخرج عن الحجية فيجب الاقتصار على ما ثبت الاجماع في التعدي اليه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله مع ان ارادة المنسوب الى عبد المطلب ممكن فان المركب ينسب الى الجزء الاخر **المسئلة السادسة** المعتبر في الانتساب الى هاشم ان يكون بالاب فلا يعطى الخمس من انتسب اليه بالام خاصة على الاظهر الاشهر بل عليه عامة اصحابنا سوى نادر ياتي ذكره لمرسلة حماد المتقدمة المعمول عليها عند الاصحاب المنجبر ضعفها لو كان به خلافا للسيد فيكفي الانتساب بالام ايضا ونسب الى ابن حمزة وكلامه في الوسيلة كما حكي صريح في الاول ومال اليه بعض الاجلة واختاره صاحب الحدائق وبالغ فيه احتج السيد بصدق الولد على المنتسب بالبنت والاب على الجد منها حقيقة وبالغ صاحب الحدائق في اثبات ذلك بالاية والاخبار والاعتبارات وزيد في الدليل ايضا بان جملة من الاخبار الواردة في الخمس انما تضمنت التعبير بآل محمد واهل بيته او آل الرسول او ذريته وعترته وقرابته او نحو ذلك من الالفاظ ولا يمكن النزاع في شمولها الاولاد البنات ورد الاول بعدم اقتضاء صدق الولد على ولد البنت لاستحقاق المنتسبين بالام للخمس مطلقا اذ ليس في باب المستحقين للخمس انهم اولاد هاشم او اولاد رسول الله سوى المرسلة المتضمنة للفظ بنو عبد المطلب المصرحة بارادة المنتسبين بالاب خاصة قال بعض الاجلة بعد بيان النزاع في الاطلاق الحقيقي للفظ الولد والابن والنسبة والحق انه لا طائل تحت هذا النزاع هنا فانا لم نظفر من اخبار الخمس بخبر فيه لفظ بني هاشم او الهاشمي انتهى اقول سند السيد ومن يحذو حذوه ليس منحصرا باطلاق لفظ الولد بل محط استدلاله على لفظ الولد والابن كما ينادي استدلالهم للاطلاق الحقيقي بمثل قوله سبحانه وحلائل ابنائكم وقوله او ابنائهن او ابناء بعولتهن وبقوله صلى الله عليه وآله ابناي هذان امامان ونحوها

لفظ

في بيان انه يشترط في الطوايف الثلث الاخر السيادة

في بيان انه يعتبر في الانتساب الى هاشم ان يكون بالاب دون الام خاصة

[illegible]

كتاب الخمس

ولفظ الابن وان قل وروده في باب المستحقين للخمس ولكنه ورد في باب من يحرم عليه الصدقة في الاخبار المستفيضة جدا حرمها على بني هاشم
وبني عبد المطلب واستفاضت بذلك الروايات بل ورد في بعض الروايات الصحيحة تعليق الحرمة على الولد ايض كما في صحيحة ابن سنان لا تحل الصدقة لولد
العباس ولا لنظرائهم من بني هاشم وفي رواية المعلى لا تحل الصدقة لاحد من ولد العباس ولا لاحد من ولد علي ع ولا لنظرائهم من ولد عبد المطلب ولا
شك ان حرمة الصدقة يستلزم حلية الخمس اما ثابتا بالاجماع المركب وبتتبع الاخبار وقد يرد ذلك الدليل ايض بان مع تسليم الصدق الحقيقي في
على ولد البنت تتعارض بمثله من الاندراج تحت اطلاق مثل القريشي الذي يحرم عليه الخمس اجماعا وترجيح الاطلاق الاول على هذا ليس باولى من
عكسه وفيه ان هذا يصح لو كان هناك اطلاق لفظي في حرمة الخمس على ولد فلان ولم نظفر بمثله الى الان واما الاجماع فلا يفيد لوجوب الافتصار
فيه على المجمع عليه فالصواب ان يرد الدليل الاول بعد تسليم الصدق الحقيقي بان المطلق بالدليل يقيد والعام يخصص والمرسلة المذكورة المنفصلة
بالشهرة العظيمة المنجبرة بها مقيد ومخصص فلا بد من التقييد والتخصيص وبذلك يجاب عن الثاني ايض والقدح فيه بان المرسلة مخالف للكتاب و
موافق للعامة من حيث ان الكتاب العزيز مصرح بصدق الابن على اولاد البنت والعامة متفقون على خلافه فيجب طرحها مردود بان ذلك
انما هو في صورة وجود المعارض المساوي وهو هنا منتف لتواتر الاخبار على صدق الولد والابن على اولاد البنت ودلالة الكتاب عليه غفلة
اذ لا كلام لنا هنا في الصدق المذكور وانما الكلام في استحقاق الخمس ومطلقاته ليست باقوى من هذه المرسلة المعاضدة بالشهرتين بحيث لا يصلح
لتخصيصها ومن هذا يظهر عدم مخالفة المرسلة للكتاب ولا موافقتها للعامة ايض فان قيل التعليل بقوله لان الله تع يقول ادعوهم لابائهم
ينافي الصدق الابن الحقيقي وهو مخالف للكتاب وموافق للعامة قلنا ان اريد ان العلة مخالفة وموافقة فهي كلام الله سبحانه وان اريد التعليل
بها كذلك فهو انما يتم لو كان التعليل لعدم صدق الولد والابن ولكنه لعدم استحقاق الخمس غاية الامر ان جهة التعليل يكون لنا مخفية سلمنا ولكن طرح
جزء من الخبر لا يوجب طرح باقيه ولو كان الاول علة للثاني لو لم يحتج في اثبات الاول الى علته فان اللازم ح النقية في التعليل وهو لا يثبت منها النقية
في المعلول ايض فانه لو قال الشارع الخمر يحل لانه كالبول في المبتان وطرحنا العلة لكونها قياسا باطلا لا يطرح اصل الحكم بل نقول ان في التعليل تقية
او تقريبا للاذهان العامة لو احتجاجا عليهم بطريقهم نعم لو ثبت الملازمة بين عدم استحقاق الخمس وعدم صدق الولد والابن لكان لبعض هذه الوجوه
وجه ولكنه غير ثابتة الا ترى ان الشيخين العالمين الشيخ سليمان بن عبد الله والشيخ عبد الله بن صالح البحرانيين رحمهما ذهبا الى السيد في مسئلة صدق
الولد والابن ومنع الاول المنتسب بالام من الخمس وتوقف الثاني فيه ومنه يظهر ما في كلام شيخنا صاحب ئق حيث نسب موافقة السيد في مسئلة
الخمس الى جماعة من المتاخرين والقدماء بمحض موافقتهم له في مسئلة صدق الولد والابن **المسئلة السابعة** هل يجوز ان يخص بنصف الخمس الذي
للطوائف الثلث طائفة او طائفتان منها ام يجب البسط على الاصناف المحكي عن الفاضلين ومن تاخر عنهما الاول بل هو المش بين المتاخرين كما
صرح به جماعة لصحيحة البزنطي الواردة في الخمس افرايت ان كان صنف اكثر من صنف وصنف اقل من صنف كيف يصنع به فقال ذلك الى الامام ارايت
رسول الله ص كيف صنع انما كان يعطي على ما يرى هو كذلك الامام ويضعف بعدم صراحتها في جواز التخصيص بطائفة بل ولا ظهورها نعم يدل على
عدم وجوب استيعاب اشخاص كل صنف وعن ط والحلبي والتنقيح الثاني ومال اليه جمع من متاخري المتاخرين منهم خيرة وئق وبعض شراح المفاتيح وهو
الاقوى لظاهر الاية الشريفة فان اللازم للملك او الاختصاص والعطف يقتضي التشريك في الحكم وحملها على بيان المصرف خلاف الظ وارتكابه في
الزكوة لوجود الصارف وهو هنا مفقود وظاهر المرسلتين المتقدمتين ورواية رسالة المحكم والمتشابه ويدل عليه ايض استصحاب شغل الذمة
وتردد في فع ويع في المسئلة وجعل الاحوط الاول ولا يجب بسط حصة كل صنف على جميع افراده مطلقا بلا خلاف ولا على الحاضر منهم على الاشهر
الاظهر خلافا فيه للمحكي عن الحلي وس لاستلزام الاول العسر والحرج المنفيين سيما في هذه الازمنة مع كونه مخالفا لعمل الطائفة بل الاجماع بالضرورة
فيحمل لاجله اللام في الاية على الجنس ومقتضاه كفاية واحد من كل طائفة وعدم دليل على الثاني لا يقال الاية عامة والتخصيص يرتكب بقدر المخصص
على خروج غير الحاضرين بتمامه فيبقى الباقي قلنا جعله من باب التخصيص يوجب خروج الاكثر اذ ليس في كل بلد من الهاشميين الا اقل قليل فلا بد من حمل
اللام على الجنس على ان حمل الاية على الاستغراق غير ممكن لان استغراق اليتامى مثلا يتامى آل محمد الى يوم القيمة وارادتهم غير ممكنة وارادة يتامى
كل عصر تجوز ويتامى عصر الخطاب غير مفيد فتم **فروع أ** هل يجب التسوية في قسمة الاصناف فيعطي كل صنف قسما مساويا للاخر ام لا مقتضى
استصحاب الشغل وجعل السهام الثلثة الاولى في الاية نصفا الاول ومقتضى اصل اطلاق الاية وظاهر الصحيحة الثاني وهو الاظهر لذلك كما
صرح به جماعة منهم الشهيد في ن وان كان الاول احوط **ب** على ما اخترناه من وجوب التقسيط على الاصناف فهل يجب التقسيط في كل فائدة
بخصوصها من معدن وغوص وربح ومن الارباح في كل ربح ربح من كل شخص او الواجب تقسيط خمس كل شخص مط او خمسه من كل سنة احتمالات
الاوجه وجوب التقسيط في خمس كل معدن وغوص وكنز وغنيمة بخصوصه وفي كل ربح اذا اعطى خمسه قبل الحول ولو خمسه بعد المؤنة فتقسيط
خمس ارباح جميع الحول بعد المؤنة **المسئلة الثامنة** الحق اعتبار الفقر في مستحق الخمس من يتامى السادات وفاقا للانتصار وفع و
شا بل المش على ما صرح به جماعة لتصريح الاخبار بان الله سبحانه عوضهم الخمس من الزكوة والمفهوم من هذا الكلام ان اتحاد اهل الخمس والزكوة في
جميع الاوصاف سوى ما صار سببا للتعويض وهو السيادة ولقوله ع ويتبادر منه كون اهل الخمس بحيث لولا المنع من الزكوة لاجل السيادة و

في بيان انه هل يجب البسط على الطوائف الثلث ام لا

في بيان انه يعتبر الفقر في المستحق

[في بيان اشتراط الايمان في المستحق]

[في بيان عدم اعتبار العدالة في المستحق]

[في بيان جواز نقل الخمس من بلده مع وجود المستحق فيه]

[في بيان انه مع وجود الامام يحمل الخمس اليه جميعاً]

التعويض لجاز لهم اخذ المعوض في اخر مرسلة حماد وجعل الفقراء قرابة الرسول نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس الحديث صرحت بان النصف مقرر للفقراء فيعتبر الفقر فيه وقد يستدل بوجوه اخر لا اعتناء للفقيه بامثالها خلافاً للشيخ والحلي والجامع فلم يعتبروا الفقر فيهم لعموم الاية ويجاب بوجوب تخصيصه بما مر ولانه لو اعتبر الفقر فيهم لم يكن اليتامى قسيماً براسه ويضعف باحتمال ان يكون ذلك لمزيد التاكيد كما في اية الزكوة وظاهر المحكي عن المنتهى والتلخيص وكره والتحرير ولف والمع ويع وس التوقف واما ابن السبيل فلا يعتبر فقره في بلده اجماعاً والحق المشهور اعتباره في بلد التسليم لكونه مما يقصد اطلاق الاية ومن جميع ذلك يظهر اختصاص ذلك النصف بالفقراء من السادة وعدم استحقاق غيرهم بالمرة **المسئلة التاسعة** الحق اشتراط الايمان فيه وفاقاً للاكثر كما صرح به بعض من تاخر وعن الغنية ولف الاجماع عليه للتعويض المذكور ولما في مرسلة حماد وغيرها من ان اختصاص الخمس بقرابة الرسول لكرامتهم وتنزيههم ورفعهم عن موضع الذل والمخالف ليس اهلاً لذلك الا ان يقال يجوز اجتماع جهتي استحقاق الاذلال والكرامة كما روي من الترغيب الى اكرام شريف كل قوم ولقوله ع في رواية يعقوب بن شعيب بعد السؤال عمن لم يتمكن من رفع الزكوة الى اهل الولاية يدفعها الى من لا ينصب قلت فغيرهم قال ما لغيرهم الا الحجر وفي رواية الاوس بعد الامر بطرح الصدقة التي لا يجد لها محلاً من اهل الولاية في البحر فان الله عز وجل حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وفي رواية عمر بن يزيد عن الصدقة على النصاب وعلى الزيدية فقال لا يصدق عليهم بشيء ولا تسقهم من الماء ان استطعت وفي رواية ابن ابي يعفور ما تقول في الزكوة لمن هي قال فقال هي لاصحابك قال قلت فان فضل منهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قال قلت فان فضل عنهم قال فاعد عليهم قلت فيعطي السؤال منها شيئاً قال فقال لا والله الا التراب الا ان ترحمه فان رحمته فاعطه كسرة ثم اومى بيده فوضع ابهامه على اصابعه وظاهر ان المراد السؤال من المخالفين بقرينة المقام وكراهة رد غيرهم من السؤال كما قال سبحانه واما السائل فلا تنهر واما قوله ع في رواية ابي بصير بعد سؤال رجل اعطي قرابتي من زكوة مالي وهم لا يعرفون لا تعط الزكوة الا مسلماً واعطهم من غير ذلك وموثقته عن الرجل يكون له قرابة محتاجون غير عارفين ايعطيهم من الزكوة قال لا ولا كرامة لا يجعل من الزكوة وقاية لماله يعطيهم من الزكوة ان اراد فلا ينافي في ما ذكرنا لان المسئول عنه لم يكن من السادة والا لم يسئلوا من اعطاء الزكوة فلا يشمل غير الزكوة المجوز اعطائه لهم الخمس مع ان الخمس في زمانه كان يحمل الى الامام ع ولا يعطيه رب المال وان قرابة السائل في الاول كانوا معينين ولا يعلم انهم من السادة او الرعية فلا يعلم شمول ما لا يجوز الخمس **المسئلة العاشرة** لا يعتبر العدالة فيه بلا خلاف يوجد كما قيل وقيل هو مما لا يعرف فيه مخالفاً بعينه لاطلاق الادلة السليمة عما يصلح للمعارضة وربما يظهر من يع وجود مخالف وفي ك انه مجهول وقيل لعله السيد فانه وان لم يصرح باعتبارها ههنا وهو الظواهر الناهية عن معونة الفساق والعصاة وقال بعض الاجلة بعض العبارات يشعر بالخلاف وكلام ابن فهد في المهذب يصرح به انتهى **المسئلة الحادية عشر** يجوز نقل الخمس من بلده مع عدم وجود المستحق فيه بلا ريب فيه كما في ك وقولاً واحداً كما في غيره للاصل ولانه توصل الى ايصال الحق الى مستحقه فيكون جائزاً بل قد يكون واجباً واما مع وجوده فيه فذهب جماعة منهم فع ويع وشا والمن والتحرير وس الى عدم جواز النقل لان المستحق مطالبة من حيث الحاجة فنقله عن البلد تاخير لصاحب الحق عن حقه مع المطالبة وفيه منع كونه حقاً لهؤلاء المخصوصين نعم لهم نوع استحقاق ادنى من الاستحقاق بخصوصه وايجاب مثله لحرمة النقل مع مطالبته ثم ولذا ذهب الحلي والشهيد الثاني الى جواز النقل واختاره في ك وغيره وهو الاقوى **المسئلة الثانية عشر** قد ذكر اكثر الاصحاب ان مع وجود الامام يحمل الخمس اليه جميعاً وهو تقسيم سهام الطوائف الثلث بينهم فيعطيهم على قدر كفايتهم مقتصداً فان فضل عن كفايتهم شيء من نصيبهم كان له ولو اعوز كان عليه الاتمام من نصيبه وخالف في ذلك الحلي ومنع الحكمين اي كون الزايد له والناقص عليه اشد منع واطال الفريقان في النقض والابرام والجدال والبسط من الكلام والقيل والقال وانا لا ارى في التعرض لهذه المسئلة جدوى وفايدة وذلك لان مقصودهم ان كان بيان حكم الامام وما له وعليه حال وجوده فهو تعرض بما لا يرد وانجار كما يبدو لانه المرجع في الاحكام والعارف بالحلال والحرام وان كان غرضهم معرفة ما كان عليه حتى يبنى تقسيم الخمس في زمان الغيبة عليه كما ذكره المحقق الثاني في حاشية قال بعد اختيار المشهور ويتفرع عليه جواز صرف حصته في حال الغيبة اليهم وعدم اعطاء الزايد على مؤنة السنة انتهى فيستخرج منه احكام ثلثة كون الفاضل مال الامام الغايب واتمام الناقص من حصته والاكتفاء في اعطاء بقدر مؤنة السنة مقتصداً ففيه انه لا يمكن وجود الفاضل والعلم به في هذه الازمان لعدم محصورية فقراء السادة مع انهم لو عرفوا لما يفضل عنهم شيء فلا يتفرع الحكم الاول تفريعاً مفيداً لنا واما الثاني فانما كان يفيد لو علمنا انه ع كان يتم الناقص من نصيبه من الخمس وليس دليل على ذلك اصلاً اذ ليس في المرسلتين اللتين هما حجة الاكثر الا انه كان على الوالي اتمامه من عنده ولم يكن ما عنده منحصراً بالخمس والزكوة بل كان له اموال اخر وعنده ما يصرف في مصالح العباد ومحاويج الناس ومنافع موقوفات المحترمة والنذور وغير ذلك مع انه قد صرح بمثل ذلك في مرسلة حماد في تقسيم الزكوة ايضاً قال بدء فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحاً ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح فاخذه الوالي الى ان قال ثمانية اسهم يقسم بينهم في مواضعهم بقدر ما يستغنون به في سنتهم بلا ضيق ولا تقتير فان فضل من ذلك شيء رد الى الوالي وان نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به كان على الوالي ان يمونهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا هذا مضافاً الى ان جمعاً من الاصحاب لم يبنوا الحكم على ذلك حيث توقفوا في هذه المسئلة ومع ذلك ذهبوا الى جواز تصرف حصته في زمان الغيبة اليهم على وجه التتمة واما الثالث فلانه لا يدل المرسلتان اللتان هما الاصل في المسئلة

على لزوم

على لزوم الاكتفاء بمؤنة السنة بل يصرحا بانه كان ع يعطي هذا القدر ولا دلالة في ذلك على التعيين اصلا كما اذا ورد انه اعطى فقيرا من الزكوة
كذا وكذا وقد نص في المرسلة ايض على انه كان يفعل في الزكوة كذلك مع انه لا يتعين فيه ذلك وبالجملة لا فائدة لنا في التعرض لهذه المسئلة اصلا
فصرف الوقت فيما يهم لنا اولى واحرى **المسئلة الثالثة عشر** اختلفوا في حكم الخمس في زمن الغيبة والكلام فيه اما في نصف الاصناف الثلثة
او في نصف الامام فههنا مقامان **المقام الاول** في نصف الاصناف وفيه خمسة اقوال الاول وجوب صرفه فيهم وقسمته عليهم وهو الحق المشهور

في بيان حكم الخمس في زمن الغيبة

بين المتقدمين والمتأخرين وصرح السيد في المسائل الحايرية ونسب الى جمهور اصحابنا بل قيل لا خلاف فيه اجده الا من نادر من القدماء الثاني سقوطه
وكونه مباحا للشيعة حكي عن الديلمي وصاحب الذخيرة ونقل في يق عن شيخه الشيخ عبد الله بن صالح البحريني وجملة من معاصريه ويظهر من الشيخ في يه
تجويزه مع حرمة جنبه الا ان ظاهر بعضهم نفي القول باباحة هذا النصف ونسب ابن فهد في ح ان مذهب الديلمي اباحة نصف الامام خاصة والذي
نقل من كلامه الينا غير صريح في ذلك ايض بل يحتمل ارادة نصيبه من الانفال ولذا قال في كشف الرموز انه لا يعرف القايل بهذا القول الا من حكى
المصنفين وعلى هذا فيكون عكسا باحثه محل الوفاق الثالث وجوب دفنه الى وقت ظهور الامام ع نقله في يه وع عن بعضهم الرابع وجوب حفظه
والوصية به وهو مختار الشيخ في يب الخامس التخيير قسمته بينهم وعزله والوصية به الى ثقة الى وقت ظهور الامام ع وهو مختار المفيد في ع حيث
اختار او لا عزل جميع السهام وحفظه ثم قال ولو قسم شطر الاصناف بينهم كان صوابا وكذا الشيخ في ط الا انه زاد الدفن ايض لنا اطلاق الاية
الكريمة والاخبار الكثيرة المتقدمة بعضها بل اكثر الموجبة للخمس بقول مطلق والمثبتة نصفه للاصناف من غير تقييد بوقت وحال والدالة على
وجوبه على جميعه على كل احد من غير تخصيص وعلى وجوبه في كل عام وفي كل ما افاده الناس المعتضدة بالمستفيضة المصرحة بتعويض الذرية الخمس
عن الزكوة تنزيها وصيانة لهم عن اوساخ ايدي الناس المؤيدة بالشهرة العظيمة التي كادت ان يكون اجماعا الخالية عن المعارض جدا اذ ليس الا
بعض ادلة المخالفين في المسئلة وهي للمعارضة غير صالحة دليل المسقطين له المبيحين اياه للشيعة امور ثلثة الاول ما اشار اليه المفيد من ان تقسيم

في بيان دليل القائلين بسقوط الخمس في زمن الغيبة

الخمس بين اربابهم منصب للامام وهو الذي كان يقسمه وهو غايب ولا دليل على جواز نيابة المالك او غيره عنه في ذلك وفيه ان ادلة استحقاق هؤلاء
لنصف الخمس مطلقة غير معينة لمن يصرفه اليهم وامر الامام احدا باخذه او اتيانه اليه لا يدل على انه يجب اتيانه اليه سلمنا وجوب دفعه اليه ليصرفه
فيهم ولكن لا يلزم من سقوط ذلك لتعذر الوصول الى من له حق الصرف سقوط اصل الحق الثابت بالكتاب والسنة المقتضيين لاستمراره الى الابد
فان مقتضى ادلة وجوب الايصال الى الامام لو تمت وجوبه مع الامكان ويخرج عن اصل عدم وجوبه المقتضي لجواز صرف كل احد في الاصناف في حال
الامكان واما مع عدمه فيبقى الاصل بلا معارض الثاني الاخبار الكثيرة المتضمنة لتحليل الخمس واباحته مطلقا للشيعة وهي كثيرة جدا كصحيحة النضر
ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهو في
حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغايب ورواية ومنها ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال الى ان قال ان الناس يتقلبون
في حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت الى ان قال اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا ورواية يونس بن يعقوب يقع في ايدينا الارباح والاموال و
التجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وصحيحة الفضلاء قال امير المؤمنين ع هلك
الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا ان شيعتنا من ذلك واباؤهم في حل وصحيحة ابن مهزيار وفيها من اعوزه شيء من حقي
فهو في حل وصحيحة الكناسي اتدري من اين دخل الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل
لهم لميلادهم وحسنة الفضيل وفيها قال امير المؤمنين ع لفاطمة ع احلي نصيبك من الفيء لاباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا
امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا ورواية الرقي الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك والمروي في تفسير الامام
ان امير المؤمنين ع قال لرسول الله صلى الله عليه وآله انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسي من السبي والغنايم ويبيعونه ولا يحل لمشتريه
لان نصيبي فيه وقد وهبت نصيبي منه لكل من طلب شيئا من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من مأكل ومشرب ولتطيب مواليدهم ولا يكون اولادهم
اولاد حرام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله ص في فعلك احل للشيعة كل ما كان فيه من غنيمة او بيع من
نصيبه على واحد من شيعتي ولا احلها انا وانت لغيرهم ورواية معاذ موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف ورواية ابي حمزة نحن اصحاب
الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا ورواية ابن سنان وفيها بعد ذكر ان على من اكتسب الخمس لفاطمة ع ولحجج الا من احللناه من شيعتنا
لتطيب لهم الولادة ورواية سالم قال رجل حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها
او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغايب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى
يوم القيمة فهو لهم حلال وصحيحة محمد ان اشد ما فيه يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم وليزكوا
اولادهم وصحيحة زرارة المروية في العلل ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعني الشيعة لتطيب مواليدهم ورواية حكيم وفيها بعد ذكر اية الخمس الا ان ابي جعل
شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا والتوقيع الرفيع المروي في اكمال الدين والاحتجاج وفيه واما المتلبسون باموالنا فمن استحل منها شيئا فاكله فانما يأكل النيران
واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى وقت ظهور امرنا لتطيب ولادتهم الى غير ذلك من الاخبار التي بعضها مخصوص بمحللية الفيء وبعضها

يدل على تحليل خمس بعض اشخاص معينين وبعضها على تحليل شئ معين وجوابه اولا بالمعارضة بالاخبار المتكثرة كالروايات الثلث المتقدمة
في اوايل خمس الارباح لابن مهزيار وابن الصلت والنيشابوري عن ابي محمد وابي الحسن الثالث وكرواية محمد بن يزيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس
عن بعض موالي ابي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم الى ان قال لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا
وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا الى ان قال وليس
المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والاخرى قال قدم قوم من خراسان على ابي الحسن الرضا عليه السلام فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال
ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس لا نجعل احدا منكم في حل ورواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام
وفيها ولا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا واخرى من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره الله اشترى ما لا يحل له وصحيحة ابن
مهزيار الطويلة عن ابي جعفر الثاني عليه السلام وفيها واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية الى ان قال فمن كان
عنده شئ من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين والرضوي وفيه فعلى كل من غنم من هذه الوجوه مال فعليه
من ح
الخمس فان اخرجه فقد ادى حق الله عليه الى ان قال فاتقوا الله واخرجوا حق الله مما في ايديكم يبارك لكم في باقيه والمروي في كتاب الخرائج والجرائح با
حسين لم يزد على الناحية ولم تمنع اصحابي من خمس ماله ثم قال اذا مضينا الى الموضع الذي تريده تدخله عفوا وكسبت ما كسبت تحمل خمسه الى مستحقه
فقلت السمع والطاعة ثم ذكر في اخره ان العمري اتاه واخذ خمس ماله بعد ما اخبره بما كان الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة لما فيه الخمس وانه يجب بعد المؤنة
وكيفية تقسيم الامام له وقد يذكر في المعارضة توقيعا اخر ان لا دلالة لهما على المطلوب اصلا كما لا يخفى على المتأمل فان مدلولهما قريب من مدلول التوقيع
المذكور وجه التعارض ان المعلوم ان استدلالهم بروايات التحليل باعتبار حملهم اياها على التحليل الاستمراري والا فتحليل ايام حضر في زمان لا يفيد
لزمان الغيبة ولا شك ان الاستمراري ينافي الامر بالاخذ والمطالبة والمنع من ترك دفعه والتصريح بعدم جعله حلا لاحد والنهي عن اشترائه و
التصريح بالوجوب في كل عام والامر بالايصال الى الوكيل وبالاخراج وغير نادر من اخبار التحليل مروي عن الامير والصادقين وغير نادر من اخبار الوجوب
مروي عن مولانا الرضا وابي جعفر الثاني وابي الحسن الثالث عليهم السلام وابي محمد العسكري والتوقيع المحلل يعارض رواية الخرائج وحمل التوقيع المحلل على زمان
الغيبة الكبرى تأويل بلا شاهد وحمل الاحاديث والمطالبة في التوقيع الاخر من باب التخصيص اللفظي حتى يخرج ما خرج فيبقى الباقي وانما [illegible]
وجوه ولا شك ان الايجاب المتأخر مناف للتحليل المتقدم فيحصل التعارض ويترجح اخبار الوجوب بمعاضدة الشهرة القديمة والجديدة وموافقة الاية الكريمة
ومخالفة الطائفة العامة وبالاحدثية التي هي ايضا من المرجحات المنصوصة مع ان مع التكافؤ ايضا يجب الرجوع الى الكتاب ومطلقات الخمس واستصحاب وجوبه و
اصالة عدم التحليل هذا مع مطابقة اخبار الوجوب للاعتبار فان المصرح به في الاخبار ان الله سبحانه حرم الزكوة على فقراء الذرية الطاهرة تعظيما واكراما لهم
وعوضهم عن ذلك بالخمس ولو ابيح مطلق الخمس وسقط عن مطلق الشيعة والمخالف لا يقول بخمس الارباح الذي هو معظمه ولا بخمس المال المختلط بل الغوص
عند اكثرهم ومع ذلك لا يعطونه سادات الشيعة ولو اعطوا لا يعطونه الشيعة الساكنين بلاد التشيع فاي عوض حصل للذرية مع كثرتهم وبماذا وقع
التلافي لهم وباي شئ يدفع احتياج فقرائهم ومساكينهم وثانيا بان اكثر اخبار التحليل غير شامل لحق الاصناف بل صريح او ظاهر في حقهم خاصة لتضمنها
لفظ حقنا او مظلمتنا او خمسنا اهل البيت ونحو ذلك كالروايات التسع الاولى بل بعضها يختص بحق بعض الائمة وهو ما تضمن لفظ حقي وحقك
ونصيبي ونصيبك كالروايات الاربع الثالثة والخامسة والسابعة والثامنة فلا يدل على سقوط حق جميع الائمة واما الثمان البواقي فالاربعة الاولى
منها لا دلالة لها على مطلوبهم اما الاربع اولها وهي رواية معاذ فلعدم دلالتها على امر الخمس ولو سلم فانما يكون بالعموم المطلق بالنسبة الى اخبار وجوب
الخمس فيجب التخصيص مضافا الى احتمال شمول الانفاق لاخراج الخمس ايضا مع انها مقيدة بالمعروف فلعله بعد اخراج الخمس بل هو كذلك عند من
اوجبه واما ما بعدها فلاحتمال ارجاع الضمير الى الفئ بل هو الراجح لاقربيته وافراد الضمير مضافا الى ان مفهوم الاستثناء فيه عدم تحريم الخمس والفئ
للشيعة وهو يصدق بحلية بعض ذلك ولو لبعض الشيعة فتأمل واما ما بعدها فلجواز كون لفظة من في قوله من شيعتنا تبعيضية بل هو الاظهر فلا
يعلم انه من هو فيمكن ان يكون بعض اصحاب بعض الائمة واما ما بعدها فلعدم دلالتها على تحليل الخمس اصلا اذ يمكن ان يكون المسئول عن اباحتها ما
يحتمل ان يكون فيه خمسهم او ان يكون فيه الفئ وغنائم دار الحرب فلم يبق الا الاربع الاخيرة والثلثة الاولى منها ايضا لا يدل على ازيد من تحليل الخمس
كلا او بعضا للشيعة الموجودين في زمان التحليل او مع ما سبقه لان احللنا وطيبنا وحللهم وجعلهم في حل بالاضافة الى من يأتي مجاز قطعا فلا
يرتكب الا بدليل ومنه يظهر جواب اخر لاكثر السبع الاربعة من اخبار التحليل بل لجميعها فلم يبق الا التوقيع وظاهر انه بانفراده سيما مع ما مر من وجوه
المرجوحية لا يقاوم اخبار الوجوب البتة مضافا الى انه لو اريد منهم العموم بالنسبة الى جميع سهام الخمس يخرج جدا عن الحجية بالمخالفة للشهرتين و
الدخول في حيز الشذوذ ومنه يظهر جواب اخر لجميع اخبار الاباحة هذا كله مع انه علل فيه التحليل بطيب الولادة وهو في غير المناكح التي جمهور الاكثر
فيها على الحلية لا يصلح للعلية فيصلح العلة قرينة لارادة هذا النوع خاصة ومنه يظهر جواب اخر لجميع ما يتضمن تلك العلية وهو اكثر اخبار الحلية
هذا كله مضافا الى قصور دلالة كل واحد واحد من الروايات التسع الاولى بخصوصها على اباحة مطلق الخمس او نصف الامام في هذه الازمان من
وجوه اخر ايضا اما الاولى وهو صحيحة النضري فلظهور قوله مما في ايديهم في الفعلية بل حقيقة منحصرة فيها وكذا حمله فهو في حل مما في ايديهم

وكذا

وكذا كلّ من والا ابائه فلا يشمل من سيأتي بل الشاهد والغايب حقيقتان في الموجود ولا يطلق الغايب على المعدوم واما الثاني فلان المشار
اليه في قوله ذلك هو الحرام الذي ظلم فيه اهل البيت وبعد قوله انّ ما ظلموا فيه من الخمس وصفوا المال والانفال التي بيد المخالفين اذا اخذه
الشيعة بشراء او عطية فهو لهم حلال لان الخمس الذي بيد الشيعة ولم يظلموا فيه بعد فهو ايضا لهم حلال وجعل الاشارة للخمس مطلقا لا دليل عليه
بل لا وجه واما الثالث فلان السؤال وقع فيه عما في ايدي السائل والجواب مقصور في عدم التكليف في ذلك اليوم بخصوصه فلا دلالة له لغيره
اصلا ولا عموم فيه ولا اطلاق ابدا واما الرابع ففيه اولا انه لا يشمل الحق للخمس الا بالعموم واخبار وجوب الخمس خاص مطلق بالنسبة اليه فيجب التخصيص
وذلك يجري في الثلاثة الاولى ايضا وثانيا ان عدم اداء الحق يتحقق مع حبس بعض منه ايضا واذا لم يؤد جميع الحقوق يصدق عدم اداء الحق ولا
يعلم الحق المحبوس المحلل المشار اليه بقوله من ذلك فلا يفيد وثالثا ان اباءهم مطلق شامل للمخالف وغيره وظاهر ان المحلل لآبائهم المخالفين ليس
الا المناكح حتى تطيب ولادة الشيعة مطلقا وليس تخصيص الاباء بالشيعة منهم اولى من تخصيص الحق لو كان عاما فالمناكح واما الخامس فلما ذكر
اولا في الرابع مضافا الى اختصاصه بالاعواز وهو غير محل النزاع وبحق الصادق ع خاصة واما السادس فلان مرجع الضمير في قوله فانه محلل
كما يمكن ان يكون خمسا يمكن ان يكون الموضع الذي دخل منه الزنا اي المناكح كما يعاضده قوله لميلادهم مع ان فيهم جعل في حل اجمالا التقييد الشيعة
بالطيبين فلا يعلم الحلية لغيرهم وجعل الوصف توضيحيا مستبعد باختلاف الظاهر واما السابع فلاختصاصه بالفيء وهو غير الخمس وبامهات الشيعة
وهو من المناكح واما الثامن فلعموم المظلمة بالنسبة الى الخمس اولا واختصاص قوله يعيشون بالفعلية وعدم صدقه على من يأتي فيختص الاشارة
بما تحقق ثانيا وكون الاشارة لفضل المظلمة يختص بالماخوذ عن المخالف كما مرّ في الثالث ثالثا واما التاسع فلصراحته في انّ المحلل هو ما يشترى من
المخالف الجاير وهو غير محل النزاع ومن جميع ذلك ظهر عدم انتهاض تلك الاخبار لاثبات حلية نصف الامام في زمان الغيبة ايضا بل ولا دلالة
بالنسبة الى جميع النصف ومن جميع الائمة في زمن الحضور ايضا **الثالث** من ادلة القول بالسقوط في زمن الغيبة ما يستفاد من غيره وهو
الاصل فانّ الاصل عدم وجوب شيء على احد حتى يدل عليه دليل ولا دليل على ثبوت الخمس في زمن الغيبة لانه منحصر بالاية والاخبار ولا دلالة
لشيء منها اما الاية فلاختصاصها بغنايم دار الحرب المختصة بحال الحضور دون الغيبة مع انها خطاب شفاهي متوجه الى الحاضرين خاصة و
التعدية الى غيرهم بالاجماع انما يتم مع التوافق في الشرايط جميعا وهو ثمّ في محل البحث فلا ينهض حجة في زمان الغيبة ولو سلم فلابد من صرفها
الى خلاف ظاهرها اما بالحمل على بيان المصرف او بالتخصيص جمعا بينها وبين الاخبار الدالة على الاباحة واما الاخبار فلانها مع ضعف
اسانيدها غير دالة على تعلق النصف بالاصناف على وجه الملكية او الاختصاص مطلقا بل دلت على ان الامام يقسمه كذلك فيجوز ان
يكون هذا واجبا عليه من غير ان يكون شيء من الخمس ملكا لهم او حقا لهم سلمنا لكنها يدل على ثبوت الحكم في زمان الحضور لا مطلقا فيجوز اختلاف الحكم
باختلاف الازمنة سلمنا لكن لابد من التخصيص فيها وصرفها عن ظاهرها جمعا بين الادلة **والجواب** ان تخصيص الاية بغنايم دار الحرب مخالف للعرف
واللغة والاخبار المستفيضة بل كما قيل لاجماع الامامية وبانّ شفاهيتها حقيقة غير ضاير لما ثبت في الاصول من شمول الخطابات للمعدومين ايضا و
لو مجازا بالاخبار من غير افتقار الى الاجماع حتى يناقش فيه بانتفائه في محل النزاع مع ان الاجماع ثابت على الاشتراك في جميع الاحكام الا ما ثبت اشتراطه
بشرط او تقييده بقيد غير متحقق للغايب وما نحن فيه كذلك لعدم دليل على اشتراط الحضور ولا حاجة لنا الى تحقق الاجماع في كل مسئلة مضافا الى
ان دعوى اشتراط الحضور فاسدة وللاجماع بل الضرورة مخالفة لان المبيح في زمن الغيبة مع ندرته يقول به من جهة التحليل لا من عدم عموم الدليل
وايضا استشهاد الائمة واستدلالهم بالاية في كثير من الاخبار كاشف عن شمولها لزمانهم المتاخر عن زمان نزولها ايضا بل اخبار التحليل والاباحة
كاشف عن الشمول والا فلا معنى للتحليل واما صرف الاية عن ظاهرها جمعا فهو موقوف على وجود المعارض الاقوى وهو منتف لما عرفت من عدم
وضوح دلالة اخبار التحليل على ما يوجب صرفها عن ظاهرها مع ان القاعدة الشرعية الثابتة بالاحاديث الكثيرة عرض الاخبار على القران وربما
يخالف الصرف الاية عن ظاهرها مع اختلاف روايات الواقعة سيما انّ الاية ارجح بوجوه عديدة مر ذكرها هذا كله مع ان الجمع غير منحصر في ذلك
لامكانه بوجوه منها ما عليه جمهور اصحابنا من تخصيص التحليل بالمناكح والمساكن كما يأتي ذكره ومنها تخصيص حقوقهم لبعض شيعتهم او جميعهم في زمانهم
اي في زمان المحلل خاصة ومنها تخصيصه بما فضل اليهم من ظالمي حقوق اهل البيت من الغنايم والاخماس ومنها تخصيصه بما يختلط مع الاخماس
او للشيعة وجودها فيه الى غير ذلك ولا وجه لترجيح الاول لو لم نقل بكون هذه الوجوه كلا او بعضا ارجح مضافا الى ان حمل الاية على بيان المصرف
خلاف الظاهر هذا كما صرح هو به حيث قال بعد نقل حملها عليه من المحقق وفيه نظر لان حمل الاية على ان المراد بيان مصارف الاستحقاق عدول عن
الظاهر بل الظاهر من الاية الملك او الاختصاص والعدول عنه محتاج الى دليل ولو كان كذلك لاقتضى جواز صرف الخمس كله في احد الاصناف الستة انتهى
واما ما ذكره في الاخبار من ضعف الاسناد فهو غير صالح للاسناد لوجودها في كتب عليها المدار والاعتماد ومع ذلك ففيها الصحيح والموثق و
موافق للشهرة العظيمة وهي لضعف الاخبار عند الاصحاب جابرة مضافا الى استناده الى تلك الاخبار في كثير من احكام الخمس واما انكار دلالتها
على تعلق النصف بالاصناف على وجه الملكية والاختصاص فهو مكابرة محضة كيف وفي بعضها والنصف له والنصف لليتامى والمساكين و
ابناء السبيل من ال محمد الذين لا يحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تعالى مكان ذلك الخمس ولا ريب انّ اللام هنا بمعنى واحد فكما انها في

الامام للتملك او الاختصاص فكذا في نصف الاصناف سيما مع ذكر التعويض لهم عن الصدقة وفي اخر يشاحدهم على اموال آل محمد وايتامهم ومساكينهم
وابناء سبيلهم فياخذه الحديث وفي ثالث وانما جعل الله الخمس لهم خاصة دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس واما ان
الحكم بزمان الحضور فضعفه اوضح من ان يذكر فانه لا حجية لهذا التوهم ولا منشأ له الا الاجمال في الاخبار واما تخصيصها وصرفها عن ظاهرها اجماعا ففيه
ما مر من تخصيص الاية ودليل الموجبين للدفن دليل وجوب دفن حصة الامام كما ياتي مع رده بضميمة ما مر من ان صرف هذه النصف منصب للامام وموكول
اليه وقد عرفت ضعفه وكذا حجة الموجبين للوصية وحجة القول الاخير الجمع بين ادلة ملكية النصف للاصناف ودليل وجوب الدفع الى الامام ليصرفه
فيهم ويرد باختصاص وجوب الدفع لو سلم بحال الحضور وبما ذكر ظهر ان وجوب قسمة نصف الاصناف بينهم كما اختاره من اصحابنا الجمهور في غاية الظهور

المقام الثاني في نصف الامام ع وفيه تسعة اقوال الاول سقوطه وتحليله ذهب اليه من ذهب اليه في نصف الاصناف واختاره صاحب ك ره
المحدث الكاشاني في المفاتيح والوافي وصاحب ... ونسبه في كشف الرموز الى قوم من المتقدمين وقال انه متروك ولا فتوى عليه الثاني عزله وايداعه في
الوصية به من ثقة الى وقت ظهوره اختاره المفيد في عة والقاضي والحلبي والحلي واستحسنه في المن وهو مذهب السيد في المسائل الحائرية الثالث دفنه عمن
نقل عنه الدفن في النصف الاول كما مر الرابع قسمته بين المحاويج من الذرية حكاه في لف عن جماعة من علمائنا وهو اختيار المفيد في الرسالة الغرية والمحقق
في يع والشيخ علي في حاشيته وابن فهد في المهذب ونسبه في ضه الى المشهور بين المتاخرين وذهب اليه الشيخ سليمان بن عبد الله البحراني والشيخ الحر
في الوسائل الا انه قال مع عدم حاجة الاصناف يباح للشيعة الخامس التخيير بين التحليل والدفن والايداع يظهر من الشيخ في يه السادس بين الاخيرين
اختاره في ط السابع التخيير بين الاخيرين والقسمة اختاره في لف وهو الظاهر من فع ونسبه الى ت واليه ذهب المحقق الخوانساري في رسالته بزيادة رجحان
القسمة التاسع قسمته بين موالي الامام وشيعته من اهل الفقر والصلاح من غير تخصيص بالذرية نقله في عه عن بعضهم وجعله قريبا من الصواب واليه ذهب
ابن حمزة في الوسيلة دليل الاول ما مر من اخبار التحليل بحملها على حقه ع وجوابه ظاهر ودليل الثاني انه مال الامام لا اخبار وجوبه مطلقا او مستترا
واستحبابه فلا يجوز التصرف فيه ولا يمكن ايصاله الى ذي الحق فيجب حفظه الى زمان امكان الايصال وفيه انه انما يتم لو لم يعلم عدم رضائه بذلك ورضاه
بغيره وقد يدعى العلم بذلك كما ياتي ودليل الثالث دليل الثاني بضميمة ان الدفن احفظ الوجوه مع ما روي من ان الارض تخرج كنوزها للقائم وفيه
مع ما مر منع كون الدفن احفظ بل هو ايض في معرض الظهور والتلف والرواية لا دلالة لها على المورد اصلا وحجة الرابع ان الامام كان يفعل ذلك اي
يتم للسادات ما يحتاجون اليه من نصيبه وجوبا لا تفضلا فهو حق لهم اذا لم يف انصباؤهم بمؤنتهم فثبت ذلك لهم في الغيبة لان الحق الواجب لا تسقط
من ثبت في حقه وزاد في المهذب كونه احوط لاشتماله على اخراج الواجب وتفريغ الذمة واشتماله على نفع المحاويج من الذرية وكونه صلة لهم وكونه
اسلم عاقبة من الوصية والدفن وضعف الجميع ظ اما الاول فلمنع وجوب الاتمام عليه من حصته كما مر وغاية ما ثبت انه كان يتم من عنده كما في تقسيم الزكوة
ايض فيمكن ان يكون من الاوقاف والنذور وغيرها سلمنا انه كان عليه الاتمام من حصته ولكن لا نعلم ان هذا الوجوب من باب حق للذرية فلعله
كان امرا واجبا عليه نفسه ومثل هذا ليس مما يجب الاتيان به من غيره ايض واما البواقي فظ لعدم وجوب الاحتياط مع ان الاحتياط اخراج الواجب من الحق
الى ذي الحق واما الى غيره فلا احتياط فيه اصلا بل خلاف الاحتياط ولعدم استلزام رجحان نفع المحاويج وصلة الذرية رجحانه بالتصرف في مال الغير
واسلمية عاقبته من الدفن والوصية بعينه لو ثبت الاذن فيهما والا فلما له اتلاف معلوم مجمل نعم يمكن ان يستدل لذلك بان الاذن في ذلك التصرف
معلوم بشاهد الحال فانه لا حاجة للمالك اليه ولا ضرر فيه بوجه واهل الاضطرار من اهل التقوى من الذرية في غاية الكثرة والدفن والوصية حبس
بلا منفعة ومعرض للتلف والهلكة بل يعلم التلف بالوصية غالبا في مثل ذلك الزمان فيعلم رضاء المالك بصلة الذرية ورفع حاجتهم ومسكنتهم
بذلك قطعا وليس القطع به بادون من الظن الحاصل من الالفاظ الدالة على الاذن الواجب اتباعه البتة وهذا دليل تام حسن الا انه لكونه تابعا للعلم
الحاصل بشهادة الحال لا يكون مخصوصا بصلة الذرية فانه قد يكون هنا محتاج معيل من خيار الشيعة من غير السادة سيما اذا كان ممن كان لوجوده
مصلحة عامة وكان عياله في غاية الضيق والشدة ولم يكن فقير الذرية بهذه المثابة بل كان من رعاع الناس وله قوت نصف السنة مثلا فالحكم
برضاء الامام بدفع حصته الى الاول مكابرة صرفة وكذا اذا كان في اعطاء صاحب المال الخمس عليه حيف وشدة فهذا الدليل يصلح للمط في الجملة بل التحقيق
انه لا مدخلية فيه للسيادة من حيث هي وحجة الخامس الجمع بين ادلة التحليل والحفظ وتحقق الحفظ بكل من الدفن والوصية وبعد ضعف الدليلين يظهر
ضعف الجمع ايض ودليل السادس وجوب الحفظ وتحققه بكل منهما وهو حسن لو قلنا بوجوبه وحجة السابع والثامن وجوب حفظ مال الغير ودلالة شاهد
الحال على جواز التقسيم ايض وهو كان حسنا لو لم يعلم بشاهد الحال عدم رضاه بالحفظ حيث انه في معرض التلف واقرباؤه ومواليه محتاجون ودليل التاسع
اخبار التحليل للشيعة مط والاخبار الواردة في حصول تركهم حقهم من الخمس لبعض مواليهم ومرسلة حماد الناطقة بانه اذا قسم الزكوة فيهم كان على الامام
لهم اذا اعوزت ورواية محمد بن يزيد من لم يستطع ان يصلنا فليصل فقراء شيعتنا ومرسلة من لم يقدر على صلتنا فليصل صالحي شيعتنا ومرسلة
وفيها انا احب ان تصدق باحب الاشياء الي ولما كان محب البنية بتصدق حقه **اقول** اكثر هذه الوجوه وان كانت مدخولة الا انه يدل على الحكم ما مر
من الاذن المعلوم بشاهد الحال فانا نعلم قطعا بحيث لا يداخله مشوب شك ان الامام الغائب الذي هو صاحب الحق في حال غيبته عدم احتياجه وعدم
تمكن ذي الخمس من ايصاله حقه اليه وكونه في معرض الضياع والتلف بل كان هو المظنون وكان مواليه واولياؤه المتقون في غاية المسكنة والشدة و

والقسمة بين الاصناف حكاه عن ... الثامن التخيير بين الاخيرين

الثاني ونحوه

كذلك م

الاحتياج

الاحتياج والفاقة راض بسد خلتهم ورفع حاجتهم من ماله وحقه كيف وهم الذين يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة فالحال اذا لم يكن هم حاجة وخصاصة وكيف لا يرضى وهو خليفة الله فى ارضه والمؤمنون عيال له كما صرح به فى مرسلة حماد وفيها وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له وهو منبع الجود والكرم سيما مع ما ورد منهم وتواتر من الترغيب الى التصدق واطعام المؤمن وكسوته والسعى فى حاجته وتفريج كربته والا بالاهتمام بامور المسلمين حتى قالوا من لم يهتم بامور المسلمين فليس بمسلم وقالوا فى حق المسلم على المسلم ان له سبع حقوق واجبات ما منها حق الا وهو واجب عليه ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه من نصيب الى ان قال ايسر حق منها ان تحب له ما تحب لنفسك الى ان قال والحق الخامس ان لا تشبع ويجوع الحديث وجعلوا من حقوق المسلم مواساته بالمال ومع ذلك يدل عليه اطلاق رواية محمد بن يزيد ومرسلة الفقيه المتقدمتين فان اعطاء الخمس ومن لا يتوهم ان بمثل ذلك يمكن اثبات التحليل لذى الخمس ايضا وان لم يكن فقيرا لان اداء الخمس فريضة من فرايض الله واجب من جانب الله واعطائه امتثال لامر الله وفيه اظهار لولايتهم وتعظيم لشانهم وسد لحاجة مواليهم وفيه تطهيرهم وتمحيص ذنوبهم ومع ذلك ترى ما وصل الينا من الاخبار المؤكدة فى ادائه والتشديد عليه وان الله يسئل عنه يوم القيمة سؤال احتيثا ونحوهم قد يقولون فى الخمس لا نجعل لاحد منكم فى حل وامثال ذلك ومع هذا لا يشهد الحال برضاه عليه السلام بصاحب المال ان لا يؤدى خمسه فيجب عليه اداؤه لا دوام الخمس واطلاقاته واستصحاب وجوبه ومعه لم يبق الا الحفظ بالدفن او الوصية او التقسيم بين الفقراء والاولان مما لا دليل عليهما فان الدفن والايداع نوع تصرف فى مال الغير لا يجوز الا مع اذنه ولا اذن هناك بل يمكن استنباط عدم رضائه بهما من كونهما معرضين للتلف ومن حاجة مواليه وعياله فلم يبق الا الثالث الذى علمنا رضاه به قطعين ويكون هو الواجب فى نصفه ولما كان المناط الاذن المعلوم بشاهد الحال والتفاوت ونسبتهما الى السادات وغيرهم من فقراء الشيعة على السوية يكون الحق هو المذهب الاخير والاحوط اختيار السادات من بين الفقراء ولكن قد يعكس الاحتياط كما اذا كان هناك شيعة ولى ورع معيل فى ضيق وشدة ولم يكن السادة بهذه المثابة وعلى المعطى ملاحظة الاحوال **فرع** لا يشترط مباشرة النايب العام وهو الفقيه العدل ولا اذنه فى تقسيم نصف الاصناف على الحق للاصل خلافا لبعضهم فاشترطه ونسبه بعض الاجلة الى المش ولعل وجهه ان مع حضور الامام يجب دفع تمام الخمس اليه وكان التقسيم منصبه فيجب الدفع الى نائبه فى زمن الغيبة بحكم النيابة وفيه منع ثبوت وجوب الدفع اليه مع الحضور ولو سلم فلا نسلم ثبوته بالنسبة الى النايب وهل يشترط مباشرته فى تقسيم نصف الامام كما هو صريح جماعة منهم الفاضلان والشهيدان بل اكثر المتاخرين وصرح جماعة بضمان غيره من المباشرين وعن الشهيد الثانى اتفاق القائلين بوجوب التقسيم على ذلك والظ انه كذلك للنائب لا يجوز تولى غيره كما عن ظاهر اطلاق الغرية والحق هو الاول لما عرفت ان المناط فى الحكم بالتقسيم هو الاذن المعلوم بشاهد الحال وثبوته عند من يجوز التقسيم اجماعى ولغيره غير معلوم سيما مع اشتهار عدم جواز تولى الغير بل الاجماع على عدم جواز تولية الضعيف فى مال الغايب الذى هذا ايضا منه خصوصا مع وجود النائب العام الذى هو اعرف باحكام التقسيم وابصر بمواقعه ووقع التصريح فى رواية اسمعيل بن جابر ان العلماء امناء وفى مرسلة الفقيه انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله اللهم ارحم خلفائى قيل يا رسول الله ومن خلفائك قال الذين ياتون بعدى ويروون حديثى وسنتى وفى روايات كثيرة ان العلماء ورثة الانبياء وفى مقبولة ابن حنظلة انه الحاكم من جانبهم وفى التوقيع الرفيع انه حجة من جانبهم ولا شك ان مع وجود امين الشخص وخليفته وحجته والحاكم من جانبه ووارثه الاعلم بمصالح امواله والابصر بمواقع صرفه الابعد عن الاغراض الاعدل فى التقسيم ولو ظنا لا يعلم الاذن فى تصرف الغير ومباشرته فلا يكون جائزا نعم لو تعذر الوصول اليه جاز تولى المالك كما استظهره بعض المتاخرين وزاد او تعسر ولا باس به اذا انحصر الاستيذان منه ايضا ولو بالكتابة والرسالة لو كان هناك ارباب فقر وحاجة والاحوط ح مباشرة المالك باطلاع عدول المؤمنين وهل يجب مباشرة الفقيه بنفسه للتقسيم كما هو ظاهر الاكثر ام يجوز له الاذن لغيره وتولى الغير باذنه كما عن س وبعض مشايخ والدى قدس سره والاول احوط والثانى اظهر اذا كان الغير امينا عدلا عارفا بمواقع التقسيم واحكامه سيما اذا كان محبوسا بنظر النايب نفسه واطلاعه **المسئلة الخامسة عشر** ظاهر الاكثر انه لا يعطى فقير من الخمس ازيد من كفاية مؤنة السنة على وجه الاقتصاد ولو دفعة واحدة ونظرهم الى ما روى فى المرسلة ان الامام كان يفعل كذلك وجوبا فكذا غيره سيما فى نصف الامام اذا صرف على وجه التتمة اذ لم يثبت فيه الاجواز اتمام المؤنة والحق ان حكم نصف الاصناف حكم الزكوة ويجوز اعطاء الزائد عن المؤنة دفعة واحدة اى قبل خروجه عن الفقر لاطلاق الادلة واما نصف الامام فلا يجوز اعطاء الزائد من مؤنة السنة على وجه الاقتصاد قطعا لان الزائد عن القدر المعلوم اذ ينافيه بل يعلم عدم رضاه بغير ذلك مع وجود المحتاج غيره بل يشكل اعطاء قدر مؤنة السنة كاملة لواحد مع وجود محتاج بالفعل واللازم فيه مراعاة المواساة فى الجملة وملاحظة الحاجة **المسئلة السادسة عشر** مقتضى الاية والاخبار تعلق الخمس بالعين فيجب اداؤه منها ولا يجوز العدول الى القيمة الا اذا اعطى العين الى اهلها ثم اشتراها منه نعم الظ جواز تولى النايب العام للمبادلة سيما فى نصف الامام فانه يجوز له قطعا ولرب المال القسمة بالاجماع وظواهر الاخبار المتضمنة لاقرار رب المال حصة وعرضه على الامام وتقريره عليه **تتميم** فى الانفال الجمع نفل بسكون الفاء وفتحها وهو الغنيمة او العطية الزيادة ومنه سميت النافلة لزيادتها على الفريضة والمراد هنا المال الزايد للنبى والامام بعده على قبيلهما من بنى هاشم فالمطلوب ما يختص بالنبى والامام وههنا مسئلتان **المسئلة الاولى** الانفال اى الاموال المختصة بالنبى ثم بعده بالامام اشياء **الاول** كل ارض اخذت من الكفار من غير قتال سواء جلى اهلها او تركوها للمسلمين او سلموها طوعا او بقوا فيها ومكنوا منها بلا خلاف فيها يوجد للاجماع والمستفيضة من الاخبار كحسنة البخترى الانفال

في بيان عدم اشتراط مباشرة النائب العام في قسمة ما للطوائف الثلاثة

في بيان ان التحقيق عدم جواز اعطاء الزائد عن مؤنة السنة من حصة الامام

في بيان معنى الانفال وحكمها

مالم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صولحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله وللامام من بعده و
قريبة منها حسنة محمد وموثقته ومرسلة حماد وفيها وله بعد الخمس الانفال والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل
ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا او اعطوا بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك
ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له يعول من لا حيلة له الحديث وموثقة زرارة وفيها بعد
السؤال عن الانفال وهي كل ارض جلا اهلها من غير ان يحمل عليها بخيل ولا رجل ولا ركاب فهي نفل لله وللرسول ورواية الحلبي عن الانفال فقال ما
كان من الارضين باد اهلها وموثقة سماعة عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء كان يكون للملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال ومنها
البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وموثقة اسحق بن عمار المروية في تفسير القمي عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول
وما كان للملوك فهو للامام وما كان من الارض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله
من الانفال والمروي في تفسير العياشي عن داود بن فرقد وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف
عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلى اهلها وقطايع الملوك وفيه ايضا عن ابي بصير وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض ميتة لا رب
لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **الثاني** ما يختص به ملوك اهل الحرب من القطايع والصوافي الغير المعلوم كونها مغصوبة
من مسلم او مسالم غير منعرض وضابطه كل ما اصطفاه ملك الكفار لنفسه واختص به من الاراضي الخير المعبر عنها بالقطايع او من الاموال المنقولة المعبر
عنها بالصوافي في الاخبار المستفيضة المتقدمة كثير منها والمذكور في الاخبار الملوك فلا يشمل الحكام والولاة والامراء **الثالث** رؤس الجبال و
ما يليها وبطون الاودية السايلة والاجام وهي الاراضي المملوة من القصب وسائر الاشجار الملتفة المجتمعة والمراد منها ما يقال بالفارسية بيشه فان
كل ذلك من الانفال لعموم ما فيها من الاشجار والاحجار والنبات والسمك والكنز والماء ونحوها والمرجع في معرفة هذه الامور العرف فلا ما يقال له في
العرف جبلا او واديا واجمة ويدل على الثلثة مرسلة حماد ورواية داود المتقدمتين وعلى الثاني خاصة الحسنتان والموثقة الاولى وعلى الثالث صحيحة
ابي بصير السابقة الاولين مرفوعة احمد وبطون الاودية ورؤس الجبال والموات كلها هي له الى ان قال وما كان في القرى من ميراث من لا وارث له
فهو له خاصة وضعف بعض تلك الاخبار منجبر بالشهرة مع الانجبار ومقتضى اطلاقاتها اختصاص كل هذه الامور بالامام مطلقا كما صرح به الشيخان
وهو ظاهر الاكثر لما ذكر من الاطلاقات وقيدها الحلي بما لم يكن في ارض مسلم اي كان في اراضي المختصة بالامام من الموات والحياة المملوكة وما ل الى ذلك
بعض من تاخر عنه لضعف تلك المطلقات ورد بما مر من الانجبار مع ما يستلزم التقييد من التداخل **اقول** الظن ان المتنازعين في المقام غفلوا
عن حقيقة الحال وتحقيق المقال انه لم يثبت في الشريعة ان كل ما يتصرف فيه مسلم ويدعي ملكيته له به بل لا بد فيه من احتمال كون يده عليه باحد
الوجوه الموجبة للملكية شرعا فلو لم يحتمل عقلا او شرعا او عادة لا يحكم له بذلك اصلا الا ترى انه لو كان هناك جبال فيها وحوش وكان يصطاد فيها
احد من مدة طويلة لا يسمع دعواه لو منع غيره من الاصطياد مدعيا ان هذه الجبال مع ما فيها من الوحوش ملكي اصطيد فيه من القديم ولو كان بحر للاشخاص
فيها سفن يترددون فيه ويغوصون لا يسمع ادعائهم الملكية لعدم ثبوت اعتبار مثل ذلك اليد وعدم احتمال تحقق التصرف المملك اي الموجب للملكية
شرعا فيهما وعلى هذا فنقول انه ما يثبت ايجابه للتملك في الارضين ونحوها هو احياء ببناء او غرس او زرع او حفر او نحو ذلك ولا يحتمل هذه الوجوه
في رؤس الجبال من حيث هي نعم يمكن تصرف مسلم في موضع منها ببناء او غرس شجر او حفر وهو غير ما نحن فيه فالوجوه الثابت ايجابها للتملك هي
مما لا يمكن تحققها في الجبال ورؤسها من حيث هي فدعوى احد ان هذه الجبال برؤسها ملك لي ويدي عليها لاني انقل احجارها او احصد
نباتها ونحو ذلك مما لا يسمع اذ لا يمكن تحقق الاسباب الموجبة للتملك فيها نعم يمكن ذلك في بعض اجزائها وهو غير تملك رؤس الجبال
من حيث هي ولذا لو ادعى احد ملكية ارض ميتة لم يكن فيها بناء ولا قناة ولا زرع ابدا ويقر المدعي بذلك ولكن يقول انها في يدي لاني احتطب فيها او
احتشش وارعى فيها دوابي لا يسمع منه لان محض هذه التصرفات لا يوجب التملك ولذا جعل من مطاعن الثاني ما فعل من حماية الحمى وكذا الوادي فان
اسباب تملك المياه السايلة انما يتحقق بحفر قنوات او حيازة عين او عيون ونحوها وما كان منتهيا الى مثل ذلك لا يطلق عليه الوادي عرفا بل حقيقته
المياه العظيمة التي لا تنتهي الى عين او عيون او قنوة او نهر يحتمل ان يكون مستحدثا من شخص او اشخاص بقصد التملك وما يحتمل فيه ذلك لا يسمى واديا
الا مجازا وكذا الاجام والمراد بها كما مر ما يقال بالفارسية بيشه والوجوه المملكة للاشجار من الغرس او الابتياع او النمو في الملك انما هو امر لا يتحقق
عرفا في الاجام فالوجوه الموجبة للملكية غير محتملة في هذه الثلثة ولو فرض وجود نادر كواد صغير منته الى عيون محصورة في موضع معين او اجمة
صغيرة محتملة لان يكون مغروسة او ملكها في الاصل لواحد معين فهو اما لا يطلق عليه الوادي والاجمة الا مجازا او فرد نادر جدا لا ينصرف
اليه الاطلاقات اذا عرفت ذلك نقول ان الكلام ليس في جزء من الجبال تصرف فيه احد بقصد التملك ببناء او حفر او غرس او غيرها من الوجوه المثبتة
ملكيتها شرعا بل في الجبال من حيث هي هي ولا في نهر شق من واد او نهر عظيم منصرف فيه لاحد ينتهي الى مبادي كونها مستحدثة من شخص او اشخاص
بقصد التملك فانه ليس واديا عرفا وان اطلق عليه الوادي مجازا ولا في محل محصور فيه اشجار وقصبات ملتفة محتملة لكونها مغروسة او اصل تملكها
مملوكة لاشخاص فانه ليس اجمة عرفا وان اطلقت عليه مجازا لما عرفت من عدم كونها واديا او اجمة حقيقة ولو سلمناه فمثلها من الافراد الغير المتبادرة

يحكم

من الوكد

من الوادي والاجمة واما ما عدا ذلك فلا يملكه احد اذ لم يثبت من الشريعة وجه مملك لجميعه فيكون ملكا للامام بمقتضى الاطلاقات ولا يعارضها
يد المسلم ولا دعواه لعدم احتمال تحقق وجه مملك فيه عرفا فافهم **الرابع** المال المجهول مالكه كما مر في مسئلة الحلال المختلط بالحرام **الخامس** الاراضي
الميتة سواء لم يعلم سبق احيا وملك عليها ككثير من المفاوز والبوادي او علم احياؤها في زمان وطريان الموتان عليها وكونها من الانفال مما لا خلاف
فيه في القسم الاول والثاني اذا لم يكن له مالك معروف بل في التنقيح ولك ونيح وشرحه وغيرها الاجماع عليه ويدل عليه مرسلتا حماد واحمد وروايتا
داود وابي بصير المتقدمة المتضمنة للفظ الميتة والموات واسندوا الرابع بحسنتي البختري ومحمد وموثقات محمد وسماعة واسحق المتضمنة للفظة
الخربة ولا يخفى ان المتبادر منها هو القسم الاخير من الميتة وهو المسبوق بالاحياء والعمارة فهي تصلح ادلة لبعض افراد المط بل يحتمل شمولها لما لم يبلغ حد
الموات من هذا القسم ايض كما هو الظ من جمعها مع الميتة في المرسلة ثم مقتضى اطلاق اكثر تلك الاخبار وان كان كون القسم الثاني من الاراضي الميتة
والخربة من الانفال مط سواء لم يكن لها مالك معروف او كان وسواء ملكه المالك المعروف بالاحيا او بغيره من وجوه الانتقالات كما نقله في خيره عن بعض
الاصحاب ونسبه الى ظاهر الارشاد ايض الا ان اكثر الاصحاب خصوه بالاولين وجعلوا الثالث ملكا لمالكه المعروف ومنهم من خصه بالاول خاصة و
جعل الاخيرين لمالكه ومنه يعلم ان كون ما لا مالك له معروفا من الاراضي الميتة والخربة من الانفال مما لا خلاف فيه واستفاضت عليه الروايات
ايض واما ما له مالك معروف منها ففيه اقوال ثلثة **الاول** انها من الانفال مط كما مر **والثاني** انها ليس منها كذلك اختاره الشيخ والمحقق و
الثالث التفصيل بين ما ملكه مالكه بالاحيا فمن الانفال او بغيره كالشراء والارث ونحوهما فلمالكه نقل عن الفاضل في بعض فتاويه وعن كره و
قواه في لك واستقربه في الكف وان استشكل اخيرا فيما ملكه المالك بالبيع والشراء ايض دليل الاول وجوه الاول المطلقات المذكورة المصرحة بان
كل ارض ميتة او خربة باطلاقها للامام ولا يعارضها تقييد الميتة في بعضها بقوله لا رب لها او الخربة بقوله باد اهلها او جلى اذ لا منافاة بين مفهومها
وبين الاطلاق واما مفهومه فمفهوم وصف لا حجية له على ان القائلين بذلك القول يقولون اذا ماتت الارض لا يكون لها رب البتة فالوصف توضيحي
والتوصيف بالجلاء اعم من المعروفية بعده ايض ويمكن ارادة المربي والعامر من الرب بل هو مقتضى المعنى اللغوي وعلى هذا فيرجع الى ما ياتي من كونها
غير متروكة الثاني الاخبار المصرحة بان الارض كلها للامام كصحيحة الكابلي وفيها والارض كلها لنا وصحيحة عمر بن يزيد وفيها يا ابا سيار ان الارض كلها لنا
لنا خرج ما ثبت خروجه فيبقى الباقي الثالث المستفيضة المصرحة بان من احيى ارضا ميتة فهي له ففي صحيحة محمد ايما قوم احيوا شيئا من الارض و عمروها
فهم احق بها وهي لهم وفي صحيحة زرارة او حسنته من احيى مواتا فهي له وفي صحيحة الفضلاء السبعة او حسنتهم من احيى ارضا مواتا فهي له الى غير ذلك كصحيحة
السراد ورواية السكوني وصحيحة عمر بن يزيد وجه الاستدلال انها تدل على ان الاحيا يملك الموات وان كان لها مالك معروف ولا يكون ذلك الا
بكونها من الانفال للاجماع المركب والمعارضة بكون الاول ايض مصدا فلذلك ياتي جوابه الرابع خصوص صحيحة ابن وهب ايما رجل اتى خربة بائرة فاستخرجها
وكرى انهارها وعمرها فان عليه فيها الصدقة فان كانت ارضا لرجل قبله فغاب عنها وتركها واخربها ثم جاء بعد يطلبها فان الارض لله عز وجل ولمن
عمرها ودلالتها بضميمة الاجماع المركب المشار اليها واضحة جدا وجعل اللام للاختصاص دون الملكية خلاف الظ واورد عليها بان دلالتها متشابهة
اذ لو جعلنا اول الرواية مبنيا على ان تلك الارض كانت معمورة قبل الاحيا كما هو ظاهر لفظ الخربة والبائرة واضافة الانهار الى الارض فلا بد من حمل
بقية الحديث على ان الارض كانت غير معروفة المالك وقت الاحيا الثاني ثم ظهر مالكه بعد الاحيا فالرواية خارجة عن محل النزاع وان جعلنا اولها
مبنيا على كونها مواتا غير مسبوقة باحيا فلا بد ان يحمل اخرها على بيان حكم ما سبق اليها احيا قبل ذلك فلا بد ان يكون المراد منها ان الارض لله عز
وجل ولمن عمرها اولا وان جعل الاول والاخر مبنيا على مسبوقية الاحيا الثاني باحيا اخر فيبقى العطف والتعقيب بلا فايدة ويصير الكلام في غاية
الحزازة بل المناسب ح ان يقال وان كان له صاحب قبله وجاء يطلبها بكلمة ان الوصلية انتهى ولا يخفى ما فيه من الركاكة والسخافة اما اولا فلان اولها
مبني على الاحيا المسبوق قوله فلا بد من حمل بقية الحديث الخ قلنا وغلطنا او لم ذلك واي لا بدية فيه بل يبقى على ظاهره وتوهم كونه خلاف الاجماع ممنوع اذ
بمجرد نقل الاجماع في كره لا يثبت الاجماع الموجب لتاويل الرواية ولذا قال صاحب الكف بعدم ثبوت الاجماع المذكور مع ان الاجماع المنقول ايضا
مخصوص بصورة التملك بغير الاحيا فحمل اخر الرواية عليه ممكن وثانيا ان ما ذكره بقوله فيبقى العطف والتعقيب الخ فاسد جدا لان بالجزء الاول لم يثبت ان على المحيي
الثاني الصدقة ولازمه احقيته ولم يثبت حكمه اذا جاء طالب يدعيه وان احقيته هل هي بالملكية فعطف عليه قوله فان جاء لبيان هذه الفوائد وبالجملة دلالة
الصحيحة على المط في غاية الوضوح واستدل ايض بوجوه خطابية لا حجية فيها حجة الثاني ايض بوجوه الاول استصحاب الملك الاول ولا مزيل له وفيه ان جميع ما
مر له مزيل الثاني عموم من احيى ارضا ميتة فهي له ورد بان الاحيا الثاني ايض احيا بل هي ادل عليه لكونه عارضا وطاريا على الاحيا الاول والسبب المملك
الطاري اقوى واعترض عليه بان المتبادر من الروايات هو الاحيا الاولى وبين ذلك بما لا يرجع الى محصل عند المحقق ويرده منع التبادر جدا بل المتبادر
انه له ما دام محييا ولو قطع النظر عنه فيكون نسبته الى الاحيائين على السوا الا ترى انه اذا ورد من اشترى شيئا فهو له لا يتبادر منه الشراء الاولى الغير
المسبوق بشراء اخرى من البايع ولا يتوهم انه يحصل التعارض ح بين الاحيائين لاجل تلك العمومات لان ذلك توهم فاسد جدا لان الثابت من قوله من
احيى ميتا فهي له ليس الا سببية الاحيا للتملك وحصول التملك بعد موات اما استمراره وبقاؤه حتى بعد الموتان ايض فلا يثبت من الخبر اصلا بل هو امر ثابت
بالاستصحاب فقط وقد مر جوابه ولذا لا يحكم بكون ما اشتراه ملكا للمشتري الثاني ولو كان بايعه ملكه بالاشتراء ايض ولذا لا يحكم بكون الموضع الملا في لكتا

في بيان حد الموات وانها ما هي

مثل النجس بعد غسله مرة بما دل على تنجسه بل بالاستصحاب وهذا ظاهر جدا الثالث قوله صلى الله عليه وآله من احيى ارضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق وفسره بان
المراد بان يأتي الرجل الارض الميتة لغيره فيغرس فيها وفيه ان التفسير يحكى عن هشام ابن عروة والسيد في المجازات النبوية ومجرد قولهما ليس بحجة في التفاسير مع ان
حمل الرواية غير ثابتة والجاير لها في صورة تملك الاول بالاحياء مفقود الرابع صحيحة سليمان بن خالد عن الرجل يأتي الارض الخربة فيستخرجها ويجري انهارها
ويعمرها ويزرعها ماذا عليه قال عليه السلام الصدقة قلت فان كان يعرف صاحبها قال فليرد عليه حقه وقريبة منها مرويته عن الحلبي عنه عليه السلام في البحار وفيه اولا ان
المدلول برد الحق وفيه اجمال لاحتمال كونه الارض والطسق والاعيان التي فيها او غير ذلك مما لم نعلمه وكفاية التفاوت بينها وبين الموات المطلق كما اذا كان
بعض انهارها او ابارها باقيا ولا يبعد ان يكون هذا هو الاظهر وغير ذلك ولا يلزم تخصيص بمجمل اذ لا يخصص ذلك العمومات الا بعد تيقن ان المراد منه نفس
الرقبة والقول بان اطلاق الاعم يقتضي جميع الافراد سخيف جدا لانه فرع ثبوت كون الارض ايضا حقا للاول مع ان اصل الاقتضاء ثم وتارة لفظ مقتضى
الصاحب انه مالك بالفعل لان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ سخيف لانه وقع في كلام الراوي ولا حجية فيه وليس فيه تقرير حجة اذ غايته تجوز من الراوي و
بان ذلك يستلزم حمل الرواية على غير صورة انتقال الملك الى المالك الاول بالبيع ونحوه مع انه غالب افراد المحيا وحملها على المعنيين يوجب استعمال اللفظ
في المعنيين المتباينين في اطلاق واحد سخيف بكثير لمنع الاستلزام اولا بل يبقى على ظاهره من الاطلاق ومنع لزوم استعمال اللفظ في المعنيين ثانيا وانما
هو استعمال المشترك المعنوي في القدر المشترك وفيه ثانيا انه لو سلم عدم الاجمال فهي اعم مطلقا من صحيحة ابن وهب لاختصاصها بما تركها مالكها الاول
واخربها وهذه اعم منه ومما اذا لم يتركها وكان في صدد احيائها بل مشتغلا بتهيئة اسبابه سلمنا فيكون معارضة لهذه الصحيحة فيتساقطان ويرجع الى
المطلقات والعمومات المتقدمة الا انه يمكن ان يقال ان هذه الصحيحة ظاهرة في ان المحيي الثاني كان يعرف صاحبها حال الاحياء والصحيحة الاولى وغيرها اعم
من ذلك فليخص بها لو هو كان حسنا لولا الاجمال المذكور ودليل الثالث الاجماع المنقول المتقدم ذكره على عدم تملك الثاني اذا ملك الاول بغير الاحياء وصرح
بعدم الخلاف فيه بعض وايضا الجمع بين الاخبار المتقدمة بحمل صحيحة سليمان على ما اذا ملكها الاول بغير الاحياء وما تقدم عليها على ما اذا ملكها بالاحياء
بشهادة صحيحة الكابلي وفيها ومن احيى من المسلمين ارضا فليعمرها وليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتي وله ما اكل منها فان تركها او اخربها فاخذها
رجل من المسلمين من بعده فعمرها واحياها فهو احق بها من الذي تركها فليؤد خراجها الى الامام من اهل بيتي وله ما اكل حتى يظهر القائم من
اهل بيتي عليه السلام بالسيف الحديث وردها بان الظاهر منها حكم زمان الحضور كما يدل عليه اعطاء الخراج وبانها لا تدل الا على الاحقية والاولوية وهي
اعم من الملكية مردود بان قوله حتى يظهر القائم صريح في ارادة العموم لزمان الغيبة ايضا ويخصص اداء الخراج بزمان الحضور بالدليل لا يستلزم
الباقي ايضا والاحقية وان كان اعم من الملك لكن المطلق ثبت منه كما لا يخفى ولا يخفى ان تلك الصحيحة وان اختصت بما اذا كان المالك ملكها بالاحياء الا
انها لا تدل على نفي الحكم الثابت بادلة القول الاول في غير موردها نعم لو كان دليل الثاني دالا على مطلوبه لصلحت هذه الصحيحة للجمع لكونها اخص
منها ولكن قد عرفت عدم تماميتها والاجماع المنقول ليس بحجة وقد صرح في الكفاية بعدم ثبوته ايضا الا ان معه مضافا الى عدم العثور على مصرح بخصوصه
بالملكية مع تملك المالك الاول بغير الاحياء الفتوى بها خلاف الاحتياط ومنه يظهر ان اقوى الاقوال بحسب الدليل هو الاول والاحتياط في مثل
الثالث فيما لم يعارضه احتياط اخر وكيف كان يجب تقييدهما بقيد الخراب وهو كون الملك مما تركها المالك الاول المعروف لمفهوم الشرط في صحيحتي ابن
وهب والكابلي المؤيدتين برواية يونس فمن عطل ارضا ثلث سنين متوالية لغير سبب او علة اخرجت من يده وبتقييد الميتة والارض في بعض ما تقدم من
الاخبار بكونها لا رب لها اي كانت متروكة لا مربي لها ولا عامر بل يدل على الترك والتعطيل الاجماع فان الظاهر عدم جواز التصرف في ارض لها مالك معروف
لم يتركها ويريد احياءها وعمارتها بمحل اجماع العلماء بل الضرورة بل وكذلك لو لم يعلم انها تركها ام هو بصدد احيائها وعلى هذا فكل ارض ميتة لم يعلم سبق
احياء عليها فهي ملك لمحييها مطلقا وكذا ما علم ولم يعرف مالكها الاول او عرف وملكها بالاحياء خاصة على الاحوط ومطلقا على الاظهر بشرط ان ترك
الارض وعطلها فروع أ قالوا المرجع في معرفة الموات الى العرف وعرفوها بانها لا ينتفع منه لعطلته وحصول موانع الانتفاع منه بحيث يتعذر
الانتفاع منه بدون عمل فيه وقد يشكل في بعض الاراضي فصدق الموات عليه عرفا وعدمه الا انه لعدم انحصار العنوان في الموات بل علق الحكم بعينه للارض
الخربة عرفا الظاهر والجلي وهي كل ارض معطلة غير ممكن الانتفاع منها بالفعل لخرابها وبوارها وتوقفه على عمارتها واصلاحها ب ليس المراد بترك
المالك الارض اعراضه عنها واخراجها عن ملكه لانه ليس معنى عرفيا للترك ولا لغويا بل المراد منه تعطيل اصلاحها وترك عمارتها وابقائها على خرابها
وعدم الاهتمام والالتفات الى مرمتها وعدم عزمه على احيائها سواء كان لعدم حاجته اليها او عدم تمكنه من احيائها واما لو كان مهتما باحيائها عازما
عليه مريدا له فلا يكون متروكة وان توقف الاشتغال به على جمع الات متوقعة الحصول او انتظار وقت صالح له او حصول مال متوقع له ولو كان
لاحد ارض خربة ولم يعلمها كان يكون موروثة وهو غير عالم بها فلا يصدق الترك بل اللازم اعتبار الترك وهل الظاهر انه يشترط في صدق
الترك عرفا امران اخران احدهما ان لا يعزم على بيعها او صلحها او نقص وقفها الاحياء الجميع الا لعدم قصده بذلك وعدم توقع من يشتريها او يقبلها توقعا
مظنون الحصول وثانيهما ان يمضي على ذلك زمان يعتد به بحيث يصدق معه الترك عرفا من سنين متعددة ولا اقل من ثلث سنين ولا يبعد ان يكون
نظره الى ذلك في رواية يونس المتقدمة ج القائلون ببقاء الملك على ملك [illegible] الاول في الاخيرين واحدهما بين قائل بجواز الاحياء واحقية
المحيي الثاني في التصرف وعليه طسقها للاول وقائل بعدم الاحقية ايضا فلا يجوز له الاحياء والظاهر عدم دليل يعتد به على الاول فان جاز للثاني الاحيا

فبتر

وثبتا حقيته فذا اطبق عليه والا فلا يجوز اصل التصرف فالمناط في التملك بالاحيا وغيره الى الفرق بينهما تملك من وقع الموتان في حال تملكه
فلو تملك احد ارضا بالاحيا ومات حال تملكه لا ينتقل الى ورثته اذ بالموتان خرجت من ملكه وصارت من الانفال فليس للورثة دعوى انها
منتقلة اليهم بالارث هـ ولو لم يعلم ان تملكه هل بالاحيا او بغيره ولم يمكن تحقق الحال فحكمه حكم التملك بالاحيا للعمومات والاطلاقات المتقدمة
خرج منها ما تحقق فيه الاجماع لو ثبت وهو ما علم تملكه بغير الاحيا فيبقى الباقي مضافا الى اصالة تاخر الحادث في كثير من الصور ولو كانت
الارض موقوفة وطرئها الموتان او الخراب يصير من الانفال مط اى من غير تفرقة بين الوقف العام او الخاص ولا بين معلوم الجهة ومجهولها
ولا بين تملك الواقف بالاحيا او بغيره للعمومات والاطلاقات الخالية عن المعارض اذ ليس الا صحيحة سليمان المتضمنة للفظ صاحبها والمتبادر منها
الشخص المعين وجهة الملكية لا غير ذلك او الاجماع وتحققه في المقام غير معلوم بل مفقود او استصحاب الوقفية وهو بما مر زال او عموما الوقف
وشمولها فرع تسليم الوقفية وهي عين النزاع نعم يشترط في دخولها في الانفال وعدمه اعتبار الترك وعدمه للاجماع فان الظ عدم التفرقة جدا
بين الموقوف والمملوك فيما يدخل به في الانفال بل يمكن الاستدلال عليه بمفهوم صحيحة ابن وهب ايض فان اللام في قوله لرجل يمكن ان يكون
الثابت للموقوف عليه الخاص او المتولى العام الان بمجرد احتمال ذلك مع احتمال الملكية غير كاف في الاستدلال نعم يمكن الاستدلال باطلاق
قوله فمن احيى في صحيحة الكابلي فانه شامل لمن احياها وتقبلها ايض فهو دليل على اعتبار الترك وعدمه هنا مع الاجماع عن القطعيين والمناط في الترك
في الوقف الخاص متوليه الخاص ان كان والا فالحاكم مع وجوده في تلك النواحي وعدول المسلمين مع عدمه ولا يكفي مشاهدة كون الارض بائرة
لا عامل لها وعدم اهتمام المتولي الخاص او العام في احيائها لجواز عدم علم المتولي بالكيفية وكذا الموقوف عليه بل اللازم الفحص واعلام المتولي
العام او الخاص او الموقوف عليه فان قصدوا الاحيا ونهضوا له ولو بعد حين متوقع فيه تهيأ عرفا فهو والا فيحييها من اراد ويصير هو احق بها
وملكا له ولو ترك المالك بالاحيا او بغيره ايض على الاظهر ارضا مدة وعطلها ولم يهتم باحيائها او لم يكن في فطرة ثم اراد الاحيا فهل يجوز لغيره
السبق عليه قبل شروعه في العمل ولو سبق عليه فهل له ردعه ومنعه وكذا لو عطلها وتركها مالكها ومات المالك واراد الوارث احياءها او
سبق عليهم محيي اخر فهل لهم منعه واخذهم الارض منه ام لا الظ الثاني لدخولها بالترك في الانفال فلا يعود الى الملكية بلا موجب وللاستصحاب
جواز احيا كل احد لها قبل ارادة الاحياء ح ولو ماتت ارض الصغير او انتقلت اليه ملك خراب يريد مالكه عمارته فمات وانتقل الى صغيره فهل
يعتبر الترك والتعطيل وعدمهما من وليه المعين او الحسبي اولا بل ينتظر الى كبر الصغير واعتبارهما بالنسبة اليه والاحوط الثاني والله العالم ط
قد عرفنا ناطة الحكم في بعض الاقسام على الاحتياط او الفتوى على عدم معروفية المالك والظاهر ان المراد منه ليس عدم معروفيته عند احد من
الناس اذ حصول العلم بمثل ذلك غير ممكن ولا عدم معروفيته عند المحيي او شخص معين مطلقا اذ ليس ارض الا وما لكها غير معروف عند بعض الناس
بل المراد ان كونه غير معروف عند المحيي ويكون بحيث لا يحصل معرفته بعد التفحص عنه وهي بلد الارض وحواليه فلا يدخل في الانفال بدون
ذلك التفحص ومعه يكون من الانفال اذ لا يثبت من الاجماع ولا صحيحة سليمان الذين هما الباعث لمعروفية المالك ازيد من ذلك ى لو تحص
احيى ثم بان لها مالك اخر لم يكن له حق لانه لم يثبت من ادلة عدم اعتبار معروفية المالك وخروج معروف المالك عن العمومات ما يشمل ذلك ايض يا
قد تلخص مما ذكرنا ان الاراضي الخربة يملك بالاحيا ان لم يكن لها مالك معروف بعد الفحص المذكور مطلقا وان كان لها مالك معروف يملك ايض به
بعد تعطيل المالك اياها وتركها خربة كذلك وان كان الاحوط في صورة العلم بتملكه بغير الاحياء تحصيل الاذن منه يب لو كانت هناك
ارض خربة لها مالك معروف ولم يعلم انه عطلها اولا واراد احد احياءها يستاذن المالك فان اذن فهو والا فيامره باحيائها فان احياها
او نهض بصدده فلا يجوز لغيره احياؤها وان علقه على امر متوقع له منتظر ولم يعلم من الخارج ان غرضه التعطيل وان لم ينهض او علقه على امر غير متوقع
في حقه او علم انه ليس بصدده وغرضه التعطيل يحييها من يريد والاولى كما قيل الاستيذان من الحاكم السادس من الانفال كل ارض باد اهلها او
لا رب لها من غير تقييد بالخربة او الميتة كما ورد في بعض الروايات المتقدمة وانما لم يذكروها على حدة لان معمورها داخل في مجهول المالك و
خرابها في الخربة السابع ما يصطفيه من غنيمة اهل الحرب بمعنى ان له ان يصطفي منها قبل القسمة ما يريد من فرس او ثوب وجارية او نحو
ذلك بالاجماع كما في المن وغيره وعليه استفاضت الروايات الثامن الغنيمة المحوزة في قتال بغير اذن الامام وكونها من الانفال على الحق الموافق
للشيخين والسيد والحلي والمحقق في يع والفاضل في جملة من كتبه والشهيدين بل للشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كتب الجماعة وفي ضه انه لا
قائل بخلافها وعن ف والسرائر دعوى الاجماع عليه صريحا وفي التنقيح ظاهرا المرسلة الوارق اذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها
للامام واذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس وضعفها لو كان منجبر بما ذكر واستدل له في بق بحسنة ابن وهب السرية يبعثها الامام
فيصيبون غنائم كيف يقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام عليهم اخرج منها الخمس لله تع وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكن قاتلوا
عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعل حيث احب ولا يخفى انها يدل فيما اذا كانت الغنيمة بغير قتال وهي غير محل الكلام وباقي حكمه في كتاب
الجهاد ان شاء الله مع ما في الرواية من الوهن من جهة قوله ثلثة [illegible] واستجود في ك كونها كالغنيمة المأخوذة باذن الامام وقواه في المن وتردد في فع
لاطلاق الاية الكريمة وصحيحة الحلبي في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسها ويطيب له وقوله في صحيحة

علي بن مهزيار الطويلة في تعداد ما يجب فيه الخمس ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله والاية لاطلاقها يقيد بالمرسلة بما اذا كان الغزو باذن الامام كما هو المتبادر من حال المخاطبين المشافهين بها ولاجل ذلك يحصل الضعف في اطلاقها ايض وكذلك الصحيحان لاطلاقهما بالنسبة الى حصول الغنيمة بالغزو وغيره مع ان الاولى محتملة لكونها من باب التحليل حيث ان الرجل من الشيعة ثم انه لا فرق في ذلك بين ما اذا كان الامام حاضرا او غايبا كما صرح به في صه لاطلاق المرسلة ولا فيما اذا كان الغزو للدعاء الى الاسلام او الملك والسلطنة في دار الحرب ودار الاسلام لما ذكر نعم لو كان فيما اذا كان يخاف من الكفار على بيضة الاسلام يكون الغنيمة كما اذا كان الغزو باذنه للاذن العام ح وتمام الكلام فيه ياتي في كتاب الجهاد **التاسع** ميراث من لا وارث له وياتي تحقيقه في بحث الميراث **العاشر** المعادن وهي من الانفال على الاظهر وفاقا لجماعة من اعيان القدماء كالكليني والقمي والشيخين و القاضي والديلمي والفاضل في خمس التحرير واختاره صاحب يق وهو مذهب ابن ابي عمير المروي في تفسير القمي والعياشي المتقدمين ورواية جابر المروية في خلق الله تعالى ادم واقطعه الدنيا قطيعة فما كان لادم فلرسول الله ص وما كان لرسول الله فهو للائمة من ال محمد ص ورواية محمد بن ريان ان الدنيا وما عليها لرسول الله ص ومرسلة احمد بن محمد بن عبد الله الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا الحديث دلت على ان الدنيا وما فيها ومنه المعادن للامام خرج منها ما خرج فيبقى الباقي وبعد دلالة تلك الاخبار الكثيرة التي اكثرها مذكور في الكافي وعمل قدماء الطائفة عليها لا يضر ضعف سندها ولا ضعف دلالة الاولى من جهة اختلاف النسخ بتبديل لفظة منها في بعضها بفيها فلا يدل الا على المعادن التي في ارضه كما هو مذهب جمهور المتاخرين بل وكذلك على نسخة منها لاحتمال رجوع الضمير الى الارض لا الانفال سيما مع قرب المرجع وايجاب الرجوع الى الانفال استيناف الواو مع ان الاصل فيها العطف سيما مع كونه مغنيا عن قوله منها ولا ينافي كون المعادن من الانفال ما دل على وجوب الخمس فيها حيث انه لا معنى لوجوبه في ماله على الغير لجواز ان يكون الحكم في المعادن ان من اخرجه باذنه يكون خمسه له والباقي له كما صرح به الكليني والديلمي ومعنى كونه ص مالكا للجميع ان له التصرف في المجموع بالاذن والمنع فمعنى اخبار وجوب الخمس ان من اخرجها على الوجه الشرعي كان عليه الخمس وهو انما يكون مع اذنه ع **الحادي عشر** البحار وهي على الاظهر من الانفال وفاقا لصريح الكليني وظاهر ابن ابي عمير والمحكي عن المفيد بل الديلمي للعمومات المتقدمة وحسنة البختري ان جبرئيل كرى برجله خمسة انهار ولسان الماء يتبعه الفرات ودجلة ونيل مصر ومهران ونهر بلخ فما سقت او سقي منها فللامام والبحر المطيف بالدنيا ويؤيده بل يدل عليه ايض عمر بن يزيد وفيها اني كنت وليت البحرين الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف درهم الى ان قال فقال ع او ما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا فقلت له وانا احمل اليك المال كله فقال يا ابا سيار قد طيبناه لك واحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل ذلك لهم حتى يقوم قائمنا الحديث وجه الدلالة ان المال الحاصل للسائل وسؤاله كان عن الغوص ومنه يفهم ان مراده ع من الارض وما اخرج منها ما يشمل ارض البحار ايض **المسئلة الثانية** ليس علينا بيان حكم الانفال في حال حضور الامام فانه المرجع في جميع الاحكام واما في زمان الغيبة فالمش بين اصحابنا كما في ضه اباحتها للشيعة ومنهم من ذكر اباحة بعضها كالمناكح والمساكن والمتاجر وعن الحلبي والاسكافي عدم اباحة شيء منها **اقول** قد مر حكم الرابع منها وهو المال المجهول مالكه واما الثالث والخامس فياتي حكمها مشروحا في بحث احياء الموات وقد ذكرنا ههنا بعض ما يتعلق بهما ايض واما السادس فهو كما عرفت غير خارج من الثلثة المذكورة وياتي حكم التاسع ايض في كتاب المواريث بقيت ستة اخرى والاصل فيها اباحتها للشيعة وتحليلها بعد ادلة ما فيه لقوله ع في رواية يونس بن ظبيان والمعلى وما كان لنا فهو لشيعتنا وفي رواية البصري المتقدمة اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا وفي صحيحة الفضلاء الاوان من شيعتنا واباؤهم في ذلك من حل وفي رواية ابن حمزة ما خلا شيعتنا ورواية سالم الخالية جميعا عن معارضة ما يعارض هذه الاخبار في امر الخمس والله العالم بحقايق احكامه قد تم كتاب الخمس من مستند الشيعة في احكام الشريعة في ضحى يوم السبت الثامن

كتاب الصوم

ويلحقه الاعتكاف وفيه اربعة مقاصد **المقصد الاول** في بيان ماهيته وما يتحقق به وهو في اللغة الامساك بقول مطلق كما صرح به جماعة او امساك الانسان او كل حيوان عن الطعام كما قيل وشرعا الامساك بالنية والقصد عن تناول اشياء مخصوصة عمدا في وقت مخصوص من شخص خاص اي من يصح الصوم عنه فلا بد لنا من كشف ماهيته الشرعية من شرح امور خمسة في فصول خمسة **الفصل الاول** في النية ولا خلاف في اعتبارها ولا ريب في وجوبها وبطلان الصوم بتركها عمدا او سهوا اذ لا عمل الا بنية ولا فائدة بعد ذلك في الكلام في كونها شرطا او شطرا ركنا وههنا مسائل **المسئلة الاولى** يعتبر في النية القصد الى الفعل مع القربة واعتبارهما فيها قطعي اجماعي كما مر في بحث الوضوء ولا يعتبر غيرهما مما اعتبره بعضهم كنية الوجه والاداء والقضاء وغير ذلك نعم نعم يعتبر قصد المعين و المميز حيث يمكن ايقاع الفعل على وجوه متعددة شرعا ولم يتداخل الوجوه كالنذر المطلق والنافلة والاجارة والقضاء اذا اجتمعت كلا او بعضا اجماعا محققا ومحكيا عن ظاهر المع والمن والتنقيح وصريح التحرير وقد مر وجهه مستوفى واما لو لم يمكن الايقاع كذلك شرعا او كان ولكن امكن تداخل الوجوه لم يعتبر ذلك ايض وتفصيل الكلام في ذلك المقام ان المكلف اما يكون بحيث يمكن له ايقاع الصوم على وجوه عديدة شرعا بان يكون عليه صيام متعددة وجوبا او ندبا او وجوبا وندبا ويكون الوقت صالحا لجميعها ولا يتداخل تلك الوجوه اي لا يكفي الواحد للجميع او ليس كذلك والاولى ما ذكرنا من اعتبار قصد المعين والمميز فيه اي في نوعه لا في اصنافه او افراده اذا لم يختلف اثارها فلو نذر صوم

في بيان ان الانفال في زمن الغيبة مباح للشيعة

الخمس

كتاب الصوم في بيان ماهية الصوم واقسامه واحكامه

يوم ثم نذر ثم يوم اخر لايلزم تعيين النذر الاول او الثاني اذا لم يختلف النذران من حيث الاثر وكذا قضاء اليوم الاول او الثاني او نحو ذلك والثاني على قسمين لانه اما يمكن له ايقاع الصوم على وجوه متعددة او يمكن ولكن يمكن تداخل تلك الوجوه والقسم الاول على نوعين لان عدم الامكان اما لاجل عدم صلاحية الوقت لغير صوم واحد او لاجل عدم اشتغال الذمة وجوبا او ندبا بغير واحد والنوع الاول على ثلاثة اصناف صوم شهر رمضان والنذر المعين وغيرهما كالاجارة المعينة والقضاء المضيق والجميع خمسة مواضع لابد من البحث عن كل منها على حدة **فالموضع الاول** صوم شهر رمضان المشهور عدم اشتراط تعيين السبب فيه وهو كونه صوم رمضان وكفاية قصد الصوم مع القربة بل عن المعتبر والتنقيح وظاهر المنتهى وكره والمدارك والاجماع عليه للاصل وعدم دليل على اشتراط التعيين في مثل المقام فانه لم يثبت الا وجوب صوم هذا الشهر وقد تحقق ويلوح الى ذلك قوله ع في رواية الزهري لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه وان زدنا عليه نقول بشرط ان لا يكون الصوم صوما اخر وهو ايضا متحقق لاستحالة وقوع صوم اخر فيه ولان اعتباره انما كان لدفع اشتراك الفعل حتى يطابق احد الامرين معينا ويتحقق التميز ولا اشتراك هنا فيكون الوقت كالمميز الخارجي الموجب لانطباق الفعل على واحد معين وفي خيره حكاية الخلاف عن نادر فاعتبر تعيين السبب لتوقف الامتثال على الاتيان بالفعل المامور به من جهة انه مامور به للسبب الذي امر به وفيه منع التوقف على الجزء الاخير هذا والتحقيق ان يقال ان على ما هو التحقيق في امر النية من انها هي مجرد الداعي المخطور بالبال وكون شهر رمضان معروفا ووجوب صومه ضروريا لا يمكن فرض المسئلة الا بعيدا لخلاف على الله تعالى وعدم قصد صوم رمضان او بالذهول والغفلة عن الشهر او عن وجوب صومه والاول لا يمكن القول بصحته لانتفاء قصد التقرب معه قطعا والثاني على قسمين لانه اما يكون مع الالتفات والشعور الى صوم غير رمضان وينوي ذلك الغير او يكون مع الذهول عنه ايضا والاول غير مفروض المسئلة الاتية المتضمنة لحكم من نوى صوم رمضان فيه فبقي الثاني ولا شك انه فرض غير محقق الوقوع او نادر جدا ومع ذلك فهو على قسمين لان الغفلة والذهول انما يكون عن وجوب مطلق الصوم ايضا او يكون عن مجرد الشهر او وجوب صومه بخصوصه فعلى الاول ايضا لا معنى لصحة الصوم لان الصحة موافقة المامور به ولا امر بصوم رمضان لامتناع تكليف الغافل ولا بصوم لذهوله عنه بل قصد التقرب ح ايضا متصور غالبا ولكن لا يترتب عليه فائدة بعد انتفاء التكليف نعم يظهر الفائدة ح في القضاء وتحقيقه ايضا مشكل من حيث ان القضاء بامر جديد وشمول اوامر القضاء لمثل ذلك الشخص الاتي بالصوم غير معلوم ومن حيث ان صومه لعدم موافقته لامر لا يتصف بالصحة فيكون كغير الصائم فيشمله ادلة القضاء وعلى الثاني يكون صومه صحيحا ولا يضر قصد عدم التعيين لما ذكر اولا وشعوره لاصل وجوب الصوم يكفي للتكليف في الصحة ولو كان ذاهلا عن خصوصية الشهر هذا كله اذا لم يكن عدم تعيين السبب للجهل برؤية الهلال واما معه فهو مسئلة اخرى ياتي بيانها **والموضع الثاني** النذر المعين الاقوى فيه ايضا عدم اشتراط السبب وفاقا للجمل السيد والحلي والحق وعد وكره وس وشا والتبصرة وضه ولك للمدارك بعينه من عدم الاشتراك والاصل فان بالنذر في يوم لم يثبت الا وجوب صوم هذا اليوم واما وجوب صومه بقصد انه منذور فلا وخلافا للجمل الشيخ وخلافه ومبسوطه وبع وفع ولف وس واللمعة وغيرها لان الاصل وجوب تعيين المنوي وان لم يكن على المكلف غيره اذا احتمل الزمان لغيره ولو بالنسبة الى غيره من المكلفين والافعال انما يقع على الوجوه المقصودة خولف في شهر رمضان بالاجماع فيبقى الباقي ولصلاحية الزمان بحسب الاصل له ولغيره فلا يتحد التعيين بالغرض ورد الاول بمنع الاصل مع ان الوجه في ترك العمل به في شهر رمضان ليس الاجماع فقط بل عدم امكان وقوع غيره شرعا وحيث انه موجب لانطباق العقل على الامر به وهو ثابت فيما نحن فيه ايضا فان قيل على التحقيق في امر النية لا ينفك قصد السبب الا مع السهو والذهول عن النذر او اليوم ومع احدهما لابد من قصد سبب اخر ليتحقق قصد القربة ح فيبطل الصوم لانه لا يمكن انطباقه على المنذور لقصد غيره ولا على الغير لعدم صلاحية الزمان قلنا مضافا الى ان عدم صلاحية الزمان لغيره مختص بما لا يتداخل معه ان الانطباق بالقصد انما هو اذا لم يكن مرجح اخر للانطباق بغير المقصود والا فينطبق عليه بيان ذلك انه اذا تعلق امران بصومين غير متداخلين مثلا واتى المكلف بصوم من غير تعيين بالقصد ولا مميز خارجي نقول انه لا يوافق الامران لعدم التداخل ولا واحدا غير معين لعدم معقولية البراءة عن واحد غير معين من الامرين المختلفين اثارا وتوابع ولا واحدا معينا لبطلان الترجيح بلا مرجح فيبطل العمل واما مع وجود مرجح كعدم صلاحية الوقت الا لواحد فينطبق عليه قطعا فيكون صحيحا على ان المامور به في يوم النذر وقد تحقق فيحصل الانطباق قطعا وقصد الزايد المغير الممكن التحقق غير موثر نعم لو كان المامور به الصوم المنذور بحيث يكون القيد جزءا له او في قيد لجاء الاشكال وهو م فان قيل الانطباق فيه عليه انما يكون لو لم يعارضه قصد الاخر قلنا القصد انما يفيد في الانطباق مع الامكان واما بدونه فلا يفيد بل يتحقق قصد الزايد لغوا غير موثر في صحته ولا بطلان فان قيل لا شك ان الامتثال موقوف على القصد فاذا لم يقصد المكلف اطاعة ذلك الامر بل قصد اطاعة امر اخر غير ممكن التحقق في ذلك اليوم لم يتحقق امتثال اما الامر الاول فلعدم قصد امتثاله واما الثاني فلاستحالة وقوعه اذا لم يتداخل مع الصوم المنذور قلنا الامتثال يتوقف على قصد امتثال مطلق الامر الحاصل بقصد القربة ولا يتوقف على قصد امتثال كل امر بخصوصه فانه اذا امر المولى عبده باعطاء درهم لزيد ودرهم لعمرو وهو اعطاء زيد درهما بقصد اطاعة المولى ولكن يظن انه عمرو يمتثل امر الاعطاء لزيد قطعا ولا يكلف اعطاء الدرهم لزيد ثانيا قطعا ثم التفصيل والتحقيق في هذا الموضع ايضا يعلم مما سبق في الموضع الاول **الموضع الثالث** غير المذكورين مما يتعين وقته ولا يصلح الزمان لغيره كالاجارة المعينة والقضاء المضيق والحق فيه اشتراط تعيين السبب كما

في بيان كفاية قصد صوم شهر رمضان في صومه مع القربة وعدم احتياجه الى تعيين السبب

قصد،

في بيان ان الصوم المعين لا يحتاج الى تعيين السبب

ليس الا الصوم الواقع

عن الشيخ وابن حمزة والفاضلين وغيرهم من المحققين بل الواجد فيه خلافا فيبطل الصوم لو لم يعين السبب فضلا لو صام ذاهلا عن كونه بالنيابة او للقضاء
مثلا او عن نية غير هذا الصوم ايضا واما معها فهو مسئلة اخرى تأتي وانما قلنا انه يبطل الصوم لعدم كون غير هذا الصوم المعين ومقصودا له لوجهه لاتصاف
العقل بالامر بالغير واما له عدم تحقق هذا المعين واستصحاب الاشتغال به والفرق بين ذلك وبين المذكورين ان الثابت شرعا فيهما ليس الا وجوب
الاتيان بالصوم وكونه في اليوم المعين اي ظرفيته له وقد تحقق الامران والاصل عدم الاشتغال بغيره بخلاف ذلك فان المستاجر لم يرد من الاجير
صوم الايام المعينة مطلقا ولم يستاجره للصوم مطلقا ولو كان كذلك لقلنا بعدم اشتراط تعيين السبب بل استاجره للصوم عن شخص معين فالثابت شرعا امور
ثلثة الصوم والنيابة عن الغير وكونه في ايام معينة ولا يحصل الثاني الا بالقصد فيكون شرطا وكذا القضاء المضيق فانه لا دليل شرعيا على وجوب الصوم
بالاطلاق في ايام يضيق القضاء حتى يبرء الذمة بالاتيان به ويجري الاصل في الزايد بل الثابت شرعا هو وجوب الصوم قضاء فيها ووقع امر
الشارع بالقضاء بمثل قوله اقض او تقضي او صم قضاء ولا يعلم صيرورته قضاء الا بالقصد فان قيل كما ان اليوم المعين في شهر رمضان والنذر المعين
ظرف للصوم كذلك القضاء والنيابة وصف له فما الفرق في لزوم تعيين ذلك في النية دونه قلنا ان الفرق ان المطلوب حصول ذلك الظرف والوصف
والاول حاصل في الخارج من غير احتياج الى النية بخلاف الثاني فانه لا يتحقق له الا بالقصد وعلى هذا فلك ان تجعل مناط ما يجب تعيينه بالقصد
ما لا يجب قيد للمامور به الذي لا وجود له الا بالقصد وما له وجود في نفسه فيما كان من الاول يجب قصده وما كان من الثاني لا يجب ومما ذكرنا
علم المناط والضابط فيما يعتبر فيه قصد التعيين وما لا يعتبر فيه **الموضع الرابع** ما يتعلق بذمة المكلف غير صوم واحد من واجب وندب
لا يعتبر فيه ايضا نية التعيين وقصد السبب الا اذا كان السبب قيدا للمامور به وجزء له ولم يتعين الا بالقصد كما مر في الموضع السابق **الموضع
الخامس** ما تعددت وجوه الصوم ولكن امكن تداخلها ولا يعتبر فيه التعيين بل يكفي قصد الصوم مطلقا عن الجميع لما اثبتنا من اصالة التداخل الا اذا
بل يكفي قصد واحد معين عن الجميع ايضا لما اثبتنا في موضعه من التداخل القهري فيما يمكن فيه التداخل واصالة عدم اشتراط التعيين الا فيما كان
احد المتداخلين او كلاهما مما كان قصد السبب جزء المامور به فيه فيجب قصده وعلى هذا فلو نذر صوم ايام البيض من كل شهر وصوم يوم قدوم مسافر
واتفق قدومه في احد ايام البيض يكفي صوم واحد للامرين لاصالة التداخل ولا يشترط قصد التعيين للاصل فان الثابت ليس الا وجوب الصوم
في هذا اليوم وقد تحقق غاية الامر انه يكون لوجوبه سببان وذلك لا يقتضي التعدد ولا قصد السبب وكذا لو نذر صوم يوم قدوم مسافره وقدم احد
ايام البيض فيكفي صوم لواجبه ومستحبه وهكذا في اجتماع المندوبين **فرعان ا** عن الشهيد في ان الحاق الندب المعين كايام البيض بشهر رمضان
في عدم افتقاره الى التعيين التعين هناك باصل الشرع بل عنه في بعض تحقيقاته الحاق مطلق المندوب به لتعينه شرعا في جميع الايام الا ما
استثني واستحسنه جماعة كما قيل وينظر فيه الثاني **اقول** التعيين باصل الشرع انما يفيد في التعيين لو امتنع وقوع غيره فيه وذلك مختص بالواجب
واما المندوب فليس كذلك فان ايام البيض لم يتعين للصوم المندوب فيها وكذلك مطلق الايام لمطلق المندوب لجواز وقوع غيرهما فيهما بل وقوعه
كثيرا فالانصراف اليهما موقوف على صارف والتحقيق ان التعيين الندبي غير مفيد في ذلك بل ليس تعينا ندبيا ايضا لان التعيين الندبي ان يكون
غيره فيه مرجوحا وليس كذلك بل اللازم فيه ايضا الاناطة بما مر من عدم الاشتراك والتداخل وجزئية السبب فان لم يكن على المكلف غير الصوم
المندوب في كل يوم الا ما استثني يكفي مطلق نية الصوم وكذا اذا اجتمعت صياما متداخلة مندوبة او مندوبة وواجبة يكفي نية المطلق اذا لم
يكن تعيين السبب جزء المامور به ويجب التعيين في ذلك فلو كان عليه قضاء وكفارة ونيابة ومستحب ونوى مطلق الصوم ترددا بين هذه الامور
بطل نعم لو كان ذاهلا عن الامور المذكورة ونوى الصوم فالظاهر صحته للمستحب لان قصد القربة لا يكون الا مع الالتفات اليه وفرض امكان
تحقق الذهول عن الجميع في قصد القربة فيبطل ولكنه فرض غير متحقق وكذا لو كان على احد صوم عن غيره مندوبا كان يطلب منه احد الصوم عن والده
مثلا او قبل ذلك رجحانا او القضاء مطلوب لاخيه المؤمن او ما زاد قضاء احتياطا محتمل الفوات او ظنونه وقلنا باستحبابه لا ينصرف الى احدهما الا بقصد السبب
ويكفي نية مطلق الصوم في ايام البيض عن صومها ولو كان عليه الصوم المستحب في كل يوم التداخل وهكذا ثم انه قد يحصل من جميع ما ذكرنا انه اذا كان
المامور به متعددا غير متداخل ولا متميزة بتميز خارجي وكانت مختلفة الاثار او كان له قيد مطلوب لا يحصل الا بالقصد يعتبر التعيين بالقصد
وما كان غير ذلك لا يعتبر فيه ذلك سواء في ذلك الصوم وغيره من العبادات من الطهارات والصلوات وغيرها **باب** لما كان الاصل على
الاقوى تداخل الاسباب فالاصل في انواع الصيام التداخل الا ما ثبت فيه التعدد ومما ثبت فيه عدم التداخل صوم شهر رمضان والنيابة عن
الغير والقضاء والنذر معينا ومطلقا والكفارة فانها لا يتداخل بعضها مع البعض اجماعا ويتداخل النذر المطلق والمعين مع صوم ايام البيض
وهو مع صوم دعاء الاستفتاح وهو مع القضاء ونحو ذلك **المسئلة الثانية** لو نوى في شهر رمضان صوما غيره مع وجوب الصوم عليه فان
كان مع الجهل بالشهر فالظاهر عدم الخلاف في الصحة والاجزاء عن رمضان كما يأتي في صوم يوم الشك وان كان مع العلم بالشهر فلا يقع الصوم
المنوي اجماعا لعدم وقوع صوم غيره فيه كما يأتي وهل يقع عن رمضان او يبطل فيه قولان الاول للخلاف وط وجمل السيد والغنية والوسيلة و
المع ويع والثاني للحلي والشهيد والمفاتيح واستجوده في لف وكا وفي ك مطلقا ونسب الى ظاهر علي بن بابويه وظاهر الفاضل في جملة من كتبه
وصاحب الكفاية التردد حجة الاول ان النية المشروطة حاصلة وهي نية القربة اذ التعيين غير لازم وما زاد لغو لا عبرة به فكان الصوم حاصلا

في بيان انه لو امكن التداخل

في بيان انه اذا نوى صوم غير رمضان في شهر رمضان

بشهر

كتاب الصوم

يشترط و يجزي عنه ورد بان نية القربة بلا تعيين انما يكفي لو لم ينو ما ينافي هذا الصوم وفيه منع تاثير المنافي مع عدم امكان وقوعه نعم يرد عليه
ان حصول القربة مط م لان نية الغير مع العلم بالشهر انما يكون مع السهو عن وجوب صوم الشهر او الجهل به كان يريد السفر بعد الزوال او دخل
الوطن قبله وظن عدم صحة صومه للشهر او مع العلم به وتعمد الخلاف مع الله سبحانه وظاهر ان قصد القربة غير متصور في الاخير حجة الثاني التنافي
بين نية صوم رمضان و نية غيره وبانه منهي عن نية غيره والنهي مفسد و بوجوب مطابقة النية للمنوي و بان لكل امرء ما نوى و الاعمال
بالنيات ولم ينو رمضان فليس له ويرد على الاول ان التنافي مسلم ولكن لا يجوز ان يكفي في صحة صيام رمضان نية الامساك مع التقرب ولا
يعتبر فيها نية خصوصية كونه صوم رمضان بل الامر كذلك كما مر وعلى الثاني اولا بان النهي مخصوص بصورة تعمد الخلاف لا غيره وثانيا بان النهي
متعلق ببعض اجزاء النية الخارجة عن حقيقة العبادة و نية القربة معا فلا يفسد شيء منها وعلى الثالث بمنع وجوب المطابقة الكلية
والجزئية حاصلة وعلى الرابع بان لازمه كون الصوم المتقرب به له ولو وقوعه في شهر رمضان يكفي عنه واما الزايد فلعدم امكانه لا يكون له
ومما ذكرنا يظهر ان الحق في المسئلة التفصيل بالبطلان مع تعمد الخلاف والصحة في غيره اما الاول فلانتفاء القربة المعتبرة قطعا واما الثاني
فلوقوع الصوم في شهر رمضان اما وقوع الصوم فلانه امساك مخصوص بنية التقرب وقد حصل واما كونه في شهر رمضان فظاهر والاصل
عدم اشتراط غيره حتى انتفاء نية الغير وايضا الزايد المنوي لا يتحقق لعدم صلاحية الوقت واما عدم وقوع الصوم المتقرب به فلا وجه له و بعد
وقوعه وكونه في شهر رمضان يكون كافيا عنه والى هذا التفصيل يلوح كلام ابن شهراشوب في متشابه القران فان قيل على ما هو التحقيق في باب النية
لا يتحقق فرض المسئلة الا مع الخلاف مع الله سبحانه او الغفلة عن الشهر او وجوب صومه بالمرة وعلى التقديرين لا يتصور الصحة اما على الاول فظ
واما على الثاني فلان الصحة ليست الا موافقة للمامور به وهي هنا غير ممكنة لان صوم غير رمضان غير ممكن الوقوع حتى يوافقه الفعل واما رمضان
غير مامور به لامتناع تكليف الغافل قلنا يمكن ان يدفع الاشكال بوجوه احدها ان ما لا يمكن وقوعه في شهر رمضان الصوم المقيد بكونه غير صوم
رمضان لا الصوم المطلق والذي اوجب الذهول رفع التكليف عنه ايض هو الصوم المقيد بكونه صوم رمضان لا المطلق فيقع مطلقه الحاصل في ضمن
نية الغير بعد عدم تحقق الغير صحيحا ولو وقوعه في شهر رمضان يكون كافيا عنه فان قيل المطلق لا يتحقق الا في ضمن احد المقيدين قلنا ليس كذلك لان
للصوم افراد المقيد بهذا القيد وبذاك والصوم المطلق الا ترى انه يمكن قصد الصوم قربة الى الله من غير التفات الى انه من رمضان او من غيره ويكون
صحيحا لموافقة لمطلقات الامر بالصوم نعم مطلق الصوم الذي هو الجنس لا يكون الا مع احد الثلثة فان قيل تحقق الصوم المطلق بحسب النوع الخارجي غير
ممكن لانه اما في رمضان او في غيره وبحسب القصد موقوف على قصد الاطلاق او عدم قصد الغير وهما منتفيان هنا قلنا نمنع التوقف بل يتحقق بالغاء
قصد الغير وعدم امكان تحققه ايض فيقع الصوم صحيحا وقيده ملغيا وثانيها ان يق ان المراد براءة ذمة المكلف وهي حاصلة اما عن صوم رمضان
الموجبة لانتفاء التكليف واما عن قضائه فلانه بامر جديد وشمول اوامره لمثل ذلك الشخص غير معلوم وثالثها انا لا نسلم عدم وقوع صوم غير رمضان
فيه مطلقا وانما هو مع العلم بالشهر وبوجوب صومه اما مع الغفلة عنهما فلا كما ياتي فيكون المنوي صحيحا وكافيا مجزيا عن صوم رمضان للعلة المذكورة في
رواية الزهري لان المط من الاجزاء عدم العصيان وسقوط القضاء وهما محققان اذ لا اثم مع الغفلة والقضاء بامر جديد **فرع** لو نوى غير المنذور
في النذر المعين فان كان مع الشعور باليوم والنذر فيه وكان قصد الغير مخالفة لله او لجهل بالمسئلة غير موجب للعذر فيبطل صومه لانتفاء القربة
وان كان مع الذهول او الجهل المعذر فالحق صحة الصوم الذي قصده لعدم المانع اذ ليس الا النذر وهو مع الغفلة المذكورة المانعة عن التكليف به لا
يصلح للمانعية اذ يكون كيوم لا نذر فيه ودعوى الاجماع في س على عدم تادي المنوي غير مسموعة ولذا احتمل في ك التادي بل احتمله في رمضان ايض
وهل يجب قضاء المنذور الحق لا اما ان كان المنوي مما يتداخل مع المنذور كالصوم المطلق او الشكر او ايام البيض فظ واما ان كان غيره كالقضاء و
النيابة فلان القضاء فرع امر جديد وثبوت امر بالقضاء مع تحقق الصوم الصحيح في هذا اليوم غير معلوم ويومي اليه خبر الزهري المتقدم ولو نوى
غير الواجب في الواجب المعين غير النذر كالاجارة المعينة والقضاء المضيق فيبطل مع الالتفات والعصيان ويصح المنوي مع الغفلة عن الواجب
لما مر ولا يصح عن الواجب لاشتراط قصده المنو هنا **المسئلة الثالثة** لو صام يوم الشك بنية انه من شعبان اجزء عن رمضان اذا ثبت
انه منه بلا خلاف مطلقا كما في الرياض و بل عن المسلمين كما عن ظاهر المع ولف وبالاجماع كما في لك وك وغيرهما بل هو اجماع محقق وهو
الدليل عليه مضافا مع ما مر الى النصوص المستفيضة الدايرة بين ما يصرح بالاجزاء مع الصوم من شعبان كموثقة سماعة وفيها انما يصام
يوم الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لانه قد نهي ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان
فان كان من شهر رمضان اجزء عنه بتفضل الله تعالى وبما قد وسع على عباده ورواية الزهري الطويلة الواردة في وجوه الصيام وفيها وصوم يوم الشك
امرنا به ونهينا عنه امرنا به ان نصومه مع صيام شعبان ونهينا عنه ان ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس فقلت له جعلت فداك
فان لم يكن صام من شعبان شيئا كيف يصنع قال ينوي ليلة الشك انه صايم من شعبان فان كان من شهر رمضان اجزء عنه وان كان من
شعبان لم يضره فقلت وكيف يجزي صوم تطوع عن فريضة فقال لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو يعلم انه من شهر رمضان
ثم علم بعد ذلك لا جزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه وبين ما هو مطلق يدل على المط بالاطلاق كصحيحة الاعرج وروايتي ابن النبال ومحمد بن

في بيان انه لو صام يوم الشك بنية شعبان اجزء عن رمضان

حكيم وحسنة ابن وهب الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وقوله وقرينة منهما موثقة اخرى لسماعة

على نسخة الكافي والاستدلال بالاخيرتين انما هو مبني على جعل قوله من شهر رمضان متعلقا بقوله يشك للاخبار الدالة على عدم جواز صوم من شهر

رمضان واما صحيحة محمد في الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال ع عليه قضاؤه وان كان كذلك وصحيحة هشام بن سالم في يوم

الشك من صامه قضاه وان كان كذلك فلا ينافيان ما مر لان الاولى مخصوصة بالصوم بنية رمضان والثانية وان كانت مطلقة الا انه يجب

تخصيصها بذلك لخصوصية الاجزاء مع انه من شعبان فان قيل اختصاص الاولى انما هو اذا كان قوله من رمضان متعلقا بصوم وهو غير معلوم قصده

لاحتمال التعلق بقوله يشك بل هو اولى لقربه قلنا مع انه مع الاجمال والاحتمال المذكور لا يعلم المنافاة انه على الثاني يصير كالرواية الثانية مطلقة

لازم التخصيص كما خصصها بعض الرواة حيث انه ذكر بعد الرواية المذكورة يعني من صام على انه من شهر رمضان بغير رؤية قضاه وان كان يوما من

شهر رمضان لان السنة جاءت في صيامه على انه من شعبان ومن خالفها فان عليه القضاء فان قيل ما معنى الفرد الخفي هنا مع انه لو لم يكن من رمضان لا قضاء

ابدا قلنا لا يلزم ان يكون الفرد الاخر القضاء لو لم يكن من رمضان بل المراد خفاء هذا الحكم لو كان من رمضان بالنسبة الى الحكم بعد القضاء حيث انه يوم

صوم وقع فيه الصوم بنية فكان الاظهر عدم القضاء فقال ع عليه قضاؤه وان كان يوم رمضان وكان الاظهر مع وقوع الصوم فيه بنية عدم

القضاء ومن هذا يظهر وجه الشرطية لو كان التشبيه للنية وكان معنى قوله وان كان كذلك وان كانت النية انه من رمضان وعلى الصوم بنية رمضان

بحمل الاخبار الناهية عن صوم يوم الشك بقول مطلق لما ذكر او على التقية حيث ان تحريمه مذهب العامة كما يأتي **فروع** الحق الشهيدان بالشهر

رمضان كل واجب معين فعل بنية الندب مع عدم العلم ونفى عنه الباس جملة ممن تأخر عنهما كالمدارك والتنقيح وغيرهما وتوقف فيه صاحب الذخيرة استنادا

الى ان الحاقه بالمذكور نوع قياس وهو غير جيد اذ الالحاق ليس للقياس بل للعلة المنصوصة في رواية الزهري ولان مع الجهل لا تكليف بالمعين

والقضاء بامر جديد غير معلوم في مثل المورد الذي وقع فيه الصوم الصحيح ولكن هذا الكلام انما يتم في النذر المعين لا مثل الاجارة المعينة والقضاء

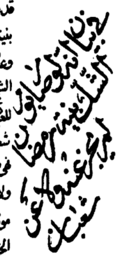
المضيق فلا اذ لا حاجة فيهما الى امر جديد بل الاصل بقاء الموجر له والقضاء في الذمة نعم مقتضى التعليل المنصوص الكفاية فيهما ايضا ولكن مع ذلك

الاحوط عدم الاكتفاء في الموجر له والقضاء بذلك بل هو الاظهر ايضا لامكان الخدش في دلالة الرواية لان المراد منها ان الفرض الذي هو الصوم

قد وقع على اليوم ولا واجب غيره والفرض فيهما ليس هو الصوم بغير قيد بل الصوم عن المنوب عنه وللقضاء ولم يقع ذلك في اليوم بعينه ومثل الصوم

بنية شعبان الصوم بنية ندب اخر او الندب مطلقا كما صرح به في س وضه وغيرهما لعدم القول بالفصل ولصحة صومه وعدم تكليفه بصوم رمضان

وعدم وجوب القضاء لما ذكر ثم اذا ب لو صام يوم الشك بنية رمضان لم يجزه عنه ولا عن شعبان على الاقوى وفاقا للصدوقين والسيد و



الشيخ في غير ف والحلبي والديلمي والقاضي والحلي وابن حمزة بل الاشهر كما صرح به جماعة وعزاه في ط الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع عليه للنهي المفسد

للعبادة ولو من جهة شرطها في المستفيضة المتقدمة بعضها ومنها رواية اخرى للزهري يوم الشك امرنا بصيامه ونهينا عنه امرنا ان يصومه الانسان على انه من

شعبان ونهينا ان يصومه على انه من شهر رمضان وهو لم ير الهلال ورواية سهل بن سعد وفيها وليس منا من افطر قبل الرؤية للرؤية ورواية الاعشى

نهى رسول الله ص عن صوم ستة ايام العيدين وايام التشريق ويوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ورواية عبد الكريم لا تصم في السفر ولا العيدين

ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه وهو وان كان في اكثرها مطلقا الا انه يجب تقييده بما اذا كان بنية رمضان ولم يكن بنية شعبان لتنهما

موثقة سماعة وروايتي الزهري المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة بل الاجماع على جواز ما لم يكن بنية رمضان والتعبير في الموثقة وان كان بالجملة

الخبرية الا ان ما بعد الجملة صريح في انها للنهي وبما ذكر يجمع بين مطلقات النهي ومطلقات الجواز بحمل الاولى على ما كان بنية رمضان والثانية

على غيره ولا يرد ان النهي المطلق مذهب العامة فترفع التعارض مع اخبار الجواز المطلق يجب حمل اخباره على التقية لانه انما هو اذا لم يكن شاهد من كلام

اهل العصمة وفتاوى عظماء الفرقة على جمع اخر مع ان الموثقة ورواية الزهري اخص مطلقا من كل من المطلقين فيجب تقييدهما بهما كما هو القاعدة

المجمع عليها وهي على الحمل على التقية مقدمة ولا ان الروايتين ضعيفتان لان ضعف المسند بعد اعتبار اصل الرواية غير مضر مع ان احديهما

موثقة وهي في نفسها كالصحيح حجة وكليهما معتضدتان مجبورتان بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية ويدل على المطلب ايضا صحيحتا محمد وهشام المتقدمتين

الدالتين على وجوب القضاء مطلقا الواجب تخصيصهما بما اذا كان بنية رمضان او لم يكن بنية شعبان لا لاجل رجوع الجار في اوليهما الى قوله

يصوم ولا التصريح في ذيل الثانية بذلك ولا لانهما ان بقيتا على اطلاقهما تشمل ما وقع بنية شعبان ايضا لكانتا متروكتا العمل بهما اجماعا وحمل الحديث

على ما يصح الاعتماد عليه اولى من ابطاله بالكلية حتى يرد الاول باحتمال رجوعه الى قوله يشك والثاني باحتمال كون تفسير الذيل لبعض الرواة

دون الامام ع ولا حجية فيه والثالث بعدم دليل على ان اولوية حمل الحديث على معنى يصح الاعتماد عليه من ابطاله تصلح لجعل ذلك المعنى

حجة في المسئلة مع ان الحمل على التقية ايضا معنى يصلح للاعتماد بل لما ذكرنا غير مرة من تعارضهما مع الموثقة والروايتين وكون الثانية اخص من

مطلقا منهما فيجب تخصيصهما بها كما انه بها يجمع ايضا بين الصحيحين وبين ما ظاهره نفي القضاء بقول مطلق كصحيحة الاعرج وما تعقبها من الاخبار

المتقدمة الاشارة اليها وقد حكى الخلاف في المسئلة عن القديمين فحكما بالاجزاء هنا ايضا وهو ظاهر الشيخ في ف للمطلقات المذكورة بل خصوص حسنة

ابن وهب حيث ان فيها الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من رمضان فيكون كذلك فقال هو شيء وقوله وموثقة سماعة الاخيرة حيث ان فيها

كتاب الصوم

فصامه من شهر رمضان قال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه وللاجماع المحكي في ف ولانه في نفس الامر من رمضان وعدم معرفته لا يخرجه عن حقيقته فيكون قد نوى الواقع فوجب ان يجزيه ويرد كالمطلقات بوجوب التخصيص بما ذكر والحسنة باحتمال تعلق قوله من رمضان بالفعل الثاني بل في النسخ الصحيحة هكذا يشك فيه امن شهر رمضان فيكون صريحا في ذلك فيكون كالمطلقات والموثقة مع معارضتها بمثلها المنقدم وغيره ومرجوحيتها بالاضمار باختلاف نسخ يب وان كانت كما ذكر ولكن الشيخ رواها عن الكليني وعلى هذا فلا يبقى اعتماد عليها مع انه على نسخ يب ايض ليس نصا على انه صامها بنية رمضان لاحتمال كونه لظرف الامر المفعول اى صامه حالكونه من رمضان ودعوى الاجماع بعدم حجيتها سيما مع ظهور مخالفة الاكثر و اختلاف نسخ ف حيث ان بعضها على ما حكي غير مشتمل لتلك الدعوى وان كان ما عندنا مشتملا عليها الا ان الظاهر منه اختصاص عدم الصوم بصورة حصول الظن كما نسبه اليه في التحرير صريحا وفي لف احتمالا او لاختصاص ناطة التكاليف بالعلم دون نفس الامر مع انه اجتهاد في مقابلة النص ثم انه لا فرق في عدم الاجزاء بين ما اذا لم يكن هناك امارة موجبة للظن بالهلال او كانت امارة غير ثابتة الحجية كعدل واحد او حساب النجوم ونحوهما للاطلاقات وعدم حجية الظن ح لو نوى يوم الشك واجبا اخر غير رمضان كالقضاء او النذر او الكفارة او الاجارة فهو جائز كما صرح به جماعة منهم الفاضل والشهيدان في س وضه للاصل وكونه زمانا ليس من رمضان شرعا فيصلح لايقاع صيام غيره فيه والاخبار الناهية عن صوم يوم الشك غير باقية على ظاهرها كما مر نعم في رواية عبد الكريم اني جعلت على نفسي ان اصوم حتى يقوم القائم فقال لا تصم في السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه و مقتضاها حرمة صوم النذر ولا وجه لردها فعليه الفتوى والى غيره من الواجبات يحتاج الى ثبوت الاجماع المركب وهو غير معلوم ثم لو ظهر انه من رمضان اجزء عنه لما مر لا لما ذكره في س من كونه اولى بالاجزاء من نية الندب لمنع الاولوية بل للعلة المذكورة في رواية الزهري ولما مر من عدم التكليف بصوم رمضان شرعا وعدم ثبوت القضاء في مثل المورد وهل يجري مما نواه مقتضى القاعدة نعم وقيل لا لانه في شهر رمضان لا يقع غير صومه وهو حسن ان ثبت الكلية حتى في مقام لم يثبت الشهر حين الصوم والاحتياط في الاتيان بالمنوي ثانيا ى لو تردد في نية يوم الشك بان نوى انه ان كان من شهر رمضان كان صائما منه واجبا وان كان شعبان كان صائما منه ندبا وهو انما يتصور من الجاهل بالحكم او الذاهل واما العالم الشاعر فلا محالة ينوي كونه من شعبان وان علم انه كان من رمضان يجزيه عنه فالحق صحته واجزائه عن رمضان وفاقا للخلاف وط وابن حمزة والعماني ولف وضه وحكي عن ظ س وتن واليه ذهب المحقق الاردبيلي والمحدث الكاشاني في الوافي وان كان تردد في تع اما الصحة فلوقوع الامتثال المخصوص مع نية القربة لعدم منافاة الترديد لها وعدم اشتراط نية الوجه واصالة عدم تاثير الترديد الزايد في البطلان كما لا يؤثر نية الوجه المخالف على الاقوى والقول بانه لا يلزم من الاكتفاء في صوم رمضان بنية القربة الصحة مع ايقاعه على خلاف الوجه المامور به بل على الوجه المنهي عنه مردود بان البطلان مع الايقاع على خلاف الوجه يحتاج الى دليل فان نية خلاف الوجه كيف يؤثر في البطلان على ما هو الحق من عدم كون قصد الوجه مامورا به واما كونه منهيا عنه فممنوع جدا اذ المسلم من المنهي عنه الثابت من الاخبار هو كونه من رمضان على طريق الجزم واما على الترديد فلا دليل على المنع منه اصلا والقول بان نية التعيين يسقط فيما علم انه من رمضان لا فيما لم يعلم مردود بان لزوم نية التعيين فيما لم يعلم موقوف على الدليل عليه وليس ويدل على المطلوب ايض رواية النبال عن يوم الشك فقال صمه فان يك من شعبان وكان تطوعا وان يك من شهر رمضان فيوم وفقت له وجه الدلالة ان مع ذلك القول من الامام لا يمكن الصوم الا بنية انه ان كان من شعبان لكان تطوعا وان كان من رمضان وفق للواجب فان القصد غير اختياري وما رواه المفيد في المقنعة عن ابي الصلت عن الرضا عن ابائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صام يوم الشك فرارا بدينه فكانما صام الف يوم من ايام الاخرة فان صومه فرارا بدينه مشعر بترديده وتجويزه الوجوب ويدل عليه ايض ما ورد من اطلاق الرخصة في مطلق الصيام وفي صيام يوم الشك خرج منه صيامه بنية رمضان باجماع وبقي الباقي ومنه ما كان بنية الترديد والقول بانه لم يرد نص صريح في نية الترديد ايض مردود بكفاية الاطلاق فيه واما الاجزاء عن رمضان فلما مر من العلة المنصوصة وعدم التكليف بصوم رمضان وعدم دليل على القضاء وقد يستدل بوجوه اخر غير تامة لا فائدة في ذكرها خلافا للنهاية الشيخ بل ما في كتبه كما قيل والسرائر والمعتبر ويع وفع وعد وكره ومنتهى والتلخيص ولك بل نسب الى اكثر المتاخرين لان صوم هذا اليوم انما يقع على وجه الندب على ما يقتضيه الحصر الوارد في النص فيفعله على خلاف ذلك لا يتحقق الامتثال ولان صومه على غير الندب تشريع محرم فيكون باطلا ولاشتراط الجزم في النية حيث يمكن وهو هنا كذلك ولعل الى هذا الدليل اشار الصدوق في الفقيه بقوله لانه لا يقبل شيء من الفرائض الا باليقين و يرد على الاول منع شرعيته وقوعه على وجه الندب خاصة بل يقع على الترديد ايض والحصر الذي ادعاه كانه اشارة الى ما في موثقة سماعة من قوله انما يصام يوم الشك من شعبان ولا يصومه من رمضان وقوله فيها وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان والى ما في رواية الزهري من قوله امرنا ان يصومه الانسان انه من شعبان ولا يخفى ان الاولين لا يدلان الا على رجحان الصوم من شعبان دون الحصر وافادة انما للحصر في مثل المورد ممنوع كما بين في الاصول مع انه على فرض الافادة لا يفيد الا حصر الافضل في ذلك لان من الجملة الخبرية لا يمكن اثبات الازيد يعني انما يحصل الراجح من الافراد في صوم يوم الشك في ذلك والثالث لا وجه للحصر فيه اصلا واما لفظ الامر فيه فهو بمعنى المندوب اليه قطعا ضرورة عدم وجوب الصوم من شعبان هذا اذا اريد من وقوعه على وجه الندب اذ ينوي فيه الندب ويخص الصحيح منه فيه وان اريد انه ليس الا مندوبا فهو مم ولكن نجوز تعيين ذلك في القصد وتاثير الزائد في البطلان مم وعلى الثاني ان التشريع لو كان فانما هو في امر خارج ليس شرطا للفعل ولا شطره

وهو الزايد على قصد القربة واما نفس الفعل فليس تشريعا مع ان في كون الزايد بعد استفادة من الروايتين المذكورتين تشريعا ايض نظر وعلى
الثالث ان التردد ليس في النية المطلوبة لانها هو القصد الى الفعل مع القربة والتردد فيه انما يكون بالتردد في الفعل والترك والتقرب وعدمه
وظاهر انه ليس كذلك وانما هو في الوجه وهو مما لا دليل على اعتباره هنا وعلى تقدير اعتباره غايته اوصفة امر اخر خارج عن النية والمتكلم لا يقدح
التردد فيه والحاصل ان اشتراط الجزم في مثل ذلك لا دليل عليه واما قول الصدوق وكونه اشارة الى ذلك تم ولذا لم يسند اليه هذا القول وان كان
ظاهر كلامه معها له فانه قال بعد اجزاء صوم يوم الشك ان صامه من شعبان ومن صام وهو شاك فيه فعليه قضاؤه وان كان من شهر رمضان لانه
لا يقبل شيء من الفرايض الا باليقين قيل المراد انه من صامه بنية رمضان مع انه يشك فيه فعليه القضاء لانه فعل امرا لا يقين له فيه بخلاف
من صامه بنية التردد لانه فيه على يقين من امره لعلمه بكونه كذلك واقعا وانما هو شاك في اليوم فتبصر لو صامه بنية الندب ثم ظهر قبل الغروب
انه من رمضان يعدل الى انه من رمضان بمعنى انه يجب عليه اتمام الصيام ويعتقد انه من رمضان ولم يتصور فساد الصوم او كونه من شعبان بعد علم
ثبوت الهلال قبل النهار فيما قيل من ان هذه المسئلة مما لا وجه لذكرها اذ بعد العلم بالشهر في اثناء النهار للمكلف يحصل هذه النية ليس بجديد نعم
يحصل ذلك بعد العلم المذكور والعلم بهذه المسئلة ثم لو لم يعلم المسئلة فهل يكون اثما مع تقصيره في الاخذ بمعنى ان قصد فهذا الوجه واجب ام
لا الظاهر لا لعدم دليل على وجوب تعيين الوجه ولذا قلنا بصحة الصوم من رمضان لو نوى الغير فيه ايض مع العلم بالشهر كما مر ولو صام بنية رمضان ثم
ظهر كونه منه في اثناء النهار يكون صومه فاسدا الا ان ما بعضه فاسد يفسد كله ولو اصبح في يوم الشك بنية الافطار ثم ظهر كونه من رمضان
جدد نية الوجوب ما لم تزل الشمس واجزء اذا لم يكن افسد صومه لما ياتي في مسئلة تجديد النية الى الزوال وبقاء وقتها اليه ولو كان بعد الزوال لم يكن له
صوم وقضاه وامسك بقية اليوم من المفطرات وجوبا اما عدم كون الصوم له فلفوات وقت نيته كما ياتي واما القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك
فلما ياتي ايض من تحريم تناول المفطرات في الشهر بغير شيء من الاعذار المنصوصة وكذا وجوب الامساك عليه لو ظهر كونه من الشهر بعد ان تناول المفطر
ثم قال في بيان ما ذكره ان المراد بيوم الشك في هذه الاخبار ليس هو مطلق الثلثين من شعبان بل انما هو اذا حصل الشك في كونه من شعبان او رمضان
من جهة اختلاف في هلال شعبان او رمضان او مانع من الرؤية وبالجملة ما اوجب الشك وهذا هو الذي ورد بانه ان ظهر من رمضان فيوم وفق له واما
لو كان هلال شعبان معلوما يقينا ولم يدع احد الرؤية ليلة الثلثين منه ولم يكن مانع من الرؤية فاليوم من شعبان قطعا وليس بيوم شك انتهى
قول الامر وان كان كذلك لتعليق الحكم في الاخبار طرا على يوم الشك وهو لا يكون الا مع شبهة وورد في روايتي هرون بن خارجة والربيع بن
ولاد الامر بالصوم في يوم الثلثين مع الغيم والنهي عنه مع الصحو ومع ذلك صرح في رواية معمر وفيها قلت جعلت فداك انى عبد الله ع في الذي يشك فيه انه
قال يوم وفق له قال ع اليس تدرون انما ذلك اذا كان لا يعلم اهو من شعبان ام هو من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق
له فاما وليس علة ولا شبهة فلا ولكن لا يترتب على ذلك التحقيق فائدة لانها اما في مرجوحية الصوم مع عدم المانع وعدمها معه او في الاجزاء عن
رمضان لو صامه وبان انه من رمضان وعدمه ولا يقول هو ولا احد من الاصحاب فيما اعرف الا ما حكي عن المفيد بمرجوحية صومه ولا بعدم الاجزاء ان امكن مع
الصحو لامكان ثبوت الهلال في بلد اخر ومع ذلك يدل على الاجزاء العلة المنصوصة والدليل العقلي المتقدمين ولذا لم يمكن خلافه فعدم الفائدة اظهر
المسئلة الرابعة الاصل في النية ان يكون مقارنة لاول جزء من العمل بحيث لا يتاخر عنه ولا يتقدم اذ لو تاخر عنه لكان يقع جزء منه بلا
نية ولا قصد قربة فلا يكون عبادة وما لا يكون جزء عبادة لا يكون كله كذلك ولا يقاس النية بالمميزات الخارجية المعينة للفعل المشترك التي اكتفينا
بحصولها في اثناء الفعل كما ذكرنا في بحث الوضوء والصلوة لان المطلوب منها مجرد دفع الاشتراك الحاصل بذلك عرفا فان عروض مميزات صلوة الايات
بعد قراءة الحمد يرفع اشتراك العمل بخلاف النية فان المقصود الاعظم منها الذي هو التقرب لا يفيد لما تقدم عليها ولا يجعله متقربا الى الله فلا يجوز
تاخيرها عنه وكذا التقديم الغير المستمر الى الجزء الاول فعلا او حكما واما المستمرة حكما فهي كالمقارنة كما بيناها في بحث الوضوء فالحاصل انه يجب
مقارنة النية الفعلية او الحكمية لاول جزء من العمل ولا يجوز التاخير مطلقا ولا التقديم بدون الاستمرار الحكمي ولا يجب التقديم مطلقا للاصل هذا
هو الاصل في النية وقد تخلف الاصل في الصيام في مواضع ياتي ذكرها في المسائل الاتية بالدليل فقد يوجب التقديم وقد يجوز التاخير وليس المعنى في
صورة التاخير ان يصير يكون مجموع اليوم متقربا فيه الى الله بل المعنى ان مجموع اليوم الذي بعضه يشتمل على نية القربة قائم مقام الذي يشتمل جميعه عليها
بالدليل الشرعي ثم ان مقتضى الاصل المذكور مضافا الى النبويين المشهورين احدهما لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل والاخر من لم يجمع الصيام قبل
الفجر فلا صيام له ان يكون وقت الصيام الليل حيث ان مقتضاه وجوب العلم بمقارنتها لطلوع الفجر الذي هو اول اليوم وهو لا يحصل عادة
الا بايقاعها قبل الطلوع لان الطلوع لا يعلم الا بعد وقوعه فلا يحصل العلم بمقارنة النية له الا بتقديمها عليه فيكون التقديم واجبا قبل الامر
وان كان كذلك لكن نفرض المسئلة على تقدير وقوع المقارنة الحقيقية بدون التقديم فان غاية ما لزم عدم تمكن المكلف من ايقاع المقارنة
بالاختيار وهو لا ينفي الاتفاق فنفرض المسئلة على تقديره فلا يكون التقديم واجبا وايض نمنع اشتراط المقارنة المذكورة في النية مطلقا بل
النية للفعل المستغرق للزمان يكون بعد تحققه لا قبله كما صرح به بعضهم في نية الوقوف بعرفة وجعلها مقارنة لما بعد الزوال وايض لو شرط
المقارنة لم يؤثر النية المتاخرة في الجزء المتقدم وهي مؤثرة في الصوم بان من نسي النية فجددها في النهار مع صومه ويجب عن الاولين

في بيان انه لو اصبح يوم الشك بنية الافطار ثم ظهر كونه من رمضان جدد نية الوجوب ما لم تزل الشمس

او واجد لم يعلم بكونه من رمضان

في بيان ان الاصل في النية اشتراط مقارنتها لاول جزء من العمل

اصحابي

كتاب الصوم

بامكان الوقوف والاتفاق غير مفيد لوجوب اداء التكليف مع ان المكلف به هو تحصيل العلم وهو غير ممكن غالبا وبناء التكاليف على الاحوال الغالبة المتعارفة ولذا يحكمون بوجوب غسل جزء من الراس في غسل الوجه للوضوء من باب المقدمة مع امكان اتفاق البدائة على الوجه الحقيقي وعن الثاني بان انتفاء المقارنة المذكورة موجب لخلو او جزء من النية فلا يكون من العبادة المطلوبة واما ما كان كذلك فابتداء وقته حقيقة ما بعد الان المشتمل على النية والزمان فيه هو الزمان العرفي لا الحقيقي فوقت الوقوف من اول الزوال العرفي لا حقيقة وذلك لا يمكن في الصوم للاجماع على ان وقته تمام اليوم حقيقة وعن الثالث تاثير النية في الجزء المتقدم على خلاف الاصل كما عرفت فلا بد من الاقتصار فيه على ما ثبت فيه من الناس وذوي الاعذار كما ياتي و مرادنا هنا بيان الاصل في وقت النية وقد ظهر بذلك الجمع بين قول من ظاهره او صريحه تحتم ايقاعها ليلا كالعماني والمفيد وغيرهما والمفاتيح وقول من قال بجواز التاخير الى طلوع الفجر بحيث يتقارنان كاخرين بحمل قول الاولين على الوجوب التبعي وقول الاخرين على الاصلي وصرح بذلك في المنتهى قال بعد تجويز المقارنة للطلوع والاسند لال للمخالف بالنبويين والجواب انه لما تعذر ايقاع العزم مع الطلوع لعدم ضبطه لم يكلف الرسول به وبعده لا يجوز فوجب القبلية لذلك لا انها في الاصل واجبة قبل الفجر ونحوه في كره **فائدة** قد بينا ان النية المشروطة مقارنتها للعمل اعم من الفعلية التي هي عبارة عن حضور العزم على الفعل متقربا في البال ملتفتا اليه ومن الحكمية التي هي عبارة عن حضور العزم المذكور في وقت وعدم قصد الترك ولا التردد ولا نسيان العزم بعده الى ان يشتغل بالعمل بحيث يكون العزم مودعا في خزينة الخيال وان لم يكن ملتفتا اليه اصلا وذلك غير النسيان الا ترى انه لا يقال لكل احد انه نسي اسمه واسم ابيه وولده مع انه غير ملتفت اليها في اكثر الاحوال نعم يكون بحيث لو التفت الى العمل لوجد العزم عليه باقيا في نفسه وقد ذكرنا فيما سبق انه لا دليل على اشتراط مقارنة الان الزيد من ذلك اصلا وان اعتبار الفعلية في وقت من الاوقات لتوقف حصول الحكمية عليها وانه لا يشترط في الحكمية التي هي الفعلية المستمرة بعد الاتيان بما ينافي العمل حين فعله ويبطله فان قاصد الصلوة عند الاذان والاقامة يكتفي بالنية الحكمية ولو تكلم في اثناء الاذان والاقامة او انحرف عن القبلة نعم يشترط فيها عدم العزم على الترك ولا التردد بعد العزم الفعلي الاولى واذا عرفت ذلك تعلم ان المراد بتحتم ايقاعها ليلا انه يجب تحقق احد النيتين من الفعلية والحكمية في الجزء الاخير من الليل والجزء الاول من النهار السابق او الايام السابقة او قبل رؤية الهلال فان بعد تحققها في وقت من الاوقات والبقاء على حكمها الى وقت العمل تتحقق النية المعتبرة والبقاء على حكمها الى وقت العمل تحقق النية المعتبرة والبقاء على حكمها يتحقق بعدم العزم على الترك ولا التردد وبقاء العزم في الخزينة الخيالية بحيث لو التفت اليها لوجد العزم وان لم يكن بالفعل ملتفتا زعم ايضا سقوط اكثر من الفروع التي ذكرها جمع من الاصحاب وانها مبنية على اشتراط مقارنة الفعلية والحكمية او عدم تحقق الحكمية منها ما تردد فيه بعضهم من انه هل يشترط بعد النية الفعلية الاستمرار على حكم الصوم بعد الاتيان بمفطر الى الطلوع ام لا فانه لا وجه لهذا الاشتراط اصلا ولا يؤثر هذه الافعال في غير زمان الصوم في ابطال النية الحكمية بل ولا الفعلية لو اعتبرناها فان حقيقتها حضور العزم على الامساك غدا لا على الامساك الان ومنها انه هل يجب في كل ليلة من شهر رمضان نية نوعها او يكفي فيه نية واحدة من اول الشهر فان المراد لو كان الفعلية فلا دليل على اشتراطها في كل ليلة اصلا فان النية الحكمية لكل يوم تتحقق بحصول الفعلية للجميع في وقت واحد من غير طرو المزيل لها وكون كل يوم عبادة مستقلة لا يقتضي تعدد الفعلية في ليلة ولذا يكفي الفعلية الواحدة لصلوة الظهر والعصر في الابتداء مع ان قصد كل يوم في اول الامر في حكم الفعلية المتعددة وان كان المراد الحكمية فلا ريب في اشتراط تحققها لكل يوم في ليلة ولا يقبل الخلاف فيه ومنها انه هل يجوز تقديم نية شهر رمضان على الهلال ام لا فان تقديم الفعلية جائز مع بقاء الحكمية وتقديم الحكمية بحيث ينتفي بعد الهلال جائز قطعا الى غير ذلك من الفروع وكثير منها مبني على ارادة الفعلية من النية المعتبرة في كل عبادة قطعا والغفلة عن الحكمية فرأوا اعتبار الاولى قطعا ورأوا اعتبار المقارنة ايضا فتوهموا انها هي التي يعتبر مقارنتها ثم لما استشعر بعضهم بان كثيرا من اصحاب الائمة وعلماء الامة في بعض الموارد الشرعية كصوم الشهر لا يلتفت الى فعلية النية ومضافا الى عدم الالتفات اليها في افعالنا الحاصلة بالقصد والاختيار فراى ذلك ثانيا بل مجمعا عليه فشرع في ابداء الوجوه الضعيفة والتعليلات العليلة للكفاية ومن لم يستشعر بذلك رد تلك الوجوه ومن تحقق ما ذكرناه في امر النية يسهل عليه الخروج من هذه الخلافات **المسئلة الخامسة** لا يجوز تاخير النية عن الطلوع المستلزم لبقاء جزء بلا نية منها عليه في صوم شهر رمضان ونحوها من الواجبات المعينة عمدا مع العلم بالشهر او المعين ولو اخر عمدا يفوت عنه الصوم ونسب في ك في مسئلة من نوى الافطار ثم جدد في يوم من شهر رمضان الى المعروف من مذهب الاصحاب وفي بق ان ظاهر كلام جملة منهم الاتفاق عليه للاصل المذكور والنبويين المتقدمين خلافا لظاهر الاسكافي على ما قيل والسيد وفخ فيجوز التاخير عنه الى الزوال و في يج بانعقاد الصوم لو دخل النهار بنية الافطار ثم جدد النية قبل الزوال ويمكن ان يستدل لهم باطلاق صحيحة الحلبي او عمومها الحاصل من ترك الاستفصال قلت فان رجلا اراد ان يصوم ارتفاع النهار ايصوم قال نعم وكون السؤال في صدرها من غير الواجب المعين لا يوجب تخصيص الذيل العام ايضا وابن سنان من اصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له ان يفطر فله ان يفطر ما بين نصف النهار ثم يقضي ذلك اليوم فان بدا له ان يصوم بعد ما ارتفع النهار فليصم فانه يحسب له من الساعة التي نوى فيها وابن سالم الرجل يصبح ولا ينوي الصوم فاذا تعالى النهار حدث له راي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان يزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى الا ان الثانية مخصوصة بغير الواجب المعين لان قوله من اصبح و هو يريد الصيام مخصص به بقرينة تجويز الافطار والضمير في المجرور وقوله ثم بدا له ان يصوم راجع الى ذلك الشخص بل هنا وجهان لو ان موجبان الظهور

في بيان ان النية المعتبرة اعم من الفعلية و الحكمية

في الجزء الاخير من الليل او لم يتحقق احدهما فيه بطل الصوم فلا ولما الفعلية فنخصصها نعم لتوقف حصول الحكمية عليها يشترط تقدمها على الطلوع سواء كان ١٢ منه

في بيان عدم جواز تاخير النية عن الطلوع في رمضان ونحوه

ما منه ره

١٢ منه

الاخيرين من معاني غير الواجب المعين لانه المتبادر من قوله فان بدا له وقوله حتى له راى ولقوله يحسب له الحساب من وقت النية يفيد انه ليس ما قبله
صوما وانما هو بعض صوم اي لم ثواب فيه لانه لم يكن صوما شرعيا والحمل على مجرد نفي الثواب فيما تقدمه وان كان صوما صحيحا باطل اذ لا ينتج الصوم
الصحيح من الثواب الا ان يقال ان المعنى ان ثواب مجموع صوم اليوم كثواب بعض اليوم من الذي نوى المجموع فلم يبق الا الاولى وهي وان كانت عامة لكن
الا ان عمومها موهون جدا باختصاص صدرها وظهوره اراد ان يصوم فيمن يجوز له ارادة عدم الصوم ومع ذلك معارض بعموم النبويين المنجبرين ضعفهما
في المقام بالشهرة العظيمة بل قيل بالاجماع بل محل كلام من ذكر على غير العامد بالتباين فيرجع الى الاصل المذكور **السادسة** يمتد وقتها في صوم شهر
رمضان والنذر المعين للناسي والجاهل بالشهر والتعيين بل مطلق المعذور الى الزوال فله النية ما لم يدخل الزوال واذا دخل فات الصوم وفاقا للاكثر
بل عليه الاجماع عن صريح الغنية وظاهر المعتبر والمنتهى وكره بل هو اجماعي لعدم ظهور مخالف الا ما حكي عن العماني في البقاء الى الزوال والاسكافي في الجواز
بعده ومخالفتهما في الاجماع غير قادحة مع انها كما قيل ايضا غير معلومة بل عدمها في الثاني من كلامه معلوم فهو الحجة المخرجة عن الاصل المتقدم في
الاول المحتاج الى المخرج مضافا الى اطلاق صحيح الحلبي المتقدمة الخالي عن معارضة النبويين في المورد لضعفهما الخالي عن الجابر فيه والى الايتام
بمؤيدات عديدة من نحو ما سيأتي من ادلة ثبوت الحكم في الصوم الغير المعين ففيه اولى وحديث رفع عن امتي وما روي عنه ان ليلة
الشك اصبح الناس فجاء اعرابي اليه فشهد برؤية الهلال فامر مناديا ينادي من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك ونحو ما دل على انعقاد الصوم
من المسافر اذا زال عذره قبل الزوال بل يمكن جعل الاخير دليلا ايضا بعدم القول بالفصل بل سابقه ايضا لذلك مع جبر ضعفه بالعمل ولما
الاوليان فجعلهما دليلين كما وقع لبعضهم غير سديد واما الثاني فلا حاجة فيه الى المخرج لموافقته الاصل وعدم شيء يصلح للمعارضة مع انه ايضا كما
مر اجماعي **السابعة** يمتد وقتها في قضاء رمضان والنذر المطلق ايضا الى الزوال من غير فرق في ذلك بين حالتي الاختيار والاضطرار فيجوز
تجديدها اليه وان تعمد الاخلال بالنية ليلا لعبد الرحمن في الصوم قبل الزوال ولا يجوز بعده اما الاول فهو مما قطع به الاصحاب بل من عباراتهم ما هي مشعرة
بدعوى الاجماع عليه وبدل الثلث المتقدمة وصحيح البجلي في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان
ولم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه ويعتد به اذا لم يكن احدث شيئا والاخرى عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم
من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار فقال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان وموثقة الساباطي عن الرجل يكون
عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان
كان نوى الافطار فليفطر سئل وان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا ورواية صالح رجل جعل الله عليه صيام
شهر فيصبح وهو ينوي الصوم ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصوم فيبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز ورواية عيسى عمن اصبح ولم ينو الصوم من الليل
فهو بالخيار الى ان تزول الشمس ان شاء صام وان شاء افطر واطلاقها يدل على ما اشرنا اليه من استواء حالتي الاختيار والاضطرار في ذلك الحكم كما
هو ظاهر عبارات الاصحاب وصريح في الشرح وغيرهما او كثير منها وان اختص بالقضاء وبعضها بالنذر المطلق ولكن جملة منها يعمهما وغيرهما من
الواجبات كالاجارة والكفارة وغيرهما وكذلك بعضها وان لم يشتمل على الامتداد الى الزوال ولكن تصريح جملة منها به كاف في اثباته مضافا الى
الاجماع المركب لا يقال قوله في صحيح ابن سنان فانه يحسب له من الساعة التي نوى فيها يدل على فساد الصوم اذ الصوم لا يتبعض في اليوم فيكون الحساب من
بعض اليوم كناية عن الفساد قلنا مع ان اصل الدلالة لا تتم انه لو سلم فهي اعم مما كان قبل الزوال او بعده فيجب تخصيصه بالاخير لصحيح ابن سالم التي هي اخص
مطلقا منها واما الثاني فهو الاظهر الاشهر بل ظاهر الانتصار اجماعنا عليه لصحيح ابن سالم وموثقة الساباطي ورواية عيسى خلافا للمحكي عن الاسكافي
وغيره وقواه بعض مشايخنا المعاصرين لاطلاق بعض الاخبار المذكورة وظاهر صحيحة البجلي الثانية وصريح مرسلة البزنطي الرجل يكون عليه القضاء
من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز له ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم ويجاب عنها بالضعف لمخالفتها الشهرة القديمة والجديدة
ولذا حكم في المنتهى المرسلة بالشذوذ مضافا الى وجوب تقييد المطلقات وحمل لفظ العامة في الصحيحة على البعض ولو مجازا للدليل ايضا بل يحتمل كونها
ابنه حيث ان المجموع من الزوال الى الغروب ومعارضة المرسلة بما ذكر ووجوب الرجوع الى الاصل المتقدم **الثامنة** يمتد وقتها
الى ان يبقى من النهار جزء يمكن الامساك فيه بعد النية فيجوز تجديدها ما بقي من النهار شيء بعد ان ينوي وفاقا للصدوق في الفقيه والمقنع
والسيد والشيخ والاسكافي والحلي وابني زهرة وحمزة والمنتهى وبعض واستحسنه في بعض كتبه ومال اليه في المعتبر ولعفون وقواه غير واحد من مشايخنا و
نسب الى اكثر القدماء بل مطلقا كما عن المنتهى بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه وهو الحجة فيه لقاعدة التسامح في ادلة السنن مع موثقة ابي بصير
عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك فله ان يصوم
ذلك اليوم ان شاء وصحيح محمد بن قيس اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار
ان شاء صام وان شاء افطر خلافا للمحكي عن العماني وظاهر في جامع فجعلوه مثل الواجب الغير المعين ونسبه جماعة الى المشهور لاطلاق صحيحة
هشام ورواية عيسى المتقدمتين بل قيل وموثقة الساباطي وهو غير صحيح لان السؤال فيهما عن مريد القضاء ويرجع الضماير كلها اليه والجواب
بعد تضعيف الاولى بانها لا تدل الا على الحساب من وقت النية وهو غير صريح في فساد الصوم والثانية بانها غير مروية عن امام فلعل الحكم عن

في بيان امتداد وقت النية في رمضان ونحوه ممتد الى الزوال في حق الجاهل والناسي

الصحاح

في بيان ان وقت النية في النافلة يمتد الى ان يبقى من النهار

عيسى

التاسعة عليها العام يحمل خاصة في وموثقة والتطوع الفرض الى بالنسبة مطلقتين يكونان انه الا فرض على ان على نفسه عيسى

لاشك ان جواز تجديد النية في النهار وبعد تاخيرها عن الليل نسيانا او عمدا في جميع ما ذكر انما هو اذا لم ينوا ولم من المفطرات الاتية شيئا واما

معه فلا يجوز اجماعا ويدل عليه صحيحة البجلي ومحمد بن قيس والنبوي المذكور في الرواية السادسة وذيل رواية عيسى فان زالت الشمس ولم ياكل فليتم

الصوم الى الليل وهل يعتبر المبادرة الى نية الصوم بعد التذكر او ارادته فورا او لا يشترط بل يجوز النية ولو تردد بعد التذكر او الارادة او نوى عدم الصوم

ظاهر الاصحاب بل صريح ضه وغيره عدم الاعتبار في غير الواجب ويدل عليه الاطلاقات المتقدمة مطلقا وصحيحة هشام في الجملة وهي كان امير المؤمنين ع

يدخل الى اهله فيقول عندكم شيء والا صمت فان كان عندهم شيء اتوه به والا صام بل صريح منه كونه كذلك في الواجب الغير المعين ايض وفيه نظر لاختصاص

الصحيحة بالمستحب وعدم حجية المطلقات في غير الصوم النافلة كما ياتي وجهه واما الواجب المعين فصرح بعضهم بفورية المبادرة وبفوات الصوم بتاخير النية عن

وقت التذكر بل لا يبعد كونه وفاقيا وهو الموافق للاصل المذكور ويدل عليه ما ياتي في المسئلة الاتية من بطلان الصوم وفواته بنية الافطار او التردد

في جزء من اليوم خرج النوافل بالاطلاقات المذكورة وصحيحة هشام فيبقى الباقي فان قيل المطلقات يشمل الواجب الغير المعين ايض قلنا نعم ولكن قوله في صحيحة

البجلي اذا لم يكن احدث شيئا يوجب تقييدها في الواجب الغير المعين صريحا وفي المعين فحوى واجماعا مركبا فان نية الافطار او التردد ايضا احداث شيء

فان قيل ليس المراد بالشيء الاطلاق حتى يقتصر في تقييده على القدر الثابت لايجابه خروج الاكثر بل المراد شيء خاص قلنا فيكون مجملا والعام المخصص

بالمجمل ليس بحجة في موضع الاجمال فان قيل المراد الشيء المفسد للصوم قلنا سياتي ان ذلك ايض مفسد له في موضع لا دليل على صحته معه **العاشرة**

لو نوى الافطار في النهار فاما يكون قبل عقد نية الصوم او بعده والاول مضى حكمه باقسامه والثاني مما لا اشك في كونه حراما لكونه عزما على الحرام و

اتباعا للهوى وانما وقع الخلاف في افساده للصوم وعدمه فعن الحلي ولف وشا وشرحه لفخر المحققين والايضاح ولك وحاشية على للشهيد الثاني وفي

س وق وبق فساده به وهو مختار السيد في مسئلة القديمة كما صرح به في بعض رسايله وعن ط وف والسيد وفي يع وجملة من كتب الفاضل عدمه ونسبه

الى المشهور بين الاصحاب والحق هو الاول لان كل ما دل على اشتراط قصد القربة في الصوم وبطلانه بدونه يدل عليه في كل جزء منه ايض لان الصوم الامساك

في تمام اليوم بقصد القربة وما لا قربة في بعضه لا قربة في تمامه ولا معنى لتحقق القربة مع قصد القطع احتج الاخرون بالاستصحاب وبان النواقض محصورة

وليست هذه النية منها وبان الصوم انما يفسد بما ينافي الصوم ولا منافاة بينه وبين عزيمة الاكل مثلا غايته منافاته لنية الصوم وهي غير مضرة بعد

عدم منافاتها لحكم النية نية الافطار انما ينافي نية الصوم لا حكمها الثابت بالانعقاد لانها لا انضاد بينها وبين استمرار حكم النية كيف ولا ينافيه النوم

والغروب اجماعا وبان النية لا يجب تجديدها في كل ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة وبان مرجع الخلاف في المسئلة الى ان استمرار النية في زمان الصوم

هل هو شرط ام لا والحق عدم اشتراطه للاصل الخالي عن المعارض وكذلك دليل الاستمرار مثل انما الاعمال بالنيات والعمل هنا لم يقع الا بنية وليس في الخبر

ازيد من انه يجب وقوعه عن قصد ونية وهو كذلك واما انه يجب استمرار ذلك القصد فلا دلالة له فيه عليه ولصحيحة محمد ما يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب

اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس والجواب عن الاول ان الاستصحاب مدفوع بما مر مع ان جريانه هنا محل نظر وعن الثاني بمنع الحصر لما لا يدخل

فيه ذلك وعن الثالث بمنع منافاة نية الافطار لحكم النية فان حكمها هو كون المنوي مخزونا في خزينة الخيال بحيث لو التفت وتذكر كان باقيا على قصده وح

اعتبار ذلك كان لصدق الامساك بصوم فاولا شك في منافاة نية الافطار لذلك وعدم كونه ممتثلا في ذلك الان ومنه يظهر فساد القياس على النوم والغروب

لانهما لا ينافيان بقاء المنوي في خزينة الخيال كما مر مفصلا فيما سبق وعن الرابع بان عدم وجوب تجديد النية انما هو لاستمرار حكمها وذلك لا يوجب عدم

منافاة نية الافطار للنية او حكمها وعن الخامس بان المراد باستمرار النية ان كان استمرار النية الفعلية فعدم اشتراطه مسلم ولكن رجوع الخلاف اليه مم

وان كان استمرار الحكمية فرجوع الخلاف اليه مم ولكن عدم اشتراطه مم والاصل بما ذكرناه دليلا على اشتراط الحكمية في موضعه مدفوع والمراد من الفعل

الواقع مع النية ان كان الامساك في البعض السابق فهو مسلم ولكن لا يفيد واما ان كان في البعض اللاحق او تمام اليوم فوقوعه بغير نية بل بهي وعن

السادس بانه عام يجب تخصيصه بما مر كما يخصص بغيره ايض **الحادية عشر** قال بعض المتاخرين في شرحه على تش هل يجب على المكلف ان يعرف جميع

مفطرات الصوم ويقصد تركها اجمالا او تفصيلا حتى يصح منه الصوم او يكفيه معرفة البعض واتفاق عدم الاتيان بالثاني الى ان قال والظ ان المعتبر

هو قصد العبادة المخصوصة المتلقاة من الشارع بجملة شرائطها الشرعية بعد معرفة معظم التروك المعتبرة فيها مع عدم الاتيان بالثاني الى ان قال والظ

ان المعتبر هو قصد العبادة المخصوصة المتلقاة من الشارع بجملة شرائطها الشرعية بعد معرفة كل ما في المفسد او لو على سبيل الاتفاق انتهى **اقول** ظاهره

كما هو الظ ايض انه لا خلاف في عدم انعقاد صوم من لم يعرف شيئا من المفطرات وما يجب الامساك عنه اصلا ولم يقصد تركها وتركها اتفاقا لعدم

وجود نية القربة على شيء منها او وجودها على معنى لفظ الصوم الذي لا يعرفه غير مفيد وانما الخلاف في انه هل يجب معرفة الجميع وقصد تركه تفصيلا او

اجمالا او يكفي معرفة البعض واستظهر هو كفاية معرفة المعظم والتحقيق ان ما يجب الامساك عنه في الصوم ان كان مما لا يبطل بالاتيان به الصوم كالارتماس

فلا يجب معرفته ولا قصده عند النية بل يكفي اتفاق تركه لعدم معلوميته كونه جزء حقيقة الصوم واما غيره مما يبطل الصوم بالاتيان به فلا فرق فيه

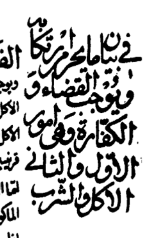
بين المعظم وغيره بل يجب معرفة الجميع وقصد تركه عند النية اجمالا او تفصيلا لان الصوم الذي يجب قصده والتقرب به عبارة عن هذه التروك

فلو لم ينو واحدا منها القربة لم يتحقق قصد القربة في الصوم ولا يفيد كونه الا الفاظ اسامي للاعم لان ذلك لا يخرج باقي الاجزاء عن كونها ماموريها

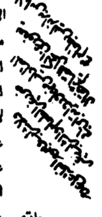
في بيان ان نية الافطار في نهار شهر رمضان هل هو مفسد للصوم ام لا

ولا اشكال ان نية القطع يكون منافيا على فصل القربة في الامساك فيكون باطلا ويبطل انه يبطل الصوم اذ اليوم كما لا يتبعض في الصوم وبعبارة اخرى لا اشك ع

في بيان انه هل يجب على المكلف معرفة جميع المفطرات ام يكفي معرفة البعض



الفصل الثاني في بيان الاشياء المخصوصة التي بانتفائها يتحقق الصوم ولا يجوز ارتكابه وهو على قسمين **القسم الاول** ما يحرم ارتكابه
ويوجب القضاء والكفارة معاً اذا وقع في شهر رمضان وغيره مما في افطاره قضاء او كفارة وهي امور سبعة **الامر الاول والثاني**
الاكل والشرب المعتاد وغيره اما حرمتهما فبالكتاب والسنة المتواترة والاجماع فيهما اما في الاول فظ واما في الثاني فلعموم الكتاب والسنة في النهي عن
الاكل والشرب فالانصراف الى المعتاد لو سلم فانما هو في المطلق دون العام مع ان انصراف المطلق اليه ايضا انما هو اذا كان الاعتياد وعدمه بحيث يكونان
قرينتين على ارادة المعتاد وهو في المورد غير معلوم بل هنا كلام آخر وهو انه على فرض الانصراف فانما يفيد لو كان متعلق الحكم الماكول والمشروب
لما الاكل والشرب فمقتضى الانصراف الى المعتاد فيه خروج غير المعتاد من الاكل مثلا وهو ما كان من غير الفم بل من نحو الانف او العين او نفيه في الصدق لا من
الماكول فيكون الكتاب والسنة شاملا لغير المعتاد ايضا واما الاجماع فلعدم قدح مخالفة الاسكافي والسيد في شاذ من كتبه في الاجماع و
لما صرح بالاجماع في غير المعتاد ايضا جماعة منهم الناصريات و... والغنية والسرائر والمنتهى وغيرها مع ان مخالفة السيد ايضا غير معلومة لانه انما حكى في بعض
كتبه بعدم البطلان بالحصاة ونحوها فيمكن ان يكون مخالفته في الاندر اوحدون غير المعتاد ولذا نسب الفاضل في المختلف البطلان بغير المعتاد مذهب
جميع علمائنا ولم ينسب الخلاف فيه الا الى بعض العامة ونسب الخلاف في الانزال الى السيد ومما يؤيد البطلان تناول غير المعتاد المستلزم هنا للحرمة
لحرمة ابطال الصوم الموجب لحرمة سببه بل يدل عليه ان المراد بالمعتاد ان كان معتاد غالب الناس لزم عدم فساد صوم طائفة اعتادوا اكل بعض
الاشياء الغير المعتادة للاكثر كالجبن والفارة وبعض النباتات بل لحم البغل والحمار وفساد ذلك ظاهر بل الاظهر ان يقول المخالف وان كان معتاد كل
مكلف بنفسه فيصير الفساد اظهر اذ لا يبطل الصوم بأكل الخبز لقوم بل يلزم اختلاف المبطل باختلاف العادات والبلاد بل مقتضى قاعدة الانصراف الى العادة
اعتبار معتاد زمان الشارع وبلده وح يتسع دائرة الاكل والشرب في الصوم بل اخراج المثنى ايضا لو اوجب القاعدة فيه ايضا استند المخالف بما مر من انصراف
المطلق الى المعتاد وبنحو صحيحة محمد لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس والاخرى في الصائم يكتحل فقال
لا باس به انه ليس بطعام يؤكل ورواية مسعدة عن الذباب يدخل في حلق الصائم قال ليس عليه قضاء انه ليس بطعام والجواب عن الاول ما سبق و
عن البواقي بعدم الحجية لعمومها لمخالفتها الشهرة العظيمة بل الاجماع كما مر وعن الثاني بان غير المعتاد عن المطعوم والمشروب ايضا طعام وشراب وهو الجواب
عن الثالث والرابع وعن الخامس بان الضمير المنصوب يمكن ان يكون راجعا الى الدخول في الحلق والطعام مصدر كما ذكره في القاموس وغيره فيكون المعنى
ان دخول الذباب بغير الاختيار ليس اكلا لانه انما كان بالقصد والاختيار واما وجوب القضاء والكفارة بهما في المعتاد فلاجماع العلماء محققا ومستفيضا و



محققا وفيه وفي غيره لحصول الفطر بهم فيدخل في عموم ما دل على ايجابهما كمرسلة رفيعة من افطر في شهر رمضان متعمدا فعليه كفارة واحدة وقضاء يوم مكانه
لمثله ورواية الهروي وفيها وان كان نكح حلالا وافطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه ورواية المشرقي
عن رجل افطر من شهر رمضان اياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما بدل
يوم الى غير ذلك من الاخبار الآتية المتضمنة لتفاصيل الكفارات **فروع آ** اختلفوا في حرمة ايصال الغبار الى الحلق وبطلان الصوم به فظاهر كلام
جماعة منهم يع وفع والتلخيص والتبصرة اوالغلظ منه كما في كلام جمع آخر بل الاكثر كما قيل جوازه فمن الشيخين والحلي والحلبي وفي يع وفع وطائفة من افاضل
المتاخرين الاول ونسب الى المشهور عن الانتصار والسرائر والغنية والتنقيح ونهج الحق الاجماع عليه وعن ظ الصدوق وقيعا السيد والديلمي والشيخ في
المصباح الثاني حيث لم يذكروا البطلان به واليه ذهب جمع من متاخري المتاخرين منهم المفاتيح والحدائق وظ المع ولك والذخيرة حجة الاولين رواية المروزي
اذا تمضمض الصائم في شهر رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان
ذلك مفطر مثل الاكل والشرب والنكاح والاخبار الناهية عن الاحتقان وجلوس المرأة في الماء والاكتحال والسعوط والاستياك بالرطب ونظائرها
حجة الآخرين الاصل وموثقة عمرو بن سعيد عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا بأس وما دل على حصر المبطل في امور ليس ذلك منها ويجاب عن
دليل الاولين اما عن الرواية فبالقطع الخالي عن الجابر وهو كون السائل موثوقا به اولا وبضعف السند ثانيا ولا يفيد الانجبار بالشهرة ونحوها
لانها انما تجبر الرواية المسندة لا المقطوعة وبالمعارضة مع الموثقة الموجبة للرجوع الى الاصل ثالثا وبالاشتمال على ما لا قائل به رابعا واما عن الاخبار
الاخيرة فبعدم ثبوت مدلولها لاجل الاجماع انفسها المعارضتها مع اقوى منها كما يأتي فكيف يقاس عليها غيرها **اقول** اما جوابهم عن الاخبار الاخيرة فتام و
اما عن الرواية فيمكن رد الاول بعدم انحصار الجابر للقطع في موثقية السائل بل ذكر صاحب الاصل لها في طي الروايات قرينة على ان المسئول عنه
هو الامام وانما حصل القطع لتقطيع الروايات من اصل السائل ومنه يظهر حصول الجبر لضعف السند لو كان بضايرنا الشهرة والاجماعات المنقولة
ويرد الثاني ايضا والثالث بان التعارض بالعموم المطلق لاختصاص الرواية بالتعمد وأعمية الموثقة والرابع بان خروج بعض الرواية عن الحجية لا يوجب
خروج الباقي او بان ما لا قائل به هو اطلاق بعض الرواية فيجب تقييده ويصير كالعام المخصص حجة في الباقي كذا قيل وفيه ان المراد بالمطلق ان كان جميع
اجزاء الرواية وبالتقييد اخراج بعضه فهذا ليس من باب الاطلاق والتقييد بل طرح بعض الرواية وان كان اطلاق بعض الاجزاء فنهما لا قائل
بمقيده ايضا كشم الرائحة الغليظة بل الاستنشاق والمضمضة لا نه لا قائل بالافطار فيهما واما دخول الماء في الحلق فهو ليس من افرادهما بل هو امر
خارج فلا يتم هذا الرد بل وكذا سابقه لان خروج جزء من الاخير عن الحجية لا يضر الباقي اذا تعين خروجه وعلم ان المراد من الباقي وههنا ليس كك



اذ كما يجوز طرح الجزء او يصرف فيه بتجوز او تقييد يجوز ان يتصرف في الحكم بقوله فعليه صوم وقوله فان ذلك مفطر بالصرف عن الظاهر فلا يتعين المراد من الرواية فيخرج عن الحجية بالمرهونة يظهر تمامية الجواب الاخير بل وكذا سابقه لان التعارض بالعموم المطلق انما كان لو كان قوله في الرواية بعد قوله غبار وليس كذلك فالتعارض بالمساواة والرجوع الى الاصل فالحق هو القول الاخير نعم لو كان الغبار بحيث يحس منه اجزاء ترابية مشاهدة حسا معلومة عينا موسومة بالتراب عرفا ابتداء وبعد الاجتماع في اصول الاسنان وابتلعها يحكم بفساد الصوم ووجوب القضاء والكفارة لصدق اكل التراب لا لدخول الغبار

في بيان عدم كون الدخان مفسدا للصوم

ولا يفسد الصوم بدخول الدخان في الحلق للاصل وقصور الموثقة المتقدمة عن الصائم يدخن بعود او بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه فقال جائز لا باس به والاحوط الاجتناب عن شرب التتن لاستمرار طريقة الناس عليه واطلاق الشرب عند العرب عليه ج لا ينافي الصوم بمص الخاتم ومضغ الطعام للصبي وزق الطائر وذوق المرق ونحو ذلك مما لا يتعدى الى الحلق للاصل والاجماع والمعتبرة المستفيضة التي منها الصحاح والحسن المصرح بنفي الصحيح المتقدم ولا ينافيه صحيحة الاعرج عن الصائم يذوق الشيء ولا يبلعه فقال لا فلا يفيد ازيد من الكراهة مع انه يحتمل ان يكون معنى قوله لا اي ولا يبلعه كما قيل وعن الشيخ حملها على من لا يكون له ضرورة الى ذلك وحمل اخبار الرخصة على حال الضرورة ولا شاهد له مع انه على فرض المعارضة يكون الترجيح مع الاخبار المرخصة لوجوه عديدة ولو سبق في هذه الحالة شيء الى حلقه بلا اختيار لم يفسد به صومه كما صرح به جمع من الاصحاب للاصل وعدم التعمد ويومي اليه صحيحة الحياط الى ان قال لي بنتا صغيرة وانا صائم فيدخل في جوفي من ريقها فقال لا باس ليس عليك شيء وفرق في المنتهى بين ما كان المضغ ونحوه لغرض صحيح وما لم يكن كذلك فاوجب القضاء في الثاني ولا دليل عليه كما ان الحق جواز مضغ العلك مع الكراهة وان تغير الريق بطعمه ما لم ينفصل منه اجزاء محسوسة وفاقا للاكثر كما عن المنتهى للاصل والحصر ورواية ابي بصير عن الصائم يمضغ العلك قال نعم ان شاء ورواية محمد اياك ان تمضغ علكا فاني مضغت العلك يوما وانا صائم فوجدت في نفسي منه شيئا فان في مضغ الامام تصريحا بالجواز وفي صدره دليل على الكراهة اما مطلقا او في الصوم خاصة ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي الصائم يمضغ العلك قال لا خلافا للمحكي عن الاسكافي والنهاية لصحيحة الحلبي وفيه منع الدلالة على الحرمة مع انه على فرضها يتعين الحمل على الكراهة لما مر ولان وجود الطعم في الريق دليل على تخلل شيء من اجزاء ذي الطعم فيه لامتناع انتقال العرض وفيه ان سبب وجود الطعم لا ينحصر بتخلل الاجزاء او انتقال العرض لجواز حصول التكليف بسبب المجاورة مع انه لو سلم التخلل فالمبطل انما هو الاجزاء المحسوسة لا امثال ذلك هذا مع انه ليس الا اجتهادا في مقابلة النص

في بيان ان ابتلاع بقايا الغذاء مفسد للصوم

ويوجب القضاء والكفارة

ويفسد الصوم بابتلاع بقايا الغذاء المتخلفة بين اسنانه في النهار عمدا سواء اخرجها من فمه او لا كما صرح به في ف وط ويع وغيرها لصدق الاكل وتناول المفطر عمدا وناقشه صاحب بق فيه لعدم صدق الاكل وصحيحة ابن سنان عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك والاول مدفوع بمنع عدم الصدق والثاني بالفرق بين الخارج بالقلس والداخل من الخارج في صدق الاكل وعدمه سيما مع ان الصبر على الملك لا يستلزم الدخول في فضاء الفم اذ لعل المراد بطرفه اللسان المجاور للحلق مع انه لو صدق الاكل لو سلم الحكم في القلس فلا يجوز قياس غيره عليه هذا كله مع ان الصحيحة ليست صريحة في عدم الافطار اذ يحتمل المعنى لا يزدرده ح فانه يفطره ذلك فيكون قوله لا جوابا للسؤال ويفطره ذلك فيكون قوله لا جوابا للسؤال الى ويفطره حكما على حدة ولو دخل شيء منها في الحلق سهوا لم يفسد قطعا سواء ترك الخلال عمدا او سهوا او لم يتركه والتفرقة بين تركه وعدمه ضعيف ولو وجد طعم الغذاء الباقي في الاسنان في الريق وابتلعه لا يفسد صومه كما يظهر وجهه فيما ذكرنا في مضغ العلك ولا يفسد الصوم بابتلاع الريق الذي في الفم بلا اشكال ولا خلاف فيه كما قيل للاصل وعدم صدق الاكل والشرب عرفا واستمرار عمل الناس طرا عليه ولو اخرجه من فمه ثم ارجعه وابتلعه فيفسد الصوم بل ظاهر بعضهم انه اجماعي لا لاجل حرمة ابتلاعه بعد خروجه عن الفم لمنعه بل لصدق الاكل ح عرفا فيقال اكل الريق فان الظاهر صدق الاكل بابتلاع كل ما يدخل الفم من الخارج ولو خرج من الداخل دون ما لم يدخل من الخارج اصلا وظاهر صاحب بق عدم البطلان به وعدم التفرقة بين ما كان في الفم وما خرج منه حاكيا عن المحقق الاردبيلي الميل اليه ايضا وهو غير جيد

في بيان جواز ابتلاع النخامة وعدمه

المذكور في جواز ابتلاع النخامة وهي ما يخرج من الصدر او يسترسل من الدماغ كما يدل عليه بعض كلمات اهل اللغة دون الاول فقط كما يعطيه كلام بعض الفقهاء وبطلان الصوم به وعدمه قبل الانفصال عن الفم اقوال ثلاثة الاول عدم البطلان مط وذهب اليه في اللمع والمنتهى وكره ولك وبعض اخر للاصل ورواية غياث لا باس ان يزدرد الصائم نخامته وعدم تسميته اكلا او شربا ومساواته للريق في عدم وصوله من الخارج وعدم انفكاك الصائم عنه الا نادرا وصحيحة ابن سنان المتقدمة المتضمنة لحكم القلس والثاني عدمه في الصدرية والبطلان في الدماغية

في الدماغية

الا ان يتعدى الى الحلق بعد الاسترسال او قبل الوصول الى الفم وهو ظاهر يع وشي ولعله لصدق الاكل عليه وعدم صدق النخامة المجوز ابتلاعها في الرواية لزعم اختصاصها بما يخرج من الصدر والثالث البطلان بابتلاعها بعد وصولها الى الفم حكي عن الشهيدين وهو الاحوط وان كان الاول الاظهر لما مر من الاصل واطلاق الخبر وعدم معلومية صدق الاكل ما لم ينفصل عن الفم ج الحق جواز المضمضة للصائم مع كراهته وفاقا للاكثر اما الجواز فللاصل ولرواية حماد الصائم يتمضمض ويستنشق قال نعم لكن لا يبالغ ورواية يونس والافضل للصائم ان لا يتمضمض وهو دليل الكراهة ايضا خلافا للمحكي عن الاستبصار والمنتهى فقالا بالتحريم في غير الوضوء ولعله لرواية المروزي المتقدمة المتضمنة لوجوب الكفارة بامور منها المضمضة وهي مردودة بما مر من عدم وجوبها ببعض ما فيها اجماعا فلا

في بيان الامر الثالث من الامور المحرم ارتكابه وهو الجماع

من ارتكاب تجوز وبعد فتح بابه يتسع دايرته فلا يفسد ثم لو تمضمض ودخل الماء في حلقه فياتي حكمه **الثالث** الجماع في قبل المرءة انزل ام لم ينزل وهو حرام على الصايم اجماعا كتابا ونصا وفتوى وموجب للقضا والكفارة بالاجماع والسنة المتواترة كصحيحة الحلبي عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع ورواية المفضل في رجل اتى امراته وهو صايم وهي صايمة فقال ان كان استكرهها فعليه كفارتان وان كانت طاوعته فعليها كفارة وموثقة سماعة عن رجل اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين وقضاء ذلك اليوم ورواية الهروي المتقدمة الى غير ذلك ويدل كعمومها القضاء والكفارة بالافطار فان ذلك ايضا افطار كما صرح به في الاخبار كالحصر خمسة اشياء يفطر الصايم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله والائمة وفي دبر منه في الرضوي وكذا في دبرها على المشهور بل على المعروف من مذهب الاصحاب كما في ك وعلى الظ من المذهب كما في ط وعلى مقتضى المذهب كما في ف وبلا خلاف فيه كما فيه ايض وبالاجماع كما عنه ايض وعن الوسيلة للشهرة والاجماع المحكي واطلاق النهي عن المباشرة في الاية الكريمة خرج منه ما عدا الوطي في القبل والدبر فيبقى الباقي ومتى ثبت التحريم كان مفسدا بالاجماع المركب ولاطلاق البطلان بالجماع في طائفة من الاخبار ولايجابه الجنابة المفسدة للصوم ويرد على الاولين عدم الحجية وعلى الثاني بان جعل الاية من باب التخصيص يوجب خروج الاكثر وهو غير جاير فيجب حملها على المجاز وهو اما الوطي في القبل او مطلق الجماع الغير المعلوم صدقه على وطي الدبر او غير المنصرف اليه لعدم كونه من الافراد الشايعة ومنه يظهر رد الثالث ايض وعلى الرابع بمنع الملزوم اولا والملازمة ثانيا خلافا للمحكي عن ط حيث جعل البطلان احوط وان كان في كونه صريحا في الخلاف نظر لاحتمال ارادة الوجوب من الاحتياط في كلمات القدماء نعم هو الظ من ئف لان الاحتياط في كلامه ليس محمولا على الوجوب نعم يحتمل ارادة ظ الاستحباب ايض فكلامه محتمل للخلاف وليس صريحا في وفاق المشهور ككلام من اطلق الجماع بل الوطي ايض كالمقنعة والنهاية والناصريات والديلمي او مقيد بالفرج كالجملين والاقتصاد والمصباح ومختصره ومن ذلك يظهر تطرق القدح في الاجماع المحقق في المسئلة ومعه فيجب الرجوع الى ساير الادلة والاصل مع عدم البطلان ويدل عليه مرسلة علي بن الحكم اذا اتى الرجل المرءة في الدبر وهي صايمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل ومرفوعة احمد بن محمد في الرجل اتى المرءة في دبرها وهي صايمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل ولا فرق بين المفعول بها والفاعل بالاجماع المركب واما دبر الغلام بدون الانزال فالمشهور فيه ايض كما قيل الافساد بل عن ف الاجماع عليه لذلك الاجماع المنقول ولايجابه الجنابة ونحوه ما دل على الفساد بوطي المرءة المحللة واطلاق الاخبار بوجوب القضاء والكفارة على المجامع وفي الكل نظر خلافا للمحتمل كل من ذكر وتردد فيه في المع ويع وضه وهو في موقعه بل الظ عدم الفساد للاصل وصحيحة محمد الحاصرة للمفطرات فيما ليس ذلك منها ومنه يظهر قوة عدم الفساد بوطي البهيمة مطلقا من دون انزال وفاقا للمحتمل بعض من ذكر وصريح الحلي ويع وكره والمن ويره والتلخيص وامر الاحتياط واضح وهو مطلوب جدا خصوصا في المقام **الرابع** الاستمناء وهو طلب خروج المني مع خروجه بغير الجماع فلا يضر الطلب بدون الخروج ولا الخروج بدون الطلب او التسبب والاجماع كانه يبطل الصوم بخروجه مع الطلب كلك وعلى حرمته وفساد الصوم به الاجماع عن الانتصار والغنية والمع والمن وغيرها وكذا ادعى جماعة الاجماع على ايجابه القضاء والكفارة وهو ايض كسابقه اجماع قطعا فهو الدليل على الاحكام الثلثة مضافا الى ما ولمعتبرة المستفيضة كصحيحة الحلبي المتقدمة ومرسلة ابن سويد في الرجل يلاعب اهله وجاريته في قضاء شهر رمضان فيسبقه الماء فينزل قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وموثقة سماعة عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا ورواية ابي بصير عن رجل وضع يده على شيء من جسد امراته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة والرضوي ولو ان رجلا لصق باهله في شهر رمضان فادفق كان عليه عتق رقبة ويؤيده بل يدل صحيحة محمد وزرارة هل يباشر الصايم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه مني وصحيحة الحلبي عن رجل يمس من المرءة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقصه فقال ان ذلك يكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وموثقة سماعة عن الرجل يلصق باهله في شهر رمضان قال ما لم يخف على نفسه فلا باس الى غير ذلك ويوجب الكفارة في تلك الاخبار يثبت الفساد والقضا بالاجماع المركب واختصاص الاكثر باستمناء خاص غير ضاير لعدم القول بالفصل وفي حكم الطلب عمدا التسبب عما يمس المراة بالملاعبة او الملامسة او التقبيل لمن يعتاد الانزال مع احدها او يكرر ذلك حتى ينزل مع اعتياده بالتكرار او تعمد الانزال في القصد الى الانزال عمدا فيكون بطلان صومه ووجوب القضاء والكفارة مجمعا عليه اجماعا كما عن الكتب الثلثة وغيرها ويدل على الحكم اطلاق طائفة من الاخبار وكذا ان لم يكن معتادا به ولكن كرره قاصدا للانزال حتى يتفق لما ذكر وكذا في القضا والكفارة بل لو لم يكن معتادا ولم يقصده ايض واتفق معه الانزال وفاقا للمشهور كما عن لف والمهذب بل المجمع عليه كما عن المع بل ف للاطلاقات المذكورة خلافا لبعض المتاخرين فلم يوجب مع عدم التعمد بسبب الضعف غير الصحيحة الاولى سندا وضعفها دلالة لاحتمال كون لفظة حتى تعليلية وللمرسل المروي في المقنع لو ان رجلا لصق باهله في شهر رمضان فامنى لم يكن عليه شيء ويجاب بانجبار الضعف لو كان بما مر من الشهرة المحكية والاجماع المنقول مع ان منها الموثق الذي هو في نفسه حجة ويضعف المرسل اولا ومرجوحيته بالنسبة الى معارضاته ثانيا لان القول بمضمونه مذهب فقهاء العامة كما عن الانتصار نعم الثابت ح هو القضا والكفارة واما حرمة العمل فلا اذ لا وجه لها مع عدم الاعتياد ولا القصد وفي حصول الامناء بالنظر اقوال الافساد مطلقا حكي عن الشيخ في ف والحلي والافساد ان كان الى من لا يحل له النظر اليه بشهوة وعدمه ان كان الى من يحل نسب الى المفيد وط والديلمي وابن حمزة والتحرير والافساد ان قصد به الانزال او كرر النظر حتى نزل من غير وعدمه بدونهما استقربه في المخ والافساد ان اعتاد الانزال عقيب النظر وعدمه بدونه اختاره في ك والظ اتحاد القولين الاخيرين

في بيان الامر الرابع من الامور المحرمة وهو الاستمناء

ظاهر

[illegible]

وكيف

كتاب الصوم

في بيان الخامس من الامور المحرمة [illegible] وهو البقاء على الجنابة

وكيف كان فالحق انه يفسد بتعمد النظر مع اعتياد الانزال معه او مع قصده لصدق تعمد الانزال معه وهو موجب للفساد لظاهر الاجماع واشعار بعض الاخبار المذكورة به ولا يفسد بدونه للاصل احتج لساير الاقوال بادلة بينة الوهن ومثل النظر والتخيل واستماع الصوت **الخامس** البقاء على الجنابة عمدا حتى يطلع الفجر الثاني على الاظهر الاشهر في الحرمة والقضاء والكفارة بل بالاجماع كما عن الانتصار والخلاف والسرائر والغنية والوسيلة و الكاشاني كره والمنتهى بل بالاجماع المحقق لعدم قدح مخالفة الشاذ الاتي ذكره فيه وهو الدليل عليه مضافا الى صحيحة البزنطي عن الرجل اصاب من اهله في شهر رمضان او اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه ورواية المروزي اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولم يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية ابرهيم بن عبد الحميد وفيها فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ونحوه الصحاح الموجبة للقضاء في النومة الثانية او الثالثة او الموجبة له مع نسيان الغسل وتؤيده المستفيضة المثبتة للقضاء او الكفارة بالجملة الخبرية خلافا في الثلثة للمحكى عن المقنع للصدوق وفي المحقق الاردبيلي والسيد الداماد في رسالته الرضاعية الا ان كلام الاول غير صريح في المخالفة لنقله فيه رواية بذلك وهو ليس صريحا في الافتاء بمضمونها وان كان الغالب فيه على ما قيل الفتوى بمتون الاخبار وكذا الثاني فان ظاهره في ح شاء الاشكال في المسئلة وان كان ظاهر كلامه نوع ميل اليه للاصل و الايتين والمستفيضة من الاخبار والاول مدفوع بما مر والثاني بان غاية الايتين العموم المطلق بالنسبة الى ما مر فيجب تخصيصهما مضافا الى ضعف دلالتهما اذ لا كلام في جواز المجامعة ما لم يحصل العلم بعدم وسعة الزمان للاغتسال قبل الفجر وحصول مثل ذلك العلم في غاية الندرة فانصراف المطلق الى مثله مشكل جدا مع ان رجوع قيد حتى يتبين في احكام الايتين الى غير الجملة الاخيرة غير معلوم بل مقتضى الاصل العدم والثالث بعدم حجية الاخبار المذكورة لمخالفتها الاجماع ولا اقل من الشهرة العظيمة القديمة والجديدة المخرجة للرواية عن الحجية سيما مع موافقتها للعامة في مقام المعارضة لروايات لم تكن مخالفة مضافا الى كون كثير من هذه الاخبار لم مطلقا من الاخبار المتقدمة اما من جهة شمولها للعمد والنسيان او النومة الاولى والثانية للنوم بقصد الاستيقاظ والاغتسال كصحيحى العيص وصحيحة العماط ورواية سليمان بن ابى زينبة ورواية اسمعيل بن عيسى الاولى عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل واخر الغسل حتى طلع الفجر قال يتم صومه ولا قضاء عليه والثانية عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس والثالثة عمن اجنب في اول الليل في شهر رمضان فينام حتى اصبح قال لا شئ عليه والرابعة عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل فاخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب بخطه الى ان قال ولا شئ عليه والخامسة سالت الرضاء عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام حتى يصبح اى شئ عليه قال لا يضره ولا يفطر ولا يبالى الحديث وان امكن ان يعارض الموافقة للعامة بالموافقة لاطلاق الكتاب الذى هو ايض من المرجحات المنصوصة ويمنع اعمية المطلق للاخبار الاخيرة والاخبار الاولة ايض ليست في التعمد صريحة ولا ظاهرا حتى يكون اخص مطلقا بل الظاهر في الاكثر التعارض بالتساوى فالمناط في الرد هو الشذوذ المخرج عن الحجية مع ان احد صحيحى العيص لا يدل الا على جواز النوم وبعضها مما يلوح منه اثار التقية من جهة نسبة الحكاية الى عايشة وفي المسئلة اقوال شاذة منها ما يحكى عن العماني والسيد في احد قوليه وبعض متاخرى المتاخرين وما ل اليه في التحرير للاصل وصحيحة الحلبى في رجل احتلم في اول الليل او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى يصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر شهر رمضان ويستغفر ربه حيث ان ايجاب القضاء بالاستغفار ظاهر في عدم لزوم كفارة غيره والاصل مدفوع بما مر وضعفه غير ضاير لان ما مر له جابر بما مر والصحيحة غير دالة على انتفاء الكفارة لان الاستغفار ثابت معها ايض وقد يستدل له ايض بالاخبار المجوزة له وفساده ظاهر لاستلزامها نفى القضاء ايض **فروع** أ اما مر انما هو حكم صيام شهر رمضان حيث انه مورد الاخبار ومحل الاجماع ومثله في الفساد قضاؤه على الحق المشهور لصحيحة ابن سنان كتب ابى الى ابى عبد الله وهو يقضى شهر رمضان انى اصبحت بالغسل واصابتنى جنابة فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم اليوم و صم غدا والنهى يدل على الفساد وقريب منها صحيحة الاخرى وموثقة سماعة الواردة في النومة الاولى وفيها اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضى رمضان قال فلياكل يومه ذلك وليقض لانه لا يشبه رمضان شئ من الشهور والمراد من اخر الحديث ان حرمة رمضان اوجب ذلك الحكم في قضائه ايض او المراد ان القضاء ليس كصوم رمضان في وجوب الصوم والقضاء معا وبخصوص هذه الاخبار يقيد اطلاق رواية ابن بكير عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى من النهار ما مضى قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار ولا ينافى الحكم قوله اذا افطر شهر رمضان في صحيحة الحلبى المتقدمة لان المنافات انما هى اذا كان المعنى ان هذا الحكم انما هو اذا افطر شهر رمضان فينتفى عن غيره بمفهوم الشرط لكن المعنى انه يقضى اذا فرغ من صيام الشهر بل لا منافاة على الاول ايض لان الحكم هو مجموع تمام الصوم والقضاء ولا شك انه مخصوص بصيام شهر رمضان وكذا لا ينافيه اختصاص ساير النصوص مع كثرتها بصيام شهر رمضان لان الاختصاص فيها انما هو من جهة السؤال عنه واما غيرهما من الصوم من الواجبات المعينة وغير المعينة والندب فليس كذلك فلا يفسد بالبقاء على الجنابة ولو عمدا على الاقوى وفاقا للدروس وجملة من المتاخرين وعن المع الميل اليه ايض بل هو ظاهر من قيد الحكم برمضان كالشيخ في ف وابن زهرة وتردد في المنتهى لنا الاصل الخالى عن المعارض مطلقا الاختصاص اخبار الفساد بالصومين مضافا في التطوع الى رواية ابن بكير المتقدمة والى رواية الخثعمى عن المتطوع وعن هذه الثلثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم انى قد اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر الصبح اصوم او لا اصوم قال صم وموثقة ابن بكير عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح الصوم ذلك اليوم

مها

رمضان ع

تطوعاً قال وليس هو بالخيار ما بينه وبين نصف النهار ب لا يبطل الصيام بالاحتلام نهاراً في شهر رمضان ولا في غيره بلا خلاف للاصل والمستفيضة

من الاخبار ويجوز له النوم بعده للاصل وصحيحة العيص واما ما في بعض الروايات عن احتلام الصايم قال اذا احتلم نهاراً في شهر رمضان فلا ينام

حتى يغتسل فمحمول على الكراهة بقرينة الصحيحة مع انه لا يفيد ازيد منها ج يجوز الجماع في ليلة الصيام حتى يبقى لطلوع الفجر مقداره والغسل ومع تبين

ضيق الوقت لا يجوز ولو فعل فسد صومه ولو فعل ذلك ظاناً سعة الوقت قالوا فان كان مع المراعاة لم يكن عليه شيء وان كان لا معها فعليه

القضاء وياتي تحقيقه **السادس** الكذب على الله سبحانه او على رسوله او على احد من الائمة ع وهو محرم مفسد للصوم وموجب للقضاء على

الحق الموافق للشيخين والقاضي والحلبي ووالد الصدوق والانتصار والغنية والمنتهى وجملة من مشايخنا بل المشهور كما صرح به في ف وس وتظهر

من ط بل للاجماع كما عن الانتصار والغنية وللمستفيضة كرواية ابي بصير الكذب ينقض الوضوء ويفطر الصايم قال قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب

انما ذلك الكذب على الله ورسوله والائمة والاخرى ان الكذب على الله ورسوله وعلى الائمة يفطر الصايم والثالثة من كذب على الله وعلى رسوله

وهو صايم نقض صومه ووضوءه اذا تعمد وموثقة سماعة عن رجل كذب في رمضان قال قد افطر وعليه قضاؤه قال وما كذبه قال يكذب على الله

وعلى رسوله ص والاخرى عن رجل كذب في شهر رمضان قال قد افطر وعليه قضاؤه وهو صايم يقضي صومه ووضوءه اذا تعمد والمروي في الخصال

خمسة اشياء يفطر الصايم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله والائمة والرضوي واتق في صومك خمسة اشياء

يفطرك الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله والائمة وبمفاده اخبار ايضاً وضعف سند بعضها عندنا غير ضاير ولو

سلم فانه من دعوى الاجماع والشهرة منجبر وللكفارة وفاقاً للاكثر من ذكر ايضاً للاخبار المذكورة المثبتة على الافطار به الموجب للكفارة بما مر

من العموم المتقدمة في الامر الاول ودعوى تبادر الاكل والشرب من الافطار ممنوعة والمعنى اللغوي له صادق على كل ما يفسد الصوم خلافاً في الجميع

للمحكي عن جمل السيد والحلي والعماني والمحقق والفاضل في اكثر كتبه واكثر المتاخرين للاصل والصحيحة الحاصرة للمفطرات في اشياء ليس ذلك منها

وضعف تلك الاخبار سنداً وتضمن جملة منها على ما لا يقول به احد من نقض الوضوء به ايضاً وبعض منها على ما هو خلاف المشهور من الافطار بالارتماس

ايضاً والاصل مندفع بما مر والصحيحة مخصصة به والضعف في الجميع ممنوع ولو كان فمجبور والتضمن لما لا يقول به احد ولا يفتي به جماعة غير مخرج

للتتمة الخبر عن الحجية مع ان الحجة غير منحصرة فيما يتضمن ذلك بل فيما لا يتضمنه غناء عنه ويجوز حمل قوله وهو صايم في الموثقة الثانية على صحة صومه

فالمراد من الافطار فيها نقص كمال الصوم حمل بعيد بل المعنى يتم صومه نعم لو كان الاحتجاج بقوله يقضي صومه ووضوءه فقط لما تم الد... لان حمل

يقضي على مجاز متعين لمكان قوله ووضوءه وحذف فعل آخر للوضوء ليس باولى مما ذكر ومنه يظهر عدم تمامية الاستدلال بالرواية الثالثة ايضاً

بل يظهر تطرق الخدش في الخصال والرضوي ايضاً على القول بعدم كون الارتماس مبطلاً ولكن مع ذلك كله لا يضر في المط لكفاية البواقي فيه وفي الثاني

خاصة للناظم ومحتمل عد ولعله للاصل وخلو النصوص منها سيما ما يتضمن منها الايجاب بها القضاء لورودها في مقام الحاجة والاصل يدفع ماذكر و

خلو النصوص عن ذكرها بالخصوص مع تضمنها لما يستلزمها غير ضاير وكون ما يتضمن القضاء في مقام الحاجة ثم **فروع** الا يختص الافساد بذلك في

شهر رمضان لاطلاق اكثر الروايات ب لا اختصاص للكذب عليهم بحكاية قول عنهم عليهم السلم كما قد يتوهم بل يشملها وحكاية الفعل والتقرير

ايضاً لصدق الكذب عليهم ج لا خفاء في ان حكاية فعل او قول يعلم عدم مطابقته للواقع كذب على الله وان كان مطابقاً في الواقع لان المناط في موارد

التكاليف علم المكلف وكذا ما لا يظن مطابقته ولا عليها امارة اما لقيام عدم الصدور او مقام عدم الصدور الواقعي او الثبوت ارده مثل ذلك ايضاً من

الكذب على الله ولو تجوزاً بالاجماع د لو ورى في النسبة كان يقول قال علي كذا واراد شخصاً مسمى بعلي او كتب نفسه حديثاً مجعولاً في صحيفة وقال

رايت منسوباً الى الامام كذا فالظ كونه كذباً على الامام لان المقصود ايهام الامام وكتاب الغير وكذا يفهمه السامع والقرينة قائمة فهو المستعمل

فيه حقيقة فيكون كذباً هـ لو ذكر حديثاً كذباً ثم ظهر صدقه قبل القضاء فهل يسقط ام لا الظاهر لا لبطلان صومه اولاً واستقرار القضاء في

ذمته و ان ظن قوله بامارة يعسر مثلها في العرف لو مطلقاً فالظ عدم كونه كذباً عليه سيما اذا كان الظن مما ثبت حجيته في مثل ذلك القول

الاحوط عدم النسبة مطلقة بل يسنده الى تلك الامارة والظن او نحوهما مما لا يستفاد منه القطع بالصدور ز الكذب عليهم اعم من ان يكون في

امر الدين او الدنيا كما عن المنتهى التصريح به لاطلاق الاخبار ح قيل الظ دخول الحكم والفتوى من غير من بلغ درجة الاجتهاد في هذا الكذب ان

لم يكن ذلك عنه بطريق النقل من مجتهد او اسناده الى الوقوع في خبر وهو كذلك لانه اما يكون كذباً صريحاً او التزاماً الدلالته على انه حكم الله سبحانه

وليس كذلك وقيل تفسير القران والحديث بما ليس بظاهر او لا مدلول عليه بقرينة او رواية من الكذب على الله وفيه تامل الا ان ينسبه الى الله بقوله

قال الله سبحانه كذا وكذا ط ما ينسب اليهم من الاقوال في اشعار المراثي ونحوها مما نقطع بعدم صدوره عنهم فان كان مما يعلم انه من باب الغاء

الشعر ولغزاته المتعارفة فيها المستحسنة فيها فالظ انه لا باس به وان لم يكن كذلك فيبطل به الصوم والاحوط الاجتناب عن الجميع **السابع**

القي اختياراً فانه حرام ومفسد على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن ف والغنية والمنتهى وللمستفيضة كصحيحة الحلبي اذا تقيا الصايم

فعليه قضاء ذلك اليوم فان ذرعه القي من غير ان يتقياه فليتم صومه وقريبة منها الاخرى وموثقة مسعدة من تقيأ متعمداً وهو صايم فقد افطر و

عليه الاعادة فان شاء الله عذبه وان شاء غفر له ومن تقيأ وهو صايم فعليه القضاء وبمعناها موثقة سماعة ومرسلة ابن بكير والمروي

في كتاب

في بيان ان السادس من الامور المفطرة الكذب على الله تعالى وعلى رسوله والائمة

في بيان ان الكذب عليهم اعم من القول والفعل والتقرير

في كتاب علي بن جعفر وموجب للكفارة على الاظهر لكونه مفطرا كما في الاخبار والافطار يوجب الكفارة كما مر خلافا للاولين والسيد والحلي
للاصل والصحيح الحاصر وصحيحة ابن ميمون ثلثة لا يفطرن الصائم القي والاحتلام والحجامة ورواية ابن سنان عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء من
الطعام ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك والاول مندفع بما مر والثاني مخصص به والثالث معتضد به
لاطلاقه بالنسبة الى العمد وغيره وهو اولى من حمل اخبارنا على الاستحباب لتقدم التخصيص على التجوز مضافا الى منافاة قوله فان شاء عدا به له وكذا
الرابع على ان القلس لا يتعين ان يكون بمعنى القي لاحتمال الجشاء كما نص عليه في رواية سماعة عن القلس وهي الجشاء يرتفع الطعام من جوف الرجل من
غير ان يتقيأ الى ان قال ولا يفطر صيامه بل في الخلاف والمهذب تفسيره بها خاصة ولو نفيناه لا عن اختيار لم يبطل اجماعا كما صرح به غير واحد للاصل
والنصوص المتقدمة وغيرها كصحيحة معوية في الذي يذرعه القي وهو صائم قال يتم صومه ولا يقضي خلافا للاسكافي اذا كان القي عن محرم فيكفر ايضا وهو مع
ندرته ومخالفته للاطلاقات غير معلوم المستند وفي الثالث للاكثر للاصل وتبادر الاكل والشرب من الافطار وجوابه قد مر **القسم الثاني**
ما يجب اجتنابه وهو يوجب القضاء خاصة وهو امور ثلثة **الاول** نية الافطار فانها حرام في الواجب من الصوم ومفسد له كما مر وموجب للقضاء
لوجوبه على كل من فسد جزءه غير ما استثني كالمغمى عليه اجماعا ولا يجب عليه كفارة للاصل وعدم صدق الافطار **الثاني** ترك غسل الحيض او
النفاس والنقاء على تلك الحالة اذا انقطع دمها قبل الفجر الى الفجر وفاقا للمش لموثقة ابي بصير ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان
حتى اصبحت عليها قضاء ذلك اليوم والرواية مختصة بصوم رمضان فلا يبعد التخصيص به **الثالث** ترك المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال
على الحق المشهور بل قيل الظاهر انه لا خلاف فيه لصحيحة ابن مهزيار امرأة طهرت من حيضها او من نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت
وصامت من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان
رسول الله صلعم كان يأمر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك ولا يضر تضمنه لما لا يقول به الاصحاب ولا كونه مكاتبة ولا عدم صحة الرواية ولا الحكم فيها
بالجملة الخبرية التي هي في الحرمة غير صريحة لعدم خروج الرواية باشتمالها على ما لا يقول به احد عن الحجية وحجية المكاتبة والموثقة سيما مع كونها
بالشهرة مجبورة فارادة الحرمة من الجملة بقرينة قوله في الذيل يأمر فاطمة الخ مع ان لفظ يأمر كاف في ذلك والمحرم للصائم المبطل للصوم هو ترك واحد
من الاغسال التي عليها في يوم الصوم او قبله ليلا او نهارا ولا يبطل صوم يوم بترك غسل المغرب الذي يتأخر عن ذلك اليوم والحكم مختص
بالاستحاضة الكثيرة لانها المراد من الموثقة فيبقى الباقي تحت الاصل وبصوم رمضان للاصل **القسم الثالث** ما يحرم ويجب اجتنابه ولا
يوجب قضاء ولا كفارة وهو امور ثلثة **الاول** الارتماس في الماء فانه غير جائز في الصوم على الحق الموافق للاكثر بل لغير شاذ وعن الانتصار والغنية
وظ الاجماع عليه لا للصحاح الاربع للحلبي وحريز ومحمد والروايات الثلث لابني عمار وسدير والخياط والصيقل لقصور الكل عن افادة
الحرمة لمكان الجملة الخبرية ولا للخصال المتقدم في الكذب لتضمنه الافطار به فيتعارض قوله في رواية ابن عمار ليس عليه قضاء دليل للصحيح الحاصر حيث
ان نقص الثواب او الكمال ليس ضررا فالمنع عدم كونه ضررا اذا كان النقص عما يقتضيه طبيعة العمل الذي يأتي به بل للرضوي المتقدم ايضا من جهة
الامر بالابقاء وان تضمن الافطار ايضا ولكنه غير ضاير والاخرى انكى ما يتم به فرض الصوم العزيمة وترك الكذب على الله وعلى رسوله ثم ترك
الاكل والشرب والنكاح والارتماس في الماء فلا تم هذه الشروط على ما وصفناه كان مؤديا لفرض الصوم مقبولا منه وضعفهما بعد الانجبار غير ضاير خلافا
للمحكي عن ب والعماني والحلي واحد قولي السيد فقالوا بالكراهة للاصل لعدم افادة اخبار المعتبرة زايدا عنها وضعف ما يفيد الزايد للسند والمعارض
وابن سنان يكره للصائم ان يرتمس في الماء وجواب الاول ظاهر مما مر ويرد الثاني باعمية الكراهة من الحرمة لغة وفي عرف الشارع وليس ساقطا ولا يجب به
قضاء ولا كفارة وفاقا للاستبصار والمع والمن ولف والتحرير وكره وشا للاصل السالم عما يصلح للمعارضة وخلافا للجماعة بل نسب الى المشهور بل عن الانتصار
والغنية الاجماع عليه فاوجبوا عليه القضاء والكفارة له ولعده في الخصال والرضوي من المفطرات الموجبة لهما بالعموم ويدفع الاول بعدم الحجية والثاني بلزوم
الحمل على نوع من التجوز بقرينة نفي القضاء عنه في رواية ابن عمار ولصريح الحلبي واحتمال عد وظاهر فاوجبوا القضاء خاصة ولعله لعدم ثبوت الزايد على
القضاء من المفطرية وجوابه ظ **فروع** ا المحرم هو غمس جميع الراس في الماء وان خرج البدن لانه معنى الارتماس والرقبة خارجة عنه وان دخولها فيه في
باب الغسل لعله غير جارية فلا يشترط حصول المحرم بادخال الرقبة ايضا نعم يشترط غمس جميع الراس لعدم صدق الارتماس برمس البعض فلا حرمة في رمس
النصف الاعلى او الاسفل او اكثر منه ولو اشتمل على جميع المنافذ وخرجت منابت الشعر هكذا قيل وفيه ان الرمس هو الغمس لا غمس الراس والارتماس الوارد في
الاخبار هو غمس الشخص في الماء نعم لا يتحقق هو عرفا الا بغمس الراس لا انه يتحقق بغمس الراس خاصة نعم ورد في بعض الاخبار الغير الناهضة للحرمة النهي عن رمس الراس
ب يشترط في الحرمة رمس الجميع دفعة اي مجتمعا في وقت فلو رمس بعضه في زمان وبعضه في زمان اخر بعد اخراج الاول لم يكن محرما لعدم كونه
ارتماسا وهذا مراد من قال يشترط الدفعة الواحدة دون ان يكون ما يقابل التدريج ولو اراد ذلك لم يكن دليلا على اعتباره اصلا ج مقتضى الاصل
اختصاص الحكم بالرمس في الماء لاختصاص النص به فلا حرمة في الرمس في غيره من المايعات ولو كان من قبيل ماء الورد د هل الحكم مختص بما اذا دخل
راسه في الماء او يشمل ما اذا صب الماء على راسه بحيث يستر جميعه في زمان الظاهر الاول لعدم معلومية صدق الارتماس على الثاني وظ بعض الاجلة
الشمول بل هو صريحه حيث قال وفي حكمه صب ما يغمر الراس عليه دفعة ه اكثر الاخبار الواردة في المقام بل جميعها وان كان مطلقة شاملة للصوم

كتاب الصوم

في بيان ان نية الافطار حرام مفسد للصوم لكنه لا يوجب الكفارة

في بيان ما يحرم ارتكابه ويوجب القضاء دون الكفارة

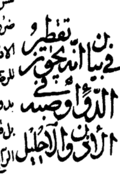
ورواية

في بيان ان الرمس المحرم هو رمس الراس جميعا في زمان واحد

الفرض والندب الا انها العدم نهوضها لاثبات الحرمة سوى الرضوى المتوقف حجيته على الانجبار الغير المعلوم في النافلة بكون الحكم مقصورا على الفريضة
كما في الكف مضافا الى قوله ادنى ما يتم به فرض الصوم وقوله واتق الدال على الوجوب الواقعي المنتفي في النافلة الا ان يمنع عدم امكان الوجوب الواقعي
في النافلة لم لا يجوز ان يحرم شيء في صيام النافلة مع كونه صائما كقول امين في الصلوة النافلة ولا يلزم من جواز قطع النافلة جواز كل امر فيها ايض ومنه
يظهر امكان تماميته دلالة قوله في الصحيح الحاصر لا يضر ايض الا ان الاول ضعيف غير مجبور والثاني مجرد امكان غير مفيد لجواز ان كون الضرر نقصان
الثواب عما يقتضيه طبيعة كلفة الصايم فلا يضر عرفا واى ضرر بعد تحمل مشقة الصوم ولو ارتمس في غسل مشروع واجب او مندوب مع الصوم الواجب
عمدا يكون غسله فاسدا للنهي عن جزئه ولو لاجل امر اخر وراء الغسل كما بينا في محله ومنع كونه جزء له وانما جزئه ايصال الماء الى الراس ولا شك ان كل
جزء فرض فرمسه في الماء مباح وانما الحرام جمع الكل فيه وهو ليس جزء الغسل في شيء كما قاله بعض الاجلة فغير جيد لانه انما يتم في الغسل الترتيبي دون
الارتماسي ولو نسي الصوم او حرمة الرمس لصح الغسل لعدم تعلق النهي بالناسي وكذا الجاهل الساذج دون المقصر **الثاني** الاحتقان بالمايع
فانه محرم وفاقا للسيد حتى في الجمل والشيخين ووالد الصدوق والحلي والقاضي والحلبي والفاضلين والشهيدين بل الاكثر كما صرح به جماعة بل
بالاجماع كما عن الناصريات والغنية لصحيحة البزنطي عن الرجل يحتقن يكون به العلة في شهر رمضان فقال الصايم لا يجوز له ان يحتقن والرضوي لا
يجوز للصايم ان يقطر اذنه شيئا ولا ان يسعط ولا ان يحتقن وفي دلالة الاخير نظر لجمعه بين ما لا يحرم والاحتقان بلفظ واحد ولكن الاول كاف
في المطلوب ولا باس بالجامد وفاقا للاكثر بل ظاهر الغنية الاجماع عليه وفي الكشف نفي الخلاف عنه لموثقة ابن فضال ما تقول في اللطف يستدخله الانسان
وهو صايم فكتب لا باس بالجامد وبها يخصص الصحيحة مع ان المتبادر منها او القدر المتيقن هو المايع ولا يوجب شيء منهما قضاء ولا كفارة وفاقا لجمل السيد
حاكيا له عن قوم وفي المعتبر والاستبصار والسرائر والمنتهى والمختلف وجمع ممن تاخر للاصل خلافا في الاول للمحكي عن الاسكافي فقال باستحبابه
عن الحقنة ونسب الى جمل السيد ايض ولكن نسب بعض اخر اليه الحرمة وكلامه فيه يحتمل الامرين للاصل وصحيحة علي عن الرجل والمرأة هل يصلح لهما ان
يستدخلا الدواء وهما صائمان قال لا باس والاصل مزال بما مر والصحيح ليس بحجة لمخالفته لعمل القدماء بل الاجماع مع ان المتبادر من استدخال الدواء
كما قيل الجامد وفي الثاني للمحكي عن الصدوقين في الرسالة والمفيد والمقنع والناصريات نافيا عنه الخلاف والحلبي والمعتبر حيث اطلقوا عدم جواز الحقنة
ولم يفصلوا مع احتمال تخصيصهم الحقنة بما يكون بالمايع كما هو المتبادر منها منتفي الخلاف وكيف كان فلا دليل لهم سوى اطلاق الاحتقان اللازم تقييده
بالموردة المتقدمة وفي الثالث للناصريات نافيا فيه الخلاف عنه وجمل الشيخ والاقتصاد وطرف مدعيا فيه الاجماع عليه كالغنية والقاضي والحلبي وموضع
من عدو يع والتحرير وشاولف وسرفا وجوا فيه القضاء خاصة بل في الناصريات عن قوم ايجاب القضاء والكفارة ايض للاجماع المنقول وشباهته
الاغذاء وتعلق جوازه للصايم في الصحيح فيكون لاجل الصوم لان تعليق الشيء بالوصف يشعر بالعلية فيكون بين الصوم والاحتقان الذي هو نقيض المع
منافات وثبوت احد المتنافيين يستلزم نفي الاخر وذلك يوجب عدم الصوم عند ثبوت الاحتقان يوجب القضاء ويضعف الاول بعدم الحجية
والثاني بانه قياس مع الفارق والثالث بان نقيض المع انما هو جواز الاحتقان لا نفسه واللازم منه انتفاء الصوم عند جوازه وهو م **الثالث**
مس النساء وتقبيلهن وملاعبتهن مع خوف سبق المني وعدم الوثوق بعدم كما ياتي بيانه في بحث المكروهات **فروع** الحرمة انما هي اذا لم يكن الاحتقان
ضروريا والا فمباح لان الضرورات تبيح المحظورات والعلة المذكورة في الصحيحة الاولى محمولة على ما لا يبلغ حد الضرورة **ب** يجوز تقطير الدواء في
الاذن على الحق المشهور للاصل والمستفيضة من الاخبار بلا معارض نعم يكره للرضوي **ج** يجوز صبه في الاحليل وكذا السعوط به للاصل ويكره السعوط
للرضوي المتقدم وياتي تفصيله **القسم الرابع** ما لا يحرم ويوجب القضاء والكفارة معا وهو امر واحد وهو تسبيب الانزال بلمس المرأة او تقبيلها
بدون قصد الانزال معه ولا اعتياده اما الجواز فبالاجماع ولانه لو لم يقصد الانزال ولم يعتده لا وجه للحرمة اصلا ومجرد احتمال الانزال غير كاف
بل قد يترجح عدم احتماله ايض ولو حرم ذلك لحرم لمس المرأة للصايم مطلقا وهو خلاف الضرورة واما ايجابه القضاء والكفارة فقد مر بيانه في الامر
الرابع من القسم الاول مفصلا **القسم الخامس** ما لا يحرم ويوجب القضاء خاصة وهي امور **الاول** دخول الماء في الحلق لا عن عمد في غير مضمضة
وضوء الفريضة وبيان المقام انه لو ادخل الماء في فمه فدخل حلقه فان ادخل الحلق عمدا فلا خلاف ولا اشكال في حرمته وافساده وان سبقه لا عن تعمد
فان كان الادخال في الفم للمضمضة لصلوة الفريضة لم يبطل به الصوم اجماعا محققا ومحكيا في كثير من العبارات بخصوصه او في ضمن مطلق الصلوة او
الطهارة كما ياتي اليه الاشارة ونفي عنه الخلاف والاشكال في بعض وللاصل السالم عن المعارض والمعتبرة من الاخبار المصرحة بعدم القضاء في سبق
الماء الى الحلق في المضمضة مطلقا كموثقة الساباطي عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صايم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك او في مضمضة
الوضوء كموثقة سماعة عن الرجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال عليه القضاء وان كان في وضوء فلا باس او في المضمضة في وقت
الفريضة كرواية يونس في الصايم وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه
الاعادة او في المضمضة لوضوء الفريضة خاصة كصحيحة الحلبي في الصايم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوؤه لصلوة فريضة فليس عليه
قضاء وان كان وضوؤه لصلوة النافلة فعليه القضاء ولا يعارضها رواية المروزي المتقدمة المتضمنة للافطار بمطلق المضمضة لان بطلانها خلاف
الاجماع فيجب الرجوع الى التخصيص او التجوز وبابهما واسع لا ينحصر فيما ذكرنا في المسئلة وان كان في غير مضمضة وضوء الفريضة فالحق بطلان الصوم به مطلقا

في بيان الاحتقان وانه محرم

دفع م



وان كان

وان كان لوضوء نافلة او تبردا او تطهير الفم او غسله من الطعام وفاقا للحدائق وظ س بل ظاهر جماعة من الاصحاب كما حكاه في بعض طلاق رواية يونس بالتمضمض في غير وقت الفريضة ولا ينافيه اطلاقها في نفيه في وقت الفريضة لان التعليق على الوصف دال على علته ويؤيد الاطلاق فحوى اثبات القضاء لو كان للنافلة في صحيحة الحلبي ويدل عليه في بعض افراد المطلوب موثقة سماعة وصحيحة الحلبي وبما ذكر يقيد اطلاق موثقة الساباطي لكونه اعم مطلقا مما ذكر ولا يوجب كفارة اصلا للاصل السالم عن المعارض سوى رواية المروزي المثبتة لها في التمضمض مط ولا قائل به مع معارضتها لما هو اكثر منها واقوى واخص فيجب تقييدها بما اذا بلغ الماء عمدا خلافا لما نفى القضاء في تمضمض الوضوء للصلوة مطلقا كالتهذيب في ف والمن بل في الاخير الاجماع عليه او في الوضوء كذلك كصريح جمع او في الطهارة كذلك كما عن الانتصار والسرائر والغنية بل عن الثلثة الاجماع عليه للاصل والمنقول من الاجماع وموثقة سماعة منطوقا في مطلق الوضوء وفحوى في الطهارة ويرد اولها بما مر من الدافع وثانيها بعدم الحجية وثالثها بكونه اعم مطلقا من صحيحة الحلبي بل رواية يونس فيجب تخصيصها بهما ولمن نفاه فيما اذا كانت المضمضة للتداوي وازالة النجاسة او غسل الفم من الطعام كبعضهم لكونه ماذونا في الفعل من الله عز وجل غير متعمد بالابتلاع وضعفه ظ لان الجواز لا يستلزم عدم كونه مفطرا بعد دلالة النصوص عليه ولعدم انصراف الاطلاقات اليه وفيه منع واضح بل في انصرافها الى العبث ونحوه خفاء ظ ولمن اثبت الكفارة فيما اذا كانت المضمضة لغير الصلوة كما في التهذيب ولا دليل تاما له ولا يلحق الاستنشاق بالمضمضة على الاقوى فلو سبق فيه الماء الى الحلق لم يفطر اصلا للاصل واختصاص الموجب بالمضمضة خلافا لطايفة لاتحادهما في المعنى وفيه انه راجع جدا الى القياس الفاسد عندنا لعدم معلومية المعنى الموجب قطعا وان كان الاحوط الاعادة معه في غير استنشاق وضوء الفريضة

الثاني

الثاني معاودة النوم جنبا ليلا مستمرا نومه الى الفجر فانها موجبة للقضاء وان لم يكن محرمة ولا كفارة فيها وان نصا على عدمها ح وهي المراد من النومة الثانية فصاعدا اذ اما الاولى فلا باس بها ولا ابطال للصوم فيها كل ذلك مع احتمال الانتباه قبله وعدم العزم على ترك الاغتسال واما مع عدم الاحتمال او العزم على تركه فهو بقاء على الجنابة فهو حرام يجب به القضاء والكفارة سببا في الاولى وغيرها فهذه احكام خمسة الاول عدم حرمة النومة الثانية للاصل وعدم دليل على حرمته وعدم العلم بكونه سببا لبطلان الصوم اذ لعله يتنبه ويغتسل ومال بعضهم الى الحرمة للفظ العقوبة في الصحيح وفيه نظر لان بمثل تلك العقوبة لا يثبت الحرمة الثاني ايجابها للقضاء وهو المشهور بين الاصحاب واستفاضت عليه نقل الاجماع ويدل عليه صحيحا معوية بن عمار وابن ابي يعفور والرضوي المؤيدة بفتوى الاصحاب وحكاية الاجماع الاولى الرجل يجنب اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة والثانية الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له والثالثة اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا باس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء الا ان يكون انتبهت في بعض الليل ثم نمت وتوانيت وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم اخر مكانه وان تعمدت النوم الى ان تصبح فعليك قضاء ذلك اليوم والكفارة وبتقييد تلك الاخبار يقيد اطلاقات القضاء بالنوم مطلقا كصحيحة البزنطي وروايتي المروزي وابن عبد الحميد المتقدمة وصحيحة محمد عن الرجل يصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم مع ان الاخيرة غير دالة على الوجوب الثالث عدم ايجابها الكفارة وهو في النومة الثانية مذهب الاصحاب كما قيل وفيما فوقها المحكي عن المع والمن وجمع من متاخري المتاخرين ودليله الاصل الخالي عما يصلح للمعارضة اذ ليس الا رواية المروزي وابن عبد الحميد المتقدمتين وهما وان كانتا شاملتين للمورد ايض ولم يخرج النومة الاولى عنهما بدليل ولم يوجب ذلك تخصيصهما بالتعمد خاصة بل مقتضى القاعدة ابقاؤه فيما عدا الاولى على حالهما الا انهما معارضتان مع الاخبار النافية للشيء والمصرحة بعدم الافطار بذلك بقول مطلق كالروايات المذكورة في حكم البقاء على الجنابة خرجت عنها صور التعمد كما مر هناك فيبقى حجة في الباقي ويعارض الروايتين وهما وان ترجحتا بالمخالفة للعامة الا انها مترجحة بالاكثرية والاصحية والموافقة للاصل وبعضها بالاحدثية التي هي من المرجحات المنصوصة والرابع عدم ايجاب النومة الاولى لقضاء ولا كفارة وهو موافق فتوى الاصحاب ويدل عليه الصحيحان والرضوي وبها يتقيد الاطلاقات والخامس اختصاص ما ذكر باحتمال الانتباه والعزم على الاغتسال ولكن عزم على الترك فيجب القضاء والكفارة معا ولو كان كتعمد البقاء على الجنابة اتفاقا كما قيل لاطلاق ما دل على بطلان الصوم بالنوم الى الفجر مط او متعمدا كصحيحة البزنطي وذيل الرضوي ولا يضر التعارض مع اطلاق ما دل على صحته في النومة الاولى ومطلق النوم لترجيح الاول بمخالفة العامة مع التايد بمفهوم الحال في صدر الرضوي المجبر الذي هو اخص مطلقا منهما وان لم يعزم على شيء من الطرفين فهو كالعزم على الترك عند المحكي عن جماعة للاطلاقات المذكورة وذهب بعض مشايخنا الى انه كالعزم على الاغتسال لمعارضتها مع ما نفى القضاء في النومة الاولى بقول مطلق ورجحانه بالاكثرية والرجوع الى الاصل مع التكافؤ وهو كذلك ولا يضر مفهوم صدر الرضوي اذ لعل المراد من المفهوم تعمد الترك كما ربما يفصح عنه قوله في الذيل وان تعمدت النوم والمتبادر منه العزم على البقاء على الجنابة مع ان ضعفه يمنع من العمل به في غير ما انجبر منه والمقام واما ما في المن من ان من نام غير ناو للغسل فسد صومه وعليه قضاؤه ذهب اليه علماؤنا اجمع فظاهر استدلاله ارادة العزم على الترك حيث استدل بانه مع العزم على ترك الاغتسال يسقط اعتبار النوم وعدم امكان الانتباه او عدم اعتياده في حكم العزم على الترك والوجه ظاهر ثم انه نسب الخلاف في الحكم الثاني الى موضع من المع ولكنه قال في موضع اخر منه بمقالة الاصحاب كما في يع وفع وهو صريح في رجوعه عنه ولعله لذلك لم ينقل الاكثر منه الخلاف ولعل دليله مطلقات الفساد بالنوم وجوابه ظاهر مما مر

في بيان عدم معاودة النوم جنبا ليلا الى الفجر وانه موجب القضاء

فرع لا اخفاء فى انسحاب الحكم الاخير فى صوم غير رمضان مطلقا حتى فى قضائه وان كان مقتضى اطلاق صحيحتى ابن سنان المتقدمتين فى الفرع الاول
من الامر الخامس بطلان القضاء الآن الظاهر من صحته فى الاصل صحته فى القضاء بالاجماع المركب وامر الاحتياط واضح واما الحكم الاول فهو مخصوص
بشهر رمضان لاختصاص الاخبار به وقضائه لاطلاق الصحيحين واما غيرهما من الصيام الواجبة والمستحبة فليس كذلك بل يصح الصوم مع النوم الثانى
جنبا الى الصبح للاصل **ب** ظاهر الروايات المتقدمة اجتناب نومة الاحتلام من النومتين لانها نوم فيصدق على ما بعدها ما فى الاخبار من
قوله ثم نام او ينام حتى اصبح او يصبح واما قوله فى الصحيحة الاولى يجنب اول الليل ثم ينام فلا يفيد ان ذلك النوم بعد التيقظ من نومة الاحتلام بل يدل
على انه بعد الجنابة لم يحسب ذلك من النومة الاولى ولا يدل صحيحة العيص الثانية المتقدمة فى الامر الخامس من القسم الاول الا على نفى الباس على النومة
المتعقبة لنوم الاحتلام لا على نفى القضاء **الثالث** فعل المفطر والفجر طالع باستصحاب بقاء الليل فان من فعل ذلك لم يرتكب محرما ولا كفارة
عليه ويجب عليه القضاء وانما النوم اذا كان فعله من غير مراعاة الفجر وان كان معها فلا قضاء عليه بلا خلاف فى اكثر تلك الاحكام بل على
بعضها اجماع فى طائفة من عبارات الاصحاب ويدل على الاول قوله سبحانه حتى يتبين ورواية اسحق اكل فى شهر رمضان بالليل حتى اشك قال
كل حتى لا تشك وموثقة سماعة عن رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذى لم يتبين له الفجر
الحديث مضافا الى الاصل خلافا فيه للحلاف فلم يجوز فعل المفطر مع الشك فى دخول الفجر قبل الاولة وجوب القضاء والامر بالامساك الذى
هو اسم للنهار الواقعى فيجب ولو من باب المقدمة ويرد بمنع دلالة القضاء على منع الفعل لعدم التلازم بينهما ومنع الامر بالامساك فى النهار
الواقعى بل فيما تبين عند المكلف انه النهار كما مر ومنه يظهر الجواز مع ظن دخول الفجر ايضا ما لم يكن ظنا معتبرا شرعا وان النقية نعم يجب القضاء
فى جميع الصور ما لم يراع كما ياتى ويدل على الثانى الاصل السالم عن المعارض وعلى الثالث المستفيضة كحسنة معوية بل صحيحته وامر الجارية ان
ينظر طلع الفجر ام لا فيقول لم يطلع فاكل ثم انظره فاجده قد طلع حين نظرت قال اتم يومك ثم تقضيه اما انك لو كنت انت الذى نظرت ما كان
عليك قضاؤه ولا يضر عدم دلالة قوله تقضيه على الوجوب مع دلالة مفهوم اخر الحديث عليه وصحيحة الحلبى عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر
وتبين قال يتم صومه ذلك ثم ليقضيه فان تسحر فى غير شهر رمضان بعد الفجر افطر الحديث وموثقة سماعة عن رجل اكل وشرب بعد ما طلع الفجر فى
شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر ولم ير الفجر فاكل ثم عاد فنظر فرأى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قد قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فرأى
انه قد طلع فليتم صومه وليقض يوما اخر الى غير ذلك كصحيحة ابرهيم بن مهزيار ورواية العيص والرضوى الاتيين والمذكور فى تلك الروايات وان كان
الاكل والشرب والجماع الا انه يتعدى الى غيرها من المفطرات بالاجماع المركب واطلاقها يشمل ما لو كان الاستصحاب مع ظن بقاء الليل او الشك وعلى
الرابع اى عدم وجوب القضاء مع مراعاة الفجر صريح الحسنة والموثقة المتقدمتين وبهما يقيد اطلاق بعض اخر مع ان الظاهر منه ايضا عدم المراعاة **فروع**
ا المراد بالمراعاة المسقطة للقضاء هو تفحصه ونظره بنفسه فلو احال الى اخبار الغير او القراين كالات الساعة ونحوها لم يسقط القضاء سواء كان
المخبر واحدا او كثيرا لاطلاق النصوص واستوجه الثانيان وصاحب الذخيرة سقوط القضاء ان كان المخبر عدلين لكونهما حجة شرعية وزاد بعض
متاخرى المتاخرين فقال بالاكتفاء بالعدل الواحد للاصل لاختصاص بعض الاخبار باخبار الجارية وبعض اخر بصورة عدم اخبار الغير ولدلالته
على الاعتماد على القول الواحد ويرد بمنع كون العدلين حجة شرعية بالاطلاق لعدم ما دل عليها كذلك بل عدم فايدته لو كان ايضا لان كونهما حجة
شرعية لا ينافى وجوب القضاء معها واما القول بانه مخصص باخبار القضاء لو كان فغير جيد لان التعارض يكون بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل
ومما ذكر يظهر فساد اطلاق الاعتماد على القول ايضا والاعتماد عليه او عليها فى بعض الموارد لا يوجب التعدى ولا يثبت استقراء واما دعوى اختصاص
الاخبار بصورة عدم اخبار الغير فممنوعة جدا بل يشمله وغيره مفهوما ومنطوقا **ب** المشهور فى كلام الاصحاب بل قيل بلا خلاف اجده تقييد نفى
القضاء مع عدم المراعاة بصورة امكانها فلو لم يتمكن منه لحبس او عمى لم يجب عليه القضاء مع تركها ومصادفة المفطر للفجر وقيل ان الاحوط القضاء
ح وهو كذلك بل هو الاقوى الا ان يكون اجماع على خلافه لاطلاق الاخبار الدافع للاصل ودعوى اختصاص النصوص بصورة القدرة عليها
كما قيل ممنوعة واستنادها الى التبادر وغيره لا وجه له اذ التبادر غير مفهوم والمراد من غيره غير معلوم **ج** لو علم عدم ترتب اثر على المراعاة
لغيم ونحوه ومع ذلك قام ونظر وافطر يسقط القضاء قطعا للاطلاقات وهل يسقط مع ترك النظر ايضا ام لا نعم لان من المعلوم ان المقصود
من النظر ظهور عدم تبين الفجر والمفروض انه حاصل وايضا علق عدم الاعادة فى الموثقة عدم رؤية الفجر بعد النظر وهو يعلم انه كذلك فلا اثر
للنظر والفرق بين تلك الصورة وصورة عدم القدرة على النظر حاصل هنا وهى عدم ظهور الفجر بدون صورة عدم القدرة اذ لو كان امكن
له النظر فلعل الفجر قد تبين **د** لو اخبر بالطلوع فظن كذبه واكل من غير مراعاة ثم ظهر صدقه فالحكم كما ذكر قبيله لما مر كذلك ويدل على خصوص
المسئلة صحيحة العيص عن رجل خرج فى رمضان واصحابه يتسحرون فى بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل قال
يتم صومه ويقضى والرضوى ولو ان قوما مجتمعين سالوا احدهم ان يخرج ثم قال قد طلع الفجر وظن احدهم انه يمزح فاكل وشرب كان عليه قضاء
ذلك اليوم واستقرب الفاضل فى المنتهى والشهيدان وغيرهم وجوب الكفارة باخبار العدلين ونفى بعض مشايخنا البعد عنه باخبار العدل
ايضا وهو كذلك بناء على ما ذكرنا فى كتاب الصلوة من جواز التعليل بل وجوبه على اخبار العدل بدخول الوقت ولا ينافيه الروايتان لان عدم

ذكر

ذكر الكفارة فيهما لا يدل على العدم مع ان المذكور فيهما ظن التسحر والمراح دون الخبر الواقعي واثبات الكفارة في مثله مشكل لانه ليس خبرا حقيقيا

الوقت عنده بل يزعم عدم ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ هـ صرح جماعة منهم الفاضل وغيره باختصاص الحكم المذكور بصوم شهر رمضان فلو تناول

المفطر في غيره فسد صومه وافطر يومه واجبا كان معينا او غير معين او غير واجب كان التناول قبل المراعاة ام بعده وهذا الحكم في غير الواجب المعين

واضح والظاهر عدم خلاف فيه ايضا لاختصاص جميع روايات الحكم المذكور بصوم شهر رمضان وما يجب قضاؤه وليس شيء من الواجب المطلق والمندوب

كذلك وعدم معلومية تصديق الصوم عليه بل هو ليس بصوم لغوي ولا عرفي البتة واما الشرعي فصدقه غير معلوم وصحة الصوم شرعا في بعض ما ليس

بالصوم من كالناسي ونحوه لا يوجب الاطراد هذا مضافا الى التصريح به في صحيحة الحلبي ورواية ابن ابي حمزة وموثقة اسحق يكون على اليوم واليومان عن

شهر رمضان فاتسحر مصبحا افطر ذلك اليوم واقضي مكان ذلك اليوم يوما اخر واتم على صوم ذلك اليوم واقضي اخر فقال لا بل تفطر ذلك اليوم لانك تسحرت

مصبحا وتقضي يوما اخر وجميع ذلك يشمل المراعي وغيره ولا مقيد له وما يفرق بين المراعي وغيره مخصوص بغير ما ذكر واما الواجب المعين غير شهر رمضان

ففيه وجهان احدهما انه كالواجب المطلق لاختصاص اكثر روايات المسئلة كموثقة سماعة وصحيحة ابن مهزيار وصحيحة الحلبي ورواية ابن ابي حمزة وصحيحة

العيص بشهر رمضان واطلاق الصحيحة بلزوم الافطار في التناول عند الفجر في غير رمضان والثاني انه كرمضان لاطلاق رواية ابن ابي حمزة على عطف

الحسنة

قوله او غيره على قضاء رمضان بل عمومها الناشي من ترك الاستفصال ولعدم معلومية الفساد شرعا وان فسد عرفا ولغة فيجب عليه الامساك مع

المراعاة تحصيلا لامتثال الامر القطعي الغير المعلوم فساده ولا يجب القضاء لكونه بفرض جديد وهو في المقام مفقود وكذا بعد مثله في الواجب المطلق

بل الامر فيه بالعكس لان امره لعدم توقيته بوقت باق فلا بد من الخروج عن العهدة ولا يحصل بمثل هذا الصوم المشكوك في صحته وفساده والحق

هو الثاني لا لما مر من الاطلاق لتعارض اطلاق الصحيحة مع اطلاق الحسنة بالعموم من وجه والقول بظهور صدر الصحيحة في عدم المراعاة لان وجوب

القضاء في رمضان انما يترتب على عدم المراعاة فالكلام في عجزها جار على هذا الوجه ايضا ومثله الكلام في رواية ابن ابي حمزة وظهور الموثقة ايضا في

عدم المراعاة كما قاله في يق فاسد جدا لان تخصيص جزء من الحديث بمخصص خارجي لا يوجب تخصيص حكمه الاخر اصلا وظهور الموثقة لا وجه له فيحصل

التعارض ويتحقق التساقط بل لما اشير اليه اخيرا من عدم معلومية فساد صوم اليوم واستصحاب وجوب امتثال الامر الدال على وجوب هذا اليوم المعين

وعدم دليل على القضاء مع عدم معلومية الفساد ولا يتوهم دلالة اطلاقات فساد الصوم بتناول المفطرات بعد الفجر لشمول ذلك ايضا فيفسد ويجب معه

القضاء بادلته اذ لم نعثر على مثل ذلك الاطلاق نعم ورد ذلك في صيام شهر رمضان واما امثال قوله لا يضر الصائم اذا اجتنب اربع خصال وقوله

الكذب يفطر الصائم فلا دلالة لها لان الاجمال وقت عدم الاجتناب البعض فلعله بعد تبين الفجر على الصائم اذ وقت كونه صائما او وجوب الصوم عليه

فيه وكل ذلك قبل ظهور الفجر عليه ممنوع نعم لو قال الكذب بعد الفجر ينقض او اذا لم يجتنب بعد الفجر اربع خصال يضر لكان مفيدا ولكن مثل ذلك الرابع

الافطار بظن دخول الليل عند جماعة ولكن الاقوى عدم وجوب القضاء فيه وتفصيل الكلام ان الصائم المفطر من جهة دخول الليل اما يكون عالما

بدخول الليل او شاكا فيه او ظانا اما فعلى الاول لا اثم عليه لتعبده بعلمه ولا قضاء ولا كفارة وان تبين خطاؤه وللاصل الخالي عن المعارض حتى اطلاقات

فساد الصوم بتناول المفطرات لعدم ظهورها في مثل ذلك الشخص مضافا الى فحوى ما ياتي من ادلة انتفاء القضاء بالافطار مع ظن الليل بل الى صحيحة زرارة

وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت قد اصبت منه شيئا فان المراد

قد غاب بحسب علمك والا لم يكن معنى للرؤية بعده وعلى الثاني يكون اثما لعدم جواز نقض اليقين بالشك وعليه القضاء مع ظهور الخطاء او استمرار

الشك كما عن ف والغنية والنهاية والوسيلة والمنتهى وكره بل عن الاولين الاجماع عليه لاطلاقات وجوب القضاء بتناول المفطرات في نهار رمضان متعمدا

والمفروض منه لانه نهار شرعا بل الظاهر وجوب الكفارة ايضا لما ذكر بعينه خلافا للمحقق حيث قوى انتفاؤها بعد ما تردد اولا للاصل ولعدم الهتك والاثم و

الاول مدفوع بما مر والثاني بمنع عدمهما اولا ومنع الملازمة ثانيا واما في كلام كثير من الاصحاب من نفي القضاء والكفارة بافطار للظلمة الموهمة فالمراد بها

الموجبة للظن كما فسره في ضه وغيره والسر في تخصيصها بالذكر مع ذكر الافطار بظن الغروب مطلقا ورودها في الاخبار حيث ورد فيها الافطار لغيم ونحوه

ولو ظهر الثواب مع الافطار في الشك يصح صومه ولا شيء عليه كما نص عليه في كره للاصل وظهور عدم صدق الافطار في النهار الواقعي فيكون نقضا

لليقين باليقين الطاري وعدم ظهور اطلاقات القضاء والكفارة في مثل ذلك والفرق بين ذلك وبين ما لو صلى في الوقت مع الشك في دخوله

الى القبلة من غير اجتهاد ممكن مع الشك فيها ظاهر لان ابتداء العبادة فيهما وقع في حال الشك فمنع الانعقاد وانعقدت هنا على الصحة والشك

ومع تبين الخطاء

في انه هل طرء المفسد ثم تبين عدمه وعلى الثالث فمع تبين الصواب لا شيء عليه لما مر ولفحوى ما ياتي من ادلة نفي القضاء مع تبين الخطاء ففيه وجوه بل

اقوال وجوب القضاء مطلقا نسبه في ك الى الاشهر وكذا عن كره ويظهر من يق انه مختار السيد والمفيد والحلبي والمنتهى والمع حيث نسب اليهم القول بالوجوب

مع خطاء الظن اذا لم يكن طريق له الى العلم لاصالة بقاء النهار مع مطلقات وجوب القضاء وموثقة سماعة في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم

سحاب اسود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فافطر بعضهم ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس طلعت فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل

يقول ثم اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وعدمه كك وهو في المحكي عن ير وكره القول الاخر للاصل

المستفيضة كصحيحي زرارة احدهما ما مر والاخرى رجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء وروايتا

الكنانى والشحام الاولى عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفى السماء غيم فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه
ولا يقضيه والثانية قريبة منها ايضاً والتفصيل بالقضاء مع عدم المراعاة الممكنة فللتفريط وترك الاستظهار وفحوى ما دل على وجوبه وح واطلاق الموثقة و
عموم ما دل فى طرف الفجر على وجوبه بفعل احد اسبابى فى النهار ولو شرعا واما الثانى فلان المرء متعبد بظنه حيث لا سبيل له الى العلم والاصل العدم دليل
على وجوب القضاء لاختصاص كثير مما دل عليه من التفريط والفحوى ونحوهما بصورة القدرة على المراعاة ولاطلاق الصحيحين والخبرين بل خصوص
الاخيرين لعدم امكان المراعاة مع تراكم السحاب وعدم ترتب اثر عليها وبالقضاء مع الظن الحاصل من غير جهة الظلمة الموجبة لظن الليل مطلقا
كجماعة او مع عدم المراعاة كآخرين او لا اذا كان حاصلا من اخبار العدلين كالمحقق الثانى وعدمها مع الظن الحاصل من جهتها ولا يبعد اتحاد ذلك
مع التفصيل حيث ان مع الظلمة الكذائية لا سبيل الى المراعاة وتحصيل العلم غالبا وسبب تخصيصها بالذكر عليه وقوعها وورودها فى بعض الاخبار
وان لم يكن كذلك فيكون التفصيل بذلك لما ذكر من تعرض الاخبار له فذكروا الظلمة وجعلوها قسمين الموهمة لليل اى الموجبة للوهم بمعنى الشك
الموجبة للظن وجعلوا القضاء فى الاول واجبا دون الثانى ومن نفى القضاء فى الموهمة مطلقا فمراده الموجبة للظن فان مثل الاستعمال بين شايع فى التراكيب
جدا وبالجملة دليل القضاء فى الاول ما مر دليلا للقول الاول مع ادعاء نفى الخلاف فيه مع عدم المراعاة الممكنة ودليل عدمه فى الثانى بعض الاخبار
المتقدمة **اقول** اما القول الاول فيرد على دليله الاول انه الاول مع ادعاء نفى الخلاف فيه مع عدم المراعاة انما يتم لولا النصوص المذكورة المقيدة
للطلقات وعلى الثانى عدم وضوح دلالته اذ ليس فيه الا الامر بصيام ذلك اليوم ويمكن المراد اتمامه دفعا للتوهم ان ذلك الافطار مبيح له بعد ظهور
الخطاء ايضا ولا ينافيه الاستدلال بالاية الكريمة بل يؤكده لدلالتها على وجوب الامساك الى الليل مطلقا اكل فى الاثناء ام لا وكذا قوله من اكل الخ
فانه يمكن ان يكون ابتداء الحكم اخر بل قوله فى تعليله لانه اكل متعمدا يؤكد ارادة ما ذكرناه والا فالاكل بظن الغروب ليس اكلا متعمدا كما لا يخفى ولو
سلمنا الدلالة فيعارض النصوص المعقبة لها فمع انها اخص من الموثق لاختصاصها بالظن وشمول قوله راى فى الموثق كما قيل للشك ايضا مرجوح
بالنسبة اليها باعتبار الموافقة للعامة كما فى المنتهى واما القول الثانى فمع عدم صراحة صحيحة الاولى لاحتمال ارادة بطلان الصوم من مضيه وهو
كونها بعمومها الشامل لصور الوهم والشك والظن شاذا اذ العدم قائل بسقوط القضاء فى الاوليين واختصاص الروايتين بصورة وجود الغيم
فلم يبق الا الصحيحة الثانية المعارضة للموثق المتقدم المرجوحة عنه باحدية الموثق وان رجح بالمخالفة المحكية للعامة يرد عليها انها باطلاقها الشامل
لجميع اسباب الظن مع امكان تحصيل العلم او المراعاة وعدمها مخالفة للشهرة العظيمة بل الاجماع فلا يكون حجة واما القول الثالث فيرد على دليله
الاول على جزئه الاول ان مقتضى التفريط الاثم دون القضاء وعلى دليله الثانى عليه منع الاولوية لوجود الفارق حيث ان ترك الاستظهار والعمل
بظن الفجر فى الاصل بدون المراعاة كان يوجب طرو المفسد فى كثير من الصيام بخلافه فى طرف الغروب لانه نادر وقوعا بالنسبة الى الاول ومنع
عن حصول اليقين فى الاول مطلوب وطرقه عديدة فيسهل تناول المفطرات فى مبادى الفجر لاكثر الناس بخلاف الثانى وعلى دليله الثالث عليه
ما مر من قصور دلالة الموثقة على دليله الرابع على ان العموم لا يفسد مع وجود المخصص كالصحيحين والخبرين حيث ان مقتضاها انتفاء القضاء مع
الظن الحاصل بسبب الغيم ولو فرض امكان المراعاة معه نعم بناء على ما قلنا من اتحاد القولين وعدم امكان المراعاة مع الغيم ايضا يتم دلالة العمومات على
ذلك الجزء لعدم مخصص له مع امكان المراعاة سوى احدى الصحيحين المردودة اطلاقها بالشذوذ ومخالفة الشهرة وعلى دليله الاول على جزئه الثانى منع
تعبد المرء بظنه مع سد باب العلم اولا ومنع سده ثانيا لحصوله بالصبر وعدم دليل على وجوب الصبر كما قيل واستلزامه الحرج مردود بان وجوب تحصيل
العلم هو الدليل وعلى دليله الثانى ان بعض ادلة وجوب القضاء وان لم يجر فى المورد الا ان دليله التام وهو العمومات جارية فيه وعلى دليله الثالث ان
غير احدى الصحيحين اخص من المطلوب نعم يتم دلالة الصحيح ولا شذوذ فيها مع هذا القيد واما القول الرابع فيظهر ما فى دليله على الجزء الاول مما مر نعم
لا اعتراض على جزئه الاخير ثم ظهر من جميع ما ذكر حق المحاكمة بين هذه الاقوال وان القول الفصل هو وجوب القضاء مع ترك المراعاة الممكنة وعدم
السحاب الموجب لظن الليل وعدمه مع المراعاة او عدم امكانها او وجود السحاب المذكور اما الاول فللعمومات الخالية عن المعارض سوى الصحيحة المردودة
فى المورد بالشذوذ ومخالفة الشهرة والمعارضة للموثقة بل الصحيحة بسند اخر فى خصوص الظن الحاصل بالسحاب المتعدى الى غيره بالاجماع المركب
المساوية لها فى وجوه المرجحات الموجب للرجوع الى العمومات وان امكن رد ذلك بان يعارض الموثقة مع الخبرين المساويين لها فى الاحتية الراجحين
عليها بمخالفة العامة اوجب طرحها ومعه لا يفيد الاجماع المركب واما الثانى فللصحيحة المذكورة الخالية عن الشذوذ فى المورد الموجبة لتخصيص
العمومات وللصحيحة الاخرى مع الخبرين فى الظن الحاصل بالسحاب هذا كله مع الموافقة للاصل والاعتضاد بالشهرة العظيمة وههنا تفصيل اخر لا دليل عليه
اصلا وهو ايجاب القضاء مع الظن الضعيف ونفيه مع القوى حكى عن الشيخ الحر فى وسائله وهو احد احتمالات كلام الحلى حيث قال ما ملخصه ومن
ظن ان الشمس قد غابت ولم يغلب على ظنه ذلك ثم بان الشمس فالواجب عليه القضاء وان كان مع ظنه غلبة قوية فلا شىء عليه فان افطر لا عن امارة
ولا ظن فيجب عليه القضاء والكفارة انتهى وعلى هذا الاحتمال يحمل كلامه فى ذلك والاحتمال الاخر ان يكون مراده من الظن الشك واستعماله بمعناه
فى اللغة والعرف معروف ويكون مراده غلبة ظنه الرجحان الذى هو الظن بالمعنى المعروف والاحتمال الثالث ان يكون الظن بمعنى الخاطر وهو ايضا
معروف لغة وهو المراد حين يقال غلب على ظنه ومن ذلك يظهر ضعف ما فى لف من تشنيعه على الحلى فى كلامه ذلك وجعله مضطربا غايته

تتمّة

وعلى عدم المراعاة او عدم الامكان اختاره فى المعتبر وحكى عن ... والاقتصاد ... والعمل ... وعن الشيخ ... مع عدم المراعاة الممكنة ٤٣

كتاب الصوم في بيان ما يستحب للصائم الامتناع عنه وهي امور

[illegible]

تتميم يستحب للصائم الامتناع عن امور منها مضغ العلك كما مر ومنها ايصال الغبار الى الحلق للخروج عن شبهة الخلاف ولما مر من بعض ما
استدلوا به على تحريمه المحمول على الكراهة ومنها السعوط مطلقا تعدى الى الحلق ام لا وفاقا للجمل والوسيلة والمبسوط والسيد وغيرها بل المحتمل المقنع و
الاسكافي ففيهما البأس الذي هو العذاب بل هو كالاول وغيره لروايتي ليث وغياث الاولى عن الصائم يحتجم ويصب في اذنه الدهن قال لا بأس الا السعوط
فانه يكره والثانية انه كره السعوط للصائم والرضوي لا يجوز للصائم ان يقطر في اذنه شيئا ولا يسعط خلافا للمحتمل المقنع والاسكافي فجوزاه بلا كراهة
للاصل المندفع بما مر وللفقيه والمفيد والحلي والديلمي والقاضي وابن زهرة والحلبي فحرموه بلا قضاء وكفارة كالاولين او معهما كالثالث والرابع
بل قوم من اصحابنا كما حكاه السيد او مع الاول خاصة كالباقين لانه ايصال شيء مفطر الى الدماغ الذي هو من الجوف وللاستثناء السعوط في
رواية ليث عن عدم البأس الذي هو العذاب واثبات الكراهة لمن في الروايتين وهي في عرف القدماء يصدق على الحرمة ونفي الجواز في الرضوي والاول
مردود بمنع كون مطلق الايصال للشيء المطلق للجوف مفطرا وانما الايصال بالاكل والشرب في الحلق والمعدة والثاني بان الكراهة وان كان
صادقا على الحرمة لغة وعرفا قديما الا ان استعمالها في خصوصها مجاز وهو ليس باولى من ارادة المجاز من البأس ومنه يظهر رد الثالث ايضا والرابع
بالضعف الخالي عن الجابر مضافا الى احتمال عطف قوله ولا يسعط على قوله لا يجوز وللمستوعب بل جملة من الاصحاب كما فيها فرقوا بين غير المتعدي
الى الحلق فالاول للاصل والمتعدي فالثاني للايصال الى الحلق وجوابه ظاهر اذ لا دليل على البطلان بمطلق الايصال الى الحلق بل ينفي الحرمة مطلقا
حصر ما يضر الصائم في خصال ليس منه ونحوه ما دل على كراهة الاكتحال بما له طعم يصل الى الحلق وعموم التعليل في جملة من النصوص على جواز الاكتحال
بانه ليس بطعام ولا شراب ومنها النساء تقبيلا ولمسا وملاعبة اجماعا في الجملة وهل هي مكروهة مطلقا او للشاب دون الشيخ او لذوي الشهوة ومن
تحرك لذلك شهوته دون غيره فيه اقوال اشهرها الاخير بل الاجماع عليه في المنتهى وكره دليل الاول رواية الاصبغ اقبل وانا صائم فقال له عف صومك
فان بدو القتال اللطام ولو بصري المباشرة ليس فيها بأس ولا قضاء يومه ولا ينبغي له ان يتعرض لرمضان اي لا يحرم المباشرة ولكنها مكروهة لحرمة رمضان
والمروي في قرب الاسناد عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو يقضي شهر رمضان قال لا ومثله المروي في كتاب علي بن جعفر ودليل الثاني
صحيح الحلبي عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقصه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ومرسلة بل رواية عبد
الله بن سنان عن رخصة للشيخ في المباشرة وصحيحة منصور ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس
واما الشاب الشبق فلا انه لا يؤمن الحديث حجة الثالث ان الشاب الشبق في الاخيرة والعلة المنصوصة في الصحيحين من جهة تخوف الخارج وعدم
الامن في ذي الشهوة وصحيحة زرارة ومحمد هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه
حيث ان ذي الشهوة لا يكون واثقا وغيره واثق ويستدل بما روي في كتاب علي عن المرأة هل يحل لها ان يعتنقها الرجل في شهر رمضان وهي صائمة فيقبل بعض
جسدها من غير شهوة قال لا بأس وعن الرجل هل يصلح له وهو صائم في رمضان ان يقلب الجارية فيضرب على بطنها وفخذها وعجزها قال ان لم يفعله
ذلك لشهوة فلا بأس واما الشهوة فلا يصلح ورواية رفاعة عن رجل لامس جارية في شهر رمضان فامذى قال ان كان حراما فليستغفر الله استغفار
من لا يعود ابدا ويصوم يوما مكان يوم وان كان من حلال فليستغفر الله ولا يعود ويصوم يوما مكان يوم فان ترتب الامذاء عليه ليس الا لحركة الشهوة
اقول لا يخفى ان شيئا من روايات القولين الاخيرين لا يصلح لاثبات الكراهة في فرد ولا لنفيها عنه اما الاولى فلا عمية لفظ الكراهة على الحرمة
وانما ثبت الكراهة المصطلحة بها فيما ثبت بضميمة الاصل وهو هنا غير جار لما يأتي من حرمة المباشرة لمن يخاف على نفسه واما الثانية فلا عمية
الرخصة من الكراهة والاباحة واما الثالثة فلمثل ما مر في الاولى ثم قوله فلا يحتمل الحرمة بضميمة نفي البأس عن مثلها يستلزم نفي الحرمة لا البأس
هو العذاب والشدة واما الرابعة فلان مقتضى الامر فيها اثبات الحرمة في غير الواثق ومقتضى الاستثناء انتفائها في الواثق واما الخامسة فلان نفي
البأس عمن لم يفعل لشهوة ينفي الحرمة واثبات عدم الصلاح لمن فعل لشهوة ينفيها لان ضد الصلاح الفساد واما السادسة فظاهر وعلى هذا
فيظهر عدم دليل للقولين الاخيرين ووجوب دفع البدعة فيهما فيبقى الاول ولكن يجب تقييده بما لم يثبت فيه الحرمة ولكنها تثبت فيما خاف من الانزال ولم
يكن واثقا بنفسه فانه يحرم على الاظهر كما هو احد القولين على ما ذكره في المنتهى للامر بالتنزه في صحيحة زرارة ومرسلة عن رجل يلصق باهله في شهر
رمضان قال ما لم يخف على نفسه فلا بأس دلت بالمفهوم على البأس الذي هو العذاب مع الخوف ولا ينافيه قوله يكره في صحيحة الحلبي لما عرفت من الحرمة
على ذلك يحمل الامر بالاستغفار في رواية رفاعة حيث ان الامذاء لا ينفك عن عدم الوثوق ومنها جلوس المرأة في الماء على الاظهر الاشهر للشهرة
وموثقة حنان عن الصائم يستنقع في الماء قال لا بأس ولكن لا يغمس فيه والمرأة لا تستنقع في الماء لانها تحمل الماء بفرجها خلافا للمحكي عن الديلمي و
الحلبي وابن زهرة والقاضي وظاهر الفقيه ومحتمل المقنع فحرموه اما مع القضاء كالاولين او مع الكفارة كالمتعقبين لهما او بدونهما كالباقين
للموثقة في الحرمة ولعدم ايجاد التعليل المذكور فيها لولا الافساد الموجب للقضاء وله وللكفارة فيه بل تصريحه بانه موصل للجوف وهو مفسد
مضافا في الثلثة الى الاجماع المدعى في الغنية ويضعف الكل بضعف دلالة الموثقة لكون الجملة الخبرية غير حجة في الحرمة وكفاية الكراهة في توجيه التعليل
حيث انه موجب لرفع العطش المطلوب في الصوم ومنع كل ايصال الى الجوف ولو مع عدم صدق الاكل والشرب مفسدا وعدم حجية الاجماع المنقول
ولا يكره ذلك من الرجل ولا من الخنثى والمجبوب للاصل الخالي عن المعارض بل في المنتهى بلا كراهة فيهما [illegible] والحق بالرجل [illegible] المحكي عن [illegible]

قوله ومع

وابن زهرة وكذا بل جماعة من متأخري المتأخرين كما قيل للمعتبرة كصحيحة الحلبي عن الصائم يستاك بالماء قال لا باس به وقال لا يستاك بسواك رطب وابن سنان
كره للصائم ان يستاك بسواك رطب وموثقة الساباطي في الصائم ينزع ضرسه قال لا ولا يدمي فاه ولا يستاك بعود رطب وفي محمد يستاك الصائم اي
النهار شاء ولا يستاك بعود رطب وفي رواية ابي بصير لا يستاك الصائم بعود رطب خلافا للمشهور فلا يكره بل يستحب وعن المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع الا العماني
للاصل والحصر وعمومات السواك وخصوص المستفيضة المجوزة للسواك بقول مطلق للصائم بقوله يستاك كصحيحة ابن سنان وموثقة محمد وروايتي ابي
بصير وابي الجارود او النافية للباس عن السواك بالعود الرطب كصحيحة الحلبي وخصوص رواية الرازي عن السواك في شهر رمضان قال جائز الى ان قال
فقال ما تقول في السواك الرطب يدخل رطوبته في الحلق فقال الماء للمضمضة ارطب من السواك الرطب ونحوها المروي في قرب الاسناد عن علي عن
اخيه فقال علي عم فان قال قائل لا بد من المضمضة لسنة الوضوء قيل له فانه لا بد من السواك للسنة التي جاء بها جبرئيل وبما مر يدفع الاصل ويقيد الحصر
ويخصص العموم كما انه يخصص ايض بغير الرطب مطلقات مجوزات السواك للصائم مع انها غير دالة الا على الجواز الغير المنافي للكراهة كما ان نفي الباس الذي
هو العذاب في صحيحة الحلبي الاخيرة لا ينافيها ايض ومما ذكر يعلم عدم منافاة اثبات الجواز في الروايتين الاخيرتين لها ايض بل وكذا قوله فيهما الماء للمضمضة
ارطب لان القائل استدرك دخول الرطوبة في الحلق فتوهم منه نفي الجواز الثابت اولا فرد عم عليه بما رد وقال ان دخول الرطوبة لا ينفي الجواز لوجوده
في المضمضة نعم في قوله في الذيل فان قال قائل الخ دلالة على انتفاء الكراهة بل ثبوت الاستحباب الا انه لا يثبت الا في مطلق السواك فانه الذي سنه
جبرئيل ولذا اطلق الامام ما ايض فيجب التخصيص فتم مع انه على الدلالة ايض لا يقاوم ما مر لاكثريته واصحيته واصرحيته ونقل الكراهة عن احمد لا يجعله موافقا
للعامة فتدبر ومنها الاكتحال فيكره مطلقا وان اشتدت بما فيه مسك وطعم يجده في الحلق ولا يحرم اما عدم الحرمة فبالاجماع والاصل والحصر و
الاخبار النافية للباس عن مطلق الاكتحال كصحيحي محمد وعبد الحميد وموثقة سليم وروايات عبد الله بن ميمون وابن ابي يعفور وغياث بن ابراهيم و
اما الكراهة مط فللاخبار الناهية عن مطلقه كصحيحي الاشعري والحلبي ورواية الحسن بن علي وهي واردة بالجمل الخبرية فلا يفيد ازيد من الكراهة
واما شدتها مع احد الوصفين فلصحيحة محمد عن المرءة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا باس وموثقته عن الكحل للصائم
فقال اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس والمروي في قرب الاسناد ان عليا عم كان لا يرى باسا بالكحل للصائم اذا لم يجد طعمه
والرضوي لا باس بالكحل اذا لم يكن ممسكا ومفهوم تلك الاخبار وان اقتضى الحرمة مع احد الوصفين الا ان المطلق ان الاجماع على عدم الحرمة اوجب الحمل على
نوع من الكراهة ولثبوت اصلها المطلقة فهم العرف عن التخصيص بالذكر شدتها فيه مضافا الى رواية ابن ابي غندر اكتحل بكحل فيه مسك وانا صائم فقال
لا باس به والمش اختصاص الكراهة بما فيه احد الوصفين كجماعة او الاول خاصة كالمحقق والشهيد او مع ما فيه صبر كما في ضه او مع ما فيه رايحة
حارة كبعضهم للجمع بين الصنفين المطلقين من الاخبار بالصنف المفصل وهو كان حسنا لو تنافيا الصنفان وكان نفي الباس نفيا للكراهة ايض وليس
كذلك ومنها اخراج الدم مع خوف الضعف للصحاح المستفيضة كصحاح الاعرج والحلبي وابن سنان والحسين بن ابي العلا وغيرها وهي وان كانت
مختصة بالاحتجام ظاهرة في الحرمة مع خوف الضعف الا انه يستفاد العموم من السياق وقيل من تنقيح المناط وفيه تامل ويصرف عن الظاهر الاجماع على
عدم الحرمة ورواية عبد الله بن ميمون ثلثة لا يفطرن الصائم القي والاحتلام والحجامة وقد احتجم النبي ص وهو صائم واما النبوي افطر الحاجم والمحجوم
فمع انه عامي يروي انه كان لمكان اغتيابهما مسلما او تسابا وكذبا في سبهما على نبي الله واحتمل الصدوق في معاني الاخبار ان يكون المعنى المحتجم عرض نفسه
للاحتجام الى الافطار والحاجم عرض المحتجم اليه وقال ايض سمعت بعض المشايخ بنيشابور يذكر في معناه انهما دخلا بذلك في فطرتي وسنتي ومنها
دخول الحمام اذا خيف منه الضعف لصحيحة محمد ومنها شم الريحان عموما وهو كل نبت طيب الريح كما ذكره اهل اللغة للاجماع المنقول في المن وكروه الاخبار
المستفيضة كروايتي الحسن بن راشد ورواية الصيقل ومراسيل في ويه معللا في بعضها بانه لذة ويكره للصائم ان يتلذذ وفي بعضها ان الريحان بدعة
للصائم وهو وان كان مشعرا بالحرمة الا ان الاجماع والاخبار النافية للباس عنه كصحيحي محمد والحلبي وروايتي سعد وابي بصير اوجب الحمل على الكراهة
وقيل تتاكد الكراهة في النرجس لرواية ابن رئاب سمعت ابا عبد الله عم ينهى عن النرجس فقلت جعلت فداك لم ذلك قال لانه ريحان الاعاجم ولا يخفى
انها لا يدل على الاشدية بل ولا على الاختصاص بالصائم بل غايته كراهة شم النرجس مطلقا في الاظهر والتعليل للشدة بفتوى الاكثر مع التسامح
في ادلة الكراهة غير جيد لان الشدة غير نفس الكراهة ولم يثبت فيها المسامحة الا ان يثبت الشدة بثبوت الكراهة من جهتين احديهما من جهة كراهة
شم مطلق الريحان للصائم وثانيهما من جهة كراهة شم النرجس مط فيجتمع الجهتان في شم الصائم للنرجس فيشتد الكراهة وهل يشمل الريحان مثل
التفاح والسفرجل والاترج لصدق النبت فيه نظر بل الظاهر العدم لان المتبادر من النبت مثل الحشايش والاوراق فلا يشمل الفواكه واصول النبات
واغصانها الطيبة وكذا يكره التطيب بالمسك لرواية غياث ولا يكره غيره من اصناف الطيب والغالية للاصل والمستفيضة كمرسلة ربه ورواية
الحسن بن راشد وغيرها وفي بعضها ان الطيب تحفة الصائم ومنهم من الحق بالمسك ما يجري مجراه مما يوجد طعمه في الحلق ومنهم من الحق به الزعفران
ولا وجه له الا فتوى الفقيه ولا يعارضها عمومات الطيب فعدم الكراهة فيها اشبه ومنها الاحتقان بالجامد لنقل الاجماع عن الغنية والكشف وقد
مر ومنها بل الثوب المبلول لروايات الصيقل وابن سنان وابن راشد وخلوها عن الدال على الحرمة استدل بها للكراهة ولا لصحيحة محمد الصائم
يستنقع في الماء ويصب على راسه ويتبرد بالثوب وينضح بالمروحة وينضح البوريا تحته لجواز ان يراد بالتبرد بالثوب جعله مروحة لا بله على الجسد

اويراد

او يراد به الشرب بعد عصره كما صرح به في رواية ابن سنان المشار اليها حيث قال لا تلزق ثوبك الى جسدك وهو رطب وانت صايم حتى تعصره ومنها

انشاد الشعر على ما ذكره بعض الاصحاب ولكن لم يذكره الاكثر كما صرح به في ق ووجه الكراهة صحيحة حماد يكره رواية الشعر للصايم والمحرم وفي الحرم وفي يوم

الجمعة وان يروى بالليل قال قلت وان كان شعر حق قال وان كان شعر حق وخص في ق كلما ورد من كراهة انشاد الشعر في مكان او زمان شريف بالاشعار

الدنيوية غير الحقة مما كان متضمنا للحكمة او موعظة او مدح اهل البيت ومراثيهم بل نسبه الى اصحابنا وقال ان اصحابنا خصوا الكراهة بالنسبة الى انشاد

الشعر في المسجد او يوم الجمعة او نحو ذلك من الازمنة الشريفة والبقاع المنيفة بما كان من الاشعار الدنيوية الخارجة عما ذكرناه قال وممن صرح بذلك الشهيد

في كرى والشهيد الثاني في جملة من شروحه والمحقق الشيخ علي والسيد السند في ك انتهى واستدل لذلك بصحيحة علي بن يقطين النافية للباس عن الشعر

الذي لا باس به في الطواف المستلزم لكونه في الحرم وبالاخبار الغير العديدة الواردة في مدح الشعر في اهل البيت وفي مراثيهم وبالمروي في كمال الدين

عن امير المؤمنين ع يوم فتح مكة وقد يكون وابلا حين اقبلوا اليه وهو بفناء الكعبة انشاد شعر قيس بن ساعدة وترحمه عليه وبالمروي في كتاب الاداب

المدنية لامين الاسلام الشيخ علي الطبرسي بالاسناد عن خلف بن حماد قال قلت للرضا ع ان اصحابنا يروون عن ابائك ان الشعر ليلة الجمعة ويوم الجمعة وفي

شهر رمضان وفي الليل مكروه وقد هممت ان ارثي ابا الحسن ع وهذا شهر رمضان فقال ارث ابا الحسن ع في ليالي الجمع وفي شهر رمضان وفي الليل وفي

سائر الايام فان الله عز وجل يكافيك على ذلك وفي دلالة غير الاخيرة على مطلوبه نظر اذ نفي الباس اعم من نفي الكراهة والعمومات لا يجدي في مقابل

الاخبار الخاصة وامر النبي ص لعله كان قبل ورود الحكم بالكراهة نعم يتم دلالة الاخيرة ولا يضر اختصاصها بالرثي لعدم القول بالفرق ثم يعارض بذلك

ما مر فاما ان يرجح ذلك لاحتمال الحمل ما مر على التقية كما في ق او يرجع الى العمومات المذكورة ولا يضر ضعف الاخيرة لان المقام مقام المسامحة فالحق عدم الكراهة

في الاشعار الحقة المتضمنة للحكمة والموعظة ونحوها في الاوقات المذكورة بل ههنا كلام اخر متين ذكره في الوافي قال والشعر غلب على المنظوم من القول

واصله الكلام التخييلي الذي هو احد الصناعات الخمس نظما كان او نثرا ولعل المنظوم المشتمل على الحكمة والموعظة او المناجات مع الله سبحانه مما لم يكن فيه تخييل

شعري مستثنى من هذا الحكم او غير داخل فيه وقال في بيان قوله وان كان شعر حق وذلك لان كون موضوعه الحكمة او موعظة لا يخرجه عن التخييل

الشعري فاما اذا لم يكن كلاما شعريا بل كان موزونا فقط فلا باس انتهى وما ذكره جيد فان الحقيقة الشرعية للشعر في المنظوم من الكلام غير ثابت بل لم

يكن كذلك اولا البتة ولذا سموا الكفار القران شعرا ورسول الله شاعرا فالمنظوم الخالي عن الخيالات الشعرية ليس شعرا مكروها والشعر منها ايض

اذا كان حقا يكون بما مر مستثنى ايض ومنها التنازع والتحاسد والسب والمراء واذى الخادم والجدال والمسارعة الى الحلف والايمان والقول الفاحش

كل ذلك للاخبار والمقصود كراهة هذه الامور من حيث الصيام والا فاكثرها حرام في نفسه **الفصل الثالث** في بيان ان وجوب الامساك عما

ذكر من الامور وايجابها لارتكاب المحرم او الفساد او مع القضاء او مع الكفارة ايض انما هو اذا كان عمدا **فنقول** ان كل ما ذكرنا انه محرم في الصوم

مبطل له وموجب للقضاء والكفارة فهو كذلك اذا كان ذاكرا للصوم عامدا في الافطار مختارا فيه عالما بالحكم واما اذا لم يكن كذلك فليس كذلك

اجماعا في بعض الصور ومع الخلاف في بعض اخر وتفصيل المقال ان من لم يكن كذلك فاما ناس للصوم او غير عامد في فعل المفطر او مكره او جاهل فهذه

اربع اصناف يذكر حكمه في اربع مقامات **المقام الاول** في الناسي للصوم ولا يفسد صومه بفعل شيء من المفطرات بلا خلاف بين علمائنا كما في

المن وغيره بل بالاجماع كما صرح به بعضهم بل بالاجماع المحقق فهو الحجة مضافا الى الاخبار المستفيضة كصحيحي الحلبي ومحمد بن قيس وموثقتي سماعة و

عمار وروايتي الزهري وداود بن سرحان واخصيتهما من المدعى لاختصاصهما بالاكل والشرب والجماع غير قادح لعدم قايل بالفرق بينها وبين ساير

المفطرات مع ظهور التعميم من رواية الهروي متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات الى ان قال وان كان نكح

حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه واطلاق بعض تلك الروايات يثبت الحكم في جميع انواع

الصيام الواجب المعين وغير المعين والمندوب ويزيد في المندوب رواية ابي بصير عن رجل صام يوما نافلة فاكل وشرب ناسيا قال يتم صومه ذلك و

ليس عليه شيء وعن كره بتقييد عدم البطلان بتعيين الزمان وعن المدنيات الاولى عدم صحة الصيام اذا كان ندبا او واجبا غير معين استنادا الى الرواية

عن الصادق ع وكذا في قضاء رمضان بعد الزوال لان الصوم عبارة عن الامساك ولم يتحقق قال الشهيد في حواشي القواعد في بيان الرواية ولعلها

ما رواه العلامة في كتابه عن محمد قال سالته عمن شرب بعد طلوع الفجر وهو لا يعلم قال يتم صومه في شهر رمضان وقضائه وان كان متطوعا فليفطر

انتهى والرواية غير ثابتة ومع ذلك عما ادعاه اخص ومع ذلك غير دالة على الناسي والتعليل المذكور اجتهاد في مقابلة النص مع كون الشرعي

امساكا مخصوصا هو الامساك مع العمد **المقام الثاني** في غير القاصد للفعل كالذباب يطير الى الحلق والغبار يدخل بلا قصد واختيار

ولا ريب في عدم افساده للصوم ولا خلاف والاصل يدل عليه لانه ليس اكلا ولا شربا ولا افطارا لان كل ذلك لا بد ان يكون من فعل المكلف و

في بعض الاخبار تصريح به **المقام الثالث** في المكره والاكراه اما بنحو الايجار في الحلق والوضع فيه بغير مباشرة بنفسه فلا اشكال ولا

خلاف كما قيل في عدم حصول الافطار به وما مر سابقا يدل عليه ايض او يكون بالتوعد بما يوجب الضرر من القادر المظنون فعله مع ترك الافطار

فباشره بنفسه مع القصد فلا خلاف ايض في جواز الافطار وعدم ترتب اثم عليه بل بطلانه لو صام للنهي عن التهلكة ونفي الضرر ورفع ما

استكرهوا عليه والامر بالتقية وافطار الامام تقية عن السفاح كما مر في مرسلتي رفاعة وداود بن الحسين وروايتي خلاد وعيسى وفي

وان يروى بالليل ولا ينشد في شهر رمضان بليل ولا نهار فقال له اسمعيل يا ابتاه فانه فينا قال وان كان فينا وان كان فينا قال في الاخرى يكره رواية الشعر للصايم وفي الحرم وفي يوم الجمعة

في بيان ان وجوب الامساك عما ذكر انما هو فيما اذا كان تناول المفطر عمدا لا سهوا

الصوم

في بيان المكره واحكامه

الاولى ان افطاري يوما وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله وهل يكون معه الصوم صحيحا الخ ام يبطل ويوجب القضاء او مع الكفارة ايضا فاختار الشيخ في ف وية والمع وفع والمن وير ولف وشا وضه بل الاكثر كما قيل الاول لجميع ما ذكر مضافا الى الاصل والاستصحاب الخاليين عن معارض عدا عموم ما دل على وجوب القضاء لاختصاصه بحكم التبادر بغير المكره وما دل من الاخبار على وجوب الكفارة على المكره زوجته دونها وذهب في ط وكره ولك وية الى الثاني لانه فعل المفطر اختيارا فيدخل تحت اطلاقات المرسلتين وقوله في اوليهما وقضاؤه ايسر علي ولان الصوم ليس الا عبارة عن الامساك عن المفطرات وهو هنا غير متحقق لا لغة ولا عرفا ولا شرعا اما الاولان فظاهران واما الثالث فلان حقيقة الشرعية ليس الا المعنى المتبادر عند المتشرعة وليس هو الا الامساك وعدم ايقاع المفطر باختيار المكلف وهو هنا منتف ولذا يصح سلب اسم الصوم والامساك عنه فيقال ما صام وما امسك ولو اضطرارا **اقول** ويرد على اول الادلة قول الاول بان غاية ما يدل عليه نفي الاثم وهو لا يلازم انتفاء الافطار ووجوب القضاء كما في المريض والحائض والمسافر وعلى الثاني منع خلو الاصل والاستصحاب عن المعارض لاطلاق كثير من اخبار الافطار والقضاء كقوله الكذب على الله وعلى رسوله والائمة يفطر الصائم وفي موثقة سماعة عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه وقوله من تقيا وهو صائم فعليه القضاء وقوله من اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا الى غير ذلك وتبادر غير المكره منها ام كيف ولو كان لكان لاجل عدم غلبته وبعد ملاحظة حال المريض والمسافر والحائض ولم يتناول المفطر مع عدم مراعاة الفجر كيف يتبادر ذلك وعلى الثالث ان عدم لزوم الكفارة على الزوجة المكرهة لا يدل الا على عدم افطارها وعدم وجوب القضاء عليها بل لا يبعد دلالة ما في بعض الاخبار من ان على الزوج كفارتين على بطلان صوم الزوجة الا اذا كانت مكرهة بالمعنى الاول بالتوعد والتخويف مجردا ومن ذلك يظهر ضعف القول الاول واما الثاني وان امكن الخدش في بعض ادلته كقضاء الامام لجواز افضليته ولكن البواقي بالاحدثية فيها سيما بضميمة ما قيل من عدم الفصل بين الافطار ووجوب القضاء فاذن هو الاقوى بل لم يبعد القول بثبوت الكفارة لولا الاجماع المؤيد بعدم ذكر الامام الكفارة مع ذكره القضاء وعدم تبادره المكره من اخبار الكفارة جدا **فرعان ا** الاكراه المسوغ للافطار النافي للكفارة ما ظن معه الضرر الغير المتحمل عرفا بنفسه او بمجرى مجراه لمنفي العسر والحرج والضرر وحسنة زرارة التقية في كل ضرورة وحسنة الفضلاء التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله وربما يظهر من س اعتبار خوف التلف على النفس ولعله لاعتماده على اخبار افطار الامام ع ونص بجه في بعضها بان في تركه ضرب عنقي ولا يخفى انه لا دلالة فيها على التخصيص **ب** قال في لك وحيث ساغ الافطار للاكراه يجب الاقتصار على ما يندفع به الحاجة فلو زاد عليه كفر واعترض في ك بانه على ما اختاره من كون التناول مكرها مفسدا للصوم لاختصاص الكفارة بما يحصل به الفطر وما زاد عليه لم يستند اليه فطر وان كان محرما ورد في يق بان ايجاب الكفارة لتكفير الذنب فهي تتحقق في موضع الاثم وهو هنا متحقق وقوله ان الكفارة يختص بما يحصل به الفطر ليس في محله لفساد الصوم ووجوب القضاء بكثير مما لا كفارة معه **اقول** تحقق الكفارة في كل ما فيه الاثم مطلقا او مع وقوعه في الصوم وايجابه لافطاره مم ولا يقول هو به ايض بل انما هي في مواضع خاصة موجبة للافطار ولم يعلم ان المورد منها والاصل ينفيها وغرض ك ليس ان كل ما يحصل به الفطر فيه الكفارة بل ان الكفارة المعهودة ليست الا في موضع الفطر **المقام الرابع** في الجاهل بالحكم ذهب الحلي الى انه لا شيء عليه من القضاء والكفارة واختاره في يق وهو ظاهر الجامع ويحتمل موضع من المن وصاحب بل حكى جزما عن موضع من الاخير والمش كما قاله جماعة فساد صومه ووجوب القضاء عليه اما مع الكفارة كما جزم به في موضع من المن وكره ويحتمله كلام لف ونسبه في الكف الى الاكثر او بدونها كالمع وس وحواشي عد للشهيد وضه ولك ويحتمل لف واحتمله في موضع من المن وكره ونسبه في لك الى اكثر المتاخرين بحجة الاولين الاصل الخالي عن المعارض لاختصاص عموما القضاء والكفارة المخصوصين بغير الجاهل اما بحكم التبادر او لاجل تقييد الاكثر بمتعمد الافطار الغير الصادق هنا وان كان متعمدا للفعل لان تعمد الافطار لا يكون الا مع العلم بكونه مفطرا او به يقيد المطلقات ايض لوجوب حملها على المقيد مع انه على فرض التعارض يجب التخصيص بغير الجاهل لموثقة زرارة وابي بصير عن رجل اتى اهله في شهر رمضان او اتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له قال ليس عليه شيء المعتضدة بروايات معذورية الجاهل كصحيحة عبد الصمد الواردة فيمن لبس قميصا حال الاحرام وفيها اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه وفي صحيحة ابن الحجاج المتضمنة لحكم تزويج المرأة في عدتها وفيها قلت فباي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في العدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم احتج الثاني اما على الفساد فباطلاق المفسدات واما على القضاء والكفارة فبعموماتها واطلاقاتها واجابوا عن ادلة الاولين باندفاع الاصل بما ذكر مع منع التبادر المذكور لعدم تصور ما يوجبه سوى شيوع غير الجاهل وهو بالنسبة الى جميع المفطرات مم ولو سلم فلم يبلغ حدا يوجب الانصراف اليه ومنع التقييد بمتعمد الافطار في القضاء بل صرح بمتعمد الفعل ايض كما مر بعضه في المقام السابق واما في الكفارة فان يقيد به في كثير من الاخبار الا ان التقييد فيها مخصوص اما بالسؤال كالاكثر او بالجواب ايض مع تقييد السؤال الذي هو سبب تقييد الجواب الموجب لعدم حجية مفهوم الشرط او الوصف بنفسه ومثل ذلك لا يوجب تقييد المطلقات كرواية محمد بن نعمان عن رجل افطر يوما من شهر رمضان فقال كفارته جريبان وموثقة سماعة عن رجل لزق باهله

فانزل

كتاب الصوم

فان نزل فال عليه اطعام ستين مسكينا الحديث ورواية الهروي وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم
واما معارضة الموثقة معها فهي وان كانت اخص من حيث اختصاصها بالجاهل الا انها لا يصلح للتخصيص لانه فرع التكافؤ المفقود في المقام
لاكثرية العموم عددا واصحيتها سندا واشهريتها عملا و دليل الثالث اما على اثبات الفساد والقضاء فما مر واما على نفي الكفارة فبما ذكر من
تقييد اخبارها بتعمد الافطار المنتفي في المقام حيث ان قصد الافطار لا يكون الا مع اعتقاد الافساد وحمل الافطار على تناول المفطر خلاف
الاصل سلمنا ولكنه غير متعين واحتمال ارادة الافساد كاف اقول حق المحاكمة بين هذه الفرق الثلث الاستناد الى قيد تعمد الافطار الوجوه
المطلقات بالنسبة اليه في كل من القضاء والكفارة وعدم صلاحية المقيدات لتقييدها لورود القيد في السؤال او في الجواب بعد الذكر
في السؤال الموجب لعدم اعتبار مفهومه لا سيما في اخبار القضاء وبعد رفع اليد عن ذلك يحصل التعارض بين تلك المطلقات والموثقة و
ما سبق من ان التعارض فرع التكافؤ وهو هنا غير حاصل غير مسموع لان كثرة العدد وصحة السند والشهرة العملية ما لم يخرج منها
عن الحجية بالشذوذ وان كانت مقوية الا انها لا يصلح على التحقيق للترجيح بعد كون اصل الخبر الاخر حجة معاضدة بعموم الخبر والاصل فضلا
عن ان يكون المعارض خاصا مطلقا فانه يكون قرينة للتخصيص ويكفي فيها مجرد الحجية ولا اعتناء في القراين الى وجوه التراجيح وعلى هذا
فنقول ان تعارض الموثقة مع مطلقات الكفارة بالعموم المطلق لان اخبار الكفارة وان كانت مخصوصة بالعالم بالكفارة فيتوهم وجه
خصوصية لها حيث ان الموثقة بنفي الشيء مطلقا الا ان ثبوت الكفارة يستلزم ثبوت القضاء ايضا بالاجماع المركب بل الاثم للتقصير
فيستاي الموثقة من تلك الجهة حيث ان الشيء المنفي لا يخرج عن هذه الثلثة بالاجماع وشاهد الحال وينفي الموثقة اخص من جهة الجاهل
فيلزم تقديم الموثقة ونفي الكفارة وبه يطرح القول الثاني واما مع مطلقات القضاء وان كان تعارضها بالعموم من وجه لان المطلقات تثبت
القضاء والموثقة تنفي الشيء مطلقا الا ان الاصل مع الموثقة وهو المرجع عند فقد الترجيح وبالتخيير كما في المقام وهو مع عدم القضاء ايضا وبه يبطل
القول الثالث ايضا فيبقى الاول وعليه الفتوى وهو المعول ولكن الظ اختصاص ذلك بالجاهل الساذج والمراد منه من لا يشك في عدم الافساد به و
لا يخطر بباله احتمال الضرر لانه الظاهر من قوله وهو لا يرى الا ان ذلك حلال له ولا اقل من احتمال ذلك المعنى وهذا المعنى هو الذي لا يقل معه الاثم على
كما في صحيحة ابن الحجاج فيبقى المطلقات في غيره خالية عن المعارض فالحق في المسئلة انتفاء الاثم والقضاء والكفارة مع الجهل الساذج ووجوب الثلثة
مع غيره من انواع الجهل **فروع** ا من افراد المفطر جهلا من تناول شيئا من المفطرات نسيانا ثم ظن فساد الصوم به فتعمد فعل الفطر وحكمه ما مر بعينه
وعن قد ط والمع وكره ان حكمه حكم التعمد وعن بعض القدماء وس وحاشية عد للشهيد ان عليه القضاء خاصة **ب** من تناول شيئا منها سهوا مع تذكر
الصوم اي من غير ارادة التناول والالتفات كان يشتغل بامر فصدر منه لمس امرأته من غير ارادة والالتفات اليه فامنى فالظ ان حكمه حكم الناسي
الجاهل بحرمة الارتماس لا يبطل غسله ان كان من اول قسمي الجاهل لعدم النهي ويبطل ان كان من ثانيهما لوجوده **د** انه حلال ومنه يظهر قوة الفساد
والقضاء والكفارة مع العلم بالتحريم مطلقا وان لم يعلم تحريمه من حيث الصيام كما في الكذب على الله سبحانه **الفصل الرابع** في وقت الامساك
عن الامور المذكورة ومبدئه طلوع الفجر الثاني بالكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة الا في الجماع فمن زمان يبقى الى طلوع الفجر زمان لم يعلم عدم
اتساعه للوقاع والاغتسال بل ولم يظن ايضا على القول الاصح من بطلان الصوم بتعمد البقاء على الجنابة ويأتي على القول الاخر جوازه الى الفجر و
منتهاه دخول الليل بالثلثة ايضا وان اختلفوا فيما به يتحقق دخوله من استتار القرص او ذهاب الحمرة المشرقية وقد تقدم تحقيقه في بحث مواقيت
الصلوة مفصلا وانه الاستتار على الحق المختار وقد مر الكلام في الافطار بظن الليل والاكل باستصحابه في الفصل الثاني **مسئلة** يستحب تقديم
الصلوة على الافطار الا ان يكون هناك من ينتظر افطاره او لا يقوى على الصلوة قبله للمعتبرة كصحيحة الحلبي عن الافطار قبل الصلوة او بعدها قال
ان كان معه قوم يخشى ان يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم وان كان غير ذلك فليصل وليفطر وموثقة زرارة والفضيل في رمضان يصلي ثم يفطر
الا ان يكون مع قوم ينتظرون الافطار فان كنت معهم فلا تخالف عليهم وافطر ثم صل ولا فايدة بالصلوة ومرسلة ابن بكير يستحب للصائم ان قوي
على ذلك ان يصلي قبل ان يفطر وقد يشترط في استحباب تقديم الصلوة عدم منازعة نفسه لان معها ينتفي الحضور المطلوب في الصلوة ويدل
عليه مرسلة عد ايضا والمراد بالصلوة المامور بتقديمها صلوة المغرب وحدها لا مع العشاء ايضا لان وقتها هو الذي يصادم وقت الافطار
دون العشاء سيما مع ما كانوا عليه من التفريق بين الصلوتين **الفصل الخامس** فيمن يصح منه الصوم اي بيان شرايط التكليف به وجوبا او
ندبا فانه مع انتفاء التكليف لا امر فلا صحة لانها موافقة المامور به وهي امور **الاول** البلوغ فلا يصح الصوم شرعا من الصبي الغير المميز ولا يقع منه
اجماعا وكذا من المميز عند جماعة كالمختلف والايضاح ون وضه وهو ظاهر الفقيه والمحقق الثاني وقوامى لمن للاصل فان الصحة الشرعية
هي موافقة امر الشارع والاصل عدم تعلق امر بالصبي وعموم رفع القلم الشامل للندوب ايضا وتخصيصه بالوجوب والمحرم كما قيل غير واضح الوجه
ولان الامر تكليف وهو بالبلوغ مشروط ولظاهر الاخبار كرواية الزهري الطويلة وفيها الصوم على اربعين وجها فعشرة اوجه منها واجبة
كوجوب شهر رمضان وعشرة اوجه منها صيامهن حرام واربعة عشر وجها منها صاحبها فيها بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وصوم الاذن
وصوم التاديب ثم ذكر اقسام ما فيها بالخيار كثيرا من اقسام المندوب الى ان قال واما صوم التاديب فان يؤخذ الصبي اذا راهق بالصوم تاديبا و

في بيان الوقت الذي يجب فيه الامساك للصائم

في بيان شرائط الصوم ووجوبه

ليس ذلك بمرض وكذلك من افطر لعلة من اول النهار ثم قوى بقية يومه امر بالامساك عن الطعام يومه تاديبا وليس بفرض وكذلك المسافر اذا اكل من
اول النهار ثم قدم اهله وكذلك الحايض اذا طهرت وقرينة منها الخصالى والرضوي فان الظ من جعل صومه قسيم المندوب ومثل صوم الحايض والمسافر
عدم كونه شرعيا ويؤكده ما في المستفيضة من اخذه بالصوم بعض اليوم خلافا للشيخ والمحقق والفاضل في جملة من كتبه واللمعة وس لان الولى مامور شرعا
بامره والامر بالامر امر واذا تحقق الامر تحققت الصحة ولاطلاق الاوامر وشمولها له ويدل عليه ايض الاخبار المجوزة لعتقه ووصيته وامامته ولان شرعيته
صومه مما لا اشك فان النبي صم امر ولى الصبي به وعن احدهما انا نامر صبياننا بالصيام ما اطاقوا ومع ذلك فيه تمرين على الطاعة فشرعيته ثابتة من
الشارع فيكون صحيحا واذ لا وجوب عليه فنوى الندب **اقول** اما الاولون فان كان مرادهم عدم صحة الصوم منه مطلقا سواء كان من شهر رمضان
او غيره من الواجبة والمستحبة وكان كل صوم منه محض التمرين والتاديب فكلامهم غير صحيح اذ المقتضى لصحة صومه في الجملة وشرعيته موجود والمانع مفقود اما الاول
فلعموم بعض الاخبار في الصوم المستحب كما في مرسلة سهل في سبعة وعشرين من رجب من صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا ومثلها من الاخبار
كثيرة جدا والقول بان الاوامر الاستحبابية منصرفة للبيان اصل الاستحباب فاما من يستحب له فالمتضمن للمستحبات بالنسبة اليه مجملة وبان المتبادر منها من عدا
الصبيان فاسد جدا الان شيئا منهما لا يجرى في مثل ما ذكرنا وان امكن في بعض اخر واما الثاني فللاصل وعدم تصور مانع غير الادلة التى ذكروها و
الكل مردود اما الاصل فبالعموم المذكور واما الحديث رفع القلم فبمنع العموم فيه اذ ليس المراد بالقلم ولا برفعه حقيقته ومجازه متعدد فلعله قلم التكليف او
قلم المؤاخذة او قلم كتابة السيئات كما ورد في حديث يوم الغدير انه يوم يامر الله سبحانه الكتبة ان يرفعوا القلم عن محبي اهل البيت الى ثلثة ايام ولا يكتبوا
خطاء ولا معصية ولنا كون الامر تكليفا فهو مم باطلاقه وانما هو في الايجاب ولو سلم فاشتراط مطلق التكليف بالبلوغ مم واما الاخبار فلان الظ
منها هو صيام شهر رمضان وهو الذى يحتاج الى التاديب واما الاخرون فان كان مرادهم ان كل صوم منه شرعى مندوب في حقه فهو مما لا دليل عليه
وكون الامر بالامر امرا ممنوع واطلاق الاوامر مخصوص ببعض المستحبات وان تعدى الى الباقى بالاجماع المركب واما الايجابيات فمخصوصة بالمكلفين
اذ لا وجوب على الصبي وتعميم الاوامر الوجوبية ودفع المنع في الصبي فيفيد الندب استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو غير جائز والمراد بشرعية صومه
ان كان رضاء الشارع به فهو غير الامر بل هو كرضاء زيد بذهاب الحمار من الطريق الفلانى اذا قال لصاحبه اذهب به من هذا الطريق وان كان امره
به فهو غير متحقق في جميع افراد الصيام وبما ذكر ظهر ان الحق شرعية صومه المستحب مط وتمرينية الواجب لا شرعيته وصحته وان اريد بالشرعية مطلق رضا
الشارع او ان امر الولى بتمرينه عليه فلا مشاحة كما انه لا مضايقة في ان يوصف بالصحة بمعنى الموافقة للامر الصادر عن امر الشارع او لامر من له الالزام
فرعان ا قالوا ينفرع على الخلاف ما لو بلغ في اثناء النهار قبل الزوال بغير المبطل فعلى الصحة يجب الاتمام وعلى عدمها فلا **اقول** فيه نظر اذ على فرض
الندبية والصحة فما الدليل على الوجوب في البالغ في الاثناء ولم يثبت علينا الوجوب الا في المستجمع للشرايط في تمام النهار والحمل على من قدم اهله قبل
الزوال ونحوه قياس باطل والاصل يقتضى عدم وجوب الاتمام ولا القضاء على القولين مع ان من القائلين بالصحة ايض من يقول بوجوب الاتمام تاديبا
لا صوما ثم ان للشيخ في كتاب الصوم عن ف والمحقق في المع قولا بوجوب الصوم على الصبي اذا بيت النية وبلغ قبل الزوال لامكان الصوم في حقه وهو مم
ب المصرح به في كلام كثير من الاصحاب والمنصوص عليه في صحيحة الحلبي ومرسلته به والرضوي ان مبدء تمرين الصبي اذا بلغ تسع سنين فيؤمر بما يطيقه من
اليوم او بعض اليوم فلا استحباب للولى قبله ولا بعده بما يعسر عليه ويغلب معه الجوع او العطش واما موثقة سماعة وصحيحة محمد عن الصبي متى يصوم
قال اذا قوى على الصيام كما في الاولى واذا الطاقة كما في الثانية فمحمول على ما ذكر حملا للمطلق على المقيد او على جواز صومه باذنه بمعنى عدم منع الولى له لا
على امر الولى كما ورد في بعض الاخبار فيما قبل اربع عشر سنة فان هو صام قبل ذلك فدعه او على الصوم المستحب او على صيام تمام اليوم وعن ط و يع
فع وعد ولف وس واللمعة وضه وغيرها ان المبدء سبع سنين لصدر صحيحة الحلبي انا نامر صبياننا بالصيام اذا كانوا بنى سبع سنين بما اطاقوا وظاهرهم
اختصاص ذلك باولادهم كما يستفاد من قوله في ذيلها فمروا صبيانكم اذا كانوا ابناء تسع سنين بل اطلق جماعة تمرينه قبل السبع وجعلوه بعده
مشددا جمعا بين صدر الصحيحة وبين ما تحديده بالطاقة ويظهر ما فيه مما ذكرنا ثم ان الاخبار مخصوصة بالصبي ولا تعرض فيها للصبية بل في الرضوي صرح
بالغلام ولذا توقف فيها بعض مشايخنا الاخباريين بل قالوا ومن الجائز اختصاص هذا الحكم بالصبي خاصة انتهى الا ان كثيرا من الاصحاب قد عمموا
الحكم فيهما وحيث ان المقام مقام الاستحباب على الولى فلا باس باثباته للتسامح الا انه لا مبدء معينا فيها بل يتحقق يستحب تمرينها فتم ثم المراد للصيام تو
القربة ايض تمرينا لا شرعا ولو نوى الوجوب ايضا لذلك جاز **الثاني** العقل فلا يصح الصوم من المجنون بلا خلاف ظاهر قالوا القبح تكليف غير
العاقل قالوا ولا يمرن المجنون ولا يؤمر بالصوم كما يؤمر الصبي بلا خلاف لانه غير مميز بخلاف الصبي فانه مميز فكان للتكليف في حقه فايدة بخلاف المجنون
قيل ويشكل ذلك في بعض المجانين لوجود التمييز فيهم بل ربما كان اكثر من تمييز الصبي المميز فان كان جنونهم دوريا او كانت الافاقة منهم مرجوة
كان ينبغى تمرينهم على ما يمرن عليه الصبيان الا ان يقال ان وجوب التمرين واستحبابه حكم شرعى لا يثبت الا بدليل ولا دليل هنا كما يوجد في الصبي
فالمناط عدم الدليل لا عدم التمييز ويظهر منه القدح في الاستناد في نفى تكليف المجنون بقبح تكليف غير العاقل فان من المجانين من يعقل تكليفه
فانا راينا منهم من يضرب الناس ويشتمهم ويضحك ويبكى بلا سبب ويتلف ما له وكان له رقة في صلوته وصيامه وكان يتعقل التكليف و
الثواب والعقاب فيستدل الدليل عبادته واحكامها ومسائلها الى تحمل الحديث وعن المجنون حتى يفيق على رفع تكليف مثل ذلك ايضا الا





اذ ظاهره رفع القلم فيما جرى فيه كما في المكره والناسي لا مطلقا فلو ثبت فيه الاجماع والا فنفي التكليف عن مثله مشكل فان المجنون فنونه ومن فنونه ما لا يعقل بعض الامور ويعقل بعضها **فروع** احكى عن الفاضل وغيره ان المجنون اذا عرض في اثناء النهار لحظة ابطل صومه وعن الشيخ انه حكم بالصحة مع سبق النية قال في ك ولا يخ من قرب ويأتي تحقيقه في المغمى عليه **ب** لا يصح صوم المغمى عليه على الحق المشهور كما صرح به جماعة ولو وكذا ابن سنان كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء فلا صوم عليه ولان الصحة فرع الامر الذي هو فرع العقل ضرورة واجماعا ونصا والنقض بالنائم مردود بالفرق فان له العقل دون المغمى عليه ولو سلم فكون حكم شيء خلاف الاصل بالدليل لا يوجب التعدي الى غيره لا بمعنى ان النائم مكلف حال النوم على خلاف الاصل بل بمعنى صحة صوم من نقص يومه في اليوم وكفاية سائر الاجزاء مع سبق النية بل كفاية مطلق سبق النية ولو نام في تمام الاجزاء ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين ما اذا سبقت منه النية او لا طرأ الاغماء في جميع النهار او بعضه في اوله او اثنائه او اواخره لما ذكر بعينه خلافا للمحكي عن عم وط وف والسيد والديلمي والقاضي فحكموا بصحة صومه مع سبق النية ولا دليل يعتد به لهم سوى القياس على النائم وفساده ظاهر وجعل سبق النية موجبا لبقاء النية الحكمية مع الاغماء ويضعف بان النية الحكمية انما يفيد مع وجود التكليف وقيل الحق ان الصوم ان كان عبارة عن مجرد الامساك عن الامور المخصوصة مع النية وجب حكمنا بصحة صوم المغمى عليه اذا سبقت منه النية وان اعتبر مع ذلك وقوع جميع اجزائه على وجه الوجوب او الندب بحيث يكون كل جزء من اجزائه موقوفا بذلك تعين القول بفساد ذلك الجزء الواقع في حال الاغماء ويلزم منه فساد الكل اذ الصوم لا يتبعض الا ان ذلك منفي بالاصل ومنقوض بالنائم وفيه انا نختار الاول منه صحة صوم المغمى عليه اما اولا فلعدم تحقق الامساك منه حال الاغماء لانه فرع الشعور ومطلق عدم تحقق الامور المخصوصة ليس امساكا ولا صوما واما ثانيا فلعدم تحقق النية حال الامساك لا الفعلية منها ولا الحكمية واما ثالثا فلان الصوم هو امساك المكلف عما ذكر والمغمى عليه ليس مكلفا **ج** السكران كالمغمى عليه حتى في عدم الوجوب وان كان السكر بفعله لما مر من قبح تكليف غير العاقل **د** لا خلاف في صحة صوم النائم اذا سبقت منه النية وان استمر نومه جميع النهار وعليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه بعد الاجماع وتحقق الامساك مع النية المتواترة من الاخبار المتضمنة لنحو ان الله يطعم الصائم ويسقيه في منامه وان نوم الصائم عبادة وان الصائم في عبادة وان كان نائما في فراشه والمراد بصومه كونه بحيث ينعقد قلبه وجوارحه عليه قبل النوم وبعده بحيث لو سئل عنه في الحالين يجيب باني صائم وهذا نية الحكمية كالساهي والمراد بصحته كونه مامورا بذلك العقد المتقدم والمتاخر لا انه مكلف به حال النوم ولم يثبت اشتراط النية ازيد من ذلك فان هذه نية الحكمية ولا يتبعض بالمغمى عليه لا لانه لا عقل له حال الاغماء فلا تكليف فلا امر فلا صوم لعدم تبعضه بخلاف النوم فان عقله باق وان كان حواسه الظاهرية معطلة اذ لم يثبت لنا فرق بين عقل النائم والمغمى عليه بحيث يصلح احدهما للتكليف معه دون الاخر بل للنصوص والاجماع فان مقتضى الاصل وقاعدة عدم تكليف غير الشاعر حين عدم الشعور وعدم تبعض الصوم بطلان صومهما معا الا ان الدليل اخرج النائم بمعنى ان الدليل جعل صوم عقد القلب والجوارح في طرفي النوم من النهار فهو صوم النائم وجعل صوما من جانب الشارع فمن كان كذلك فهو صائم ولا قضاء عليه اجماعا بخلاف المغمى عليه ونحوه لفقد الدليل المخرج عن الاصل **الثالث** الاسلام بالاجماع فلا يصح من الكافر بانواعه لعدم تاتي قصد القربة وامتثال الامر به منه لانكاره له مع انه شرط في الصحة اجماعا ويجب عليه عندنا بناء على انه مكلف بالفروع كما حققناه في محله ومما يدل على عدم الصحة منه المروي في العلل انما يتقبل الله من العبادات العمل بالفرائض التي افترضها الله على حدودها مع معرفة من دعا اليه قال وان صلى وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته عليه فلم يفعل شيئا من ذلك لم يصل ولم يصم ولم يزك ولم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة ولم يتطهر ولم يحرم لله حراما ولم يحل له حلالا وليس له صلوة وان ركع وان سجد ولا له زكوة ولا حج وانما ذلك كله بمعرفة رجل الله تع على خلقه بطاعته وامر بالاخذ عنه فمن عرفه واخذ عنه اطاع الله ولا فرق في ذلك بين الكفر في تمام اليوم او بعضه فلا يصح ممن اسلم في اثناء النهار في ذلك النهار كما صرح به في صحيحة العيص عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يقضوا ما مضى منه او يومهم الذي اسلموا فيه فقال ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر خلافا للمحكي عن ط والمع فاوجبوا صوم يوم اسلم قبل زواله لاطلاق الامر بالصوم وبقاء وقت النية والصحيحة المذكورة ترده ولا يجب على الكافر قضاء ما فات حال الكفر اية للمعتبرة من الاخبار كالصحيحة المتقدمة وصحيحة الحلبي ورواية مسعدة ومرسلة به ولما موثقة الحلبي الامرة بالقضاء فمحمولة على الاستحباب **الرابع** الخلو عن الحيض والنفاس بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا واستفاضت عليه الروايات بل تواترت ايضا فلا يصح الصوم منهما ولو رات الدم في اول جزء من النهار او اخره كما نطقت به الاخبار واتفقت عليه كلمات الاصحاب ورواية ابي بصير الظاهرة في الاعتداد بالصوم لو رات الدم بعد الزوال منه وكذا والى الوهم منسوبة **الخامس** الخلو عن السفر فلا يصح صوم واجب مط منذورا كان او غيره ولا مندوب في السفر الا ما استثني منهما فههنا ثلثة مقامات **الاول** عدم صحة صوم واجب غير ما استثني ولا ريب فيه بل هو اجماعي مدلول عليه بالاخبار المتواترة وهي ما بين ما يدل على الحكم في مطلق الصوم كصحيحة صفوان والحلبي الاولى عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم فقال ليس من البر الصيام في السفر فان الجواب عام وان كان المورد خاصا والثانية رجل صام في السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله صلعم نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه وموثقة زرارة لم يكن رسول الله ص يصوم في السفر في شهر رمضان ولا غيره ورواية

فرع يصح صوم النائم ... لا يصح صوم المغمى عليه

ولا يلزم

ومن الشرائط المعتبرة في الصوم الاسلام

ومن الشرائط الخلو عن الحيض والنفاس والسفر

محمد بن حكيم لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه و مرسلة يحيى ليس من البر الصيام في السفر و موثقة سماعة عن الصائم في السفر فقال
لا صيام في السفر قد صام اناس على عهد رسول الله فسماهم العصاة فلا صيام في السفر الا الثلاثة الايام التي قال الله تعالى في الحج و موثقة عمار عن
الرجل يقول لله على ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له امر لا بد له من ان يسافر ايصوم و هو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم
في السفر فريضة كان او غيره و الصوم في السفر معصية الى غير ذلك و بين ما يدل عليه في صيام شهر رمضان و هي كثيرة جدا و ما يدل عليه في
قضائه كصحيحة علي عن رجل يكون عليه ايام من شهر رمضان و هو مسافر يقضي اذا اقام في المكان قال لا حتى يجمع على مقام عشرة ايام و ما يدل عليه
في النذر كخبر كرام اني جعلت على نفسي حتى يقوم القائم فقال صم و لا تصم في السفر الحديث و رواية مسعدة في الرجل يجعل على نفسه اياما معدودة
مسماة في كل شهر ثم يسافر فيمر به الشهور انه لا يصوم في السفر و لا يقضيها اذا شهد و موثقة زرارة ان امي جعلت على نفسها لله عليها نذرا الى
ان قال لا تصوم في السفر قد وضع الله عنها حقه في السفر و رواية ابن جندب عن رجل جعل على نفسه صوم يوم يصومه تحضر ثم فني زيارة ابي عبد الله ع
قال يخرج و يصوم و لا يصوم في الطريق فقد وضع الله عنها حقه في السفر فاذا رجع قضى ذلك و رواية الصيقل رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة
دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم عيد فطر او اضحى او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه او كيف يصنع فكتب ع قد
وضع الله الصيام في هذه الايام كلها و ما يدل عليه في صوم الظهار كموثقتي محمد و زرارة الى غير ذلك من الاخبار خلافا للمحكي عن المفيد فيما
عدا صوم شهر رمضان لوجه ضعيف غايته و قيل لم يجز غير الثلاثة الايام لدم المتعة فمذهبه مطابق للمشهور **المقام الثاني** في عدم
صحة الصوم المندوب به و هو مذهب الصدوقين و الحلي و القاضي و جماعة من المتاخرين بل هو المشهور عند القدماء كما صرح به المفيد بل يظهر
منه ان عليه عمل فقهاء العصابة و قال الحلي انه مذهب جملة المشيخة الفقهاء المحصلين و نسبه في ك الى المفيد و هو الذي يصرح به في اول
كلامه حيث قال لا يجوز ذلك الا ثلاثة ايام للحاجة عند قبر النبي ص او مشهد من مشاهد الائمة و لكن المستفاد من اخره الجواز كما ان كلام
الديلمي بالعكس للاطلاقات المتقدمة و صريح موثقة عمار السابقة و صحيحة البزنطي عن الصيام بمكة و المدينة و نحن في سفر قال افريضة فقلت لا
و لكنه تطوع كما يتطوع بالصلوة فقال تقول اليوم و غدا قلت نعم فقال لا تصم و المروي في تفسير العياشي لم يكن رسول الله ص يصوم في
السفر تطوعا و لا فريضة لجماعة كالتهذيبين و النهاية و الوسيلة و يع و الشهيد و جمع اخر بل نسب الى الاكثر فجوزوه مع الكراهة كبعضهم او
بدونها كاخرين لمرسلتي اسمعيل بن سهل و الحسن بن بسام الاولى خرج ابو عبد الله ع من المدينة في ايام بقين من شعبان و كان يصوم ثم دخل شهر
رمضان و هو في السفر فافطر فقيل له تصوم شعبان و تفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الي ان شئت صمت و ان شئت لا و شهر رمضان
عزم من الله على الافطار و قريبة منها الثانية و فيها فقال ان ذلك تطوع و لنا ان نفعل ما شئنا و هذا فرض فليس لنا ان نفعل الا ما امرنا و صحيحة الجعفري
كان ابي ع يصوم عرفة في يوم الحار في الموقف الحديث و لصحيحة البزنطي المتقدمة من جهة سؤاله في مقام الجواب عن كون صومهما و لولا الفرق لاتجه الجواب
بلا تصم مطلقا من غير استفسار مفهم منه الفرق بين الفريضة و التطوع و ليس الا كون النهي في التطوع للكراهة اذ لا فرق بينهما غيره اجماعا و الجواب اما
عن المرسلتين فبانهما معارضتان مع خصوص صحيحة البزنطي و موثقة الساباطي و الاخيرتان راجحتان بوجوه عديدة من المرجحات المنصوصة و غيرها
من المخالفة لمذهب العامة فان تركنا الصوم في السفر و المنع منه من شعار الخاصة و الموافقة لسنة رسول الله ص كما عرفت في الروايات المتقدمة حتى
ورد في رواية ابان انه قال رسول الله ص خيار امتي الذين اذا سافروا افطروا و الاحدثية حيث ان الصحيحة مروية عن ابي الحسن ع و الاصحية سندا
و الاعتضاد بشهرة القدماء المحكية بل المحققة و الموافقة للاصل و لو قطع النظر من الترجيح يجب الرجوع الى عمومات المنع و اطلاقاته مع انه لولا ما ذكرنا
لزم طرح الصحيحة و الموثقة و هو مما لا وجه له و اما حملهما على الكراهة فبعيد غايته لان المراد منها ان كان اقلية الثواب و المرجوحية الاضافية فهي مما لا يصلح
تجوز القول لا يحل و معصية كما في الموثقة بل لا وجه للامر بالافطار كما فيها و النهي عن الصوم كما في الصحيحة و ان كان الكراهة المصطلحة المطلوب تركه
فلا يلائم اطلاق التطوع عليه كما في احد المرسلتين و بعد ارتكاب الامام له سيما مع ترك رسول الله ص له و اما عن صحيحة الجعفري فباحتمال كون الصيام
لاجل عدم بلوغ المسافة المعتبرة في تحتم الافطار كما هو كذلك و استثناء صوم يوم عرفة و اما عن الاخير فبانه يمكن ان يكون الاستفسار لامر اخر غير ما
ذكر مثل ان يكون غرضه انه لو كان فريضة يامره بالمقام و الصيام ان امكن سيما ان كانت الفريضة مما يتضيق وقته كواجب معين او كان غرضه انه ان
اجاب بالفرض يستفسر عن انه هل هو النذر المقيد ام غيره **المقام الثالث** فيما استثني من الصيام الواجب و المندوب في السفر اما المستثنى
من الواجب فبعض الصيام المتعلق بمناسك الحج و ياتي في كتابه و صوم النذر مع التقييد بالسفر اما فقط او مع الحضر و استثناؤه و صحة صومه هو
الحق المشهور بين الاصحاب بل في المن نفي الخلاف عنه و في يق ان الحكم اتفاقي عندهم لصحيحة ابن مهزيار نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان لم اصمه ما يلزمني
من الكفارة فكتب ع و قراته لا تتركه الا من علة و ليس عليك صومه في سفر و لا مرض الا ان يكون نويت ذلك و ردها في المع بالضعف و لذلك
لم يفت بمضمونها و اكتفى بجعله قولا مشهورا و كانه اراد الاضمار او اشتمالها على ما لم يقل به احد من وجوب الصوم في المرض اذا نوى ذلك و الكل في
صحيحة السند غاية الامر جهالة الكاتب و هي غير مضرة بعد اخبار الثقة بقرائة المكتوب و الاول مردود بعدم ضرر الاضمار بعد ظهور انه من
الامام سيما في هذه الرواية المشتملة على قوله يا سيدي و الثاني بمنع الاشتمال عليه ليس معناه الا مع النية بنفي الحكم المذكور بقوله و ليس عليك

بيّنه

في بيان عدم صحة الصوم المندوب في السفر

خلافا لم

في بيان ما استثني من الصيام في السفر

صومه فى سفر ولا مرض ويكفى فى صدق ذلك انتفائه فى السفر خاصة واما احتمال ان يكون المراد بقوله الا ان يكون نويت ذلك ان يكون نوى الصوم ثم سافر ففى غاية البعد مع انه على فرض الاحتمال لا فى المخصص الاجمال والعام المخصص بالمجمل ليس حجة فى موضعه فعمومات المنع من الصوم والمنذور منه فى السفر لا يكون حجة فى المورد فيبقى عمومات الوفاء بالنذر فارغة عن المعارض فيه ولاختصاص عدم حجية المخصص بالمجمل عند التحقيق بما اذا كان مخصصا بالمنفصل غير ضاير اذ ليس متصل سوى هذه المكاتبة المعارضة بعد طرح جزئها المجمل مع رواية ابرهيم بن عبد الحميد عن الرجل يجعل الله عليه صوم يوم مسمى قال يصومه ابدا فى السفر والحضر بالنسبة فلا يبقى الا العمومات المخصصة بالمجمل وعن السيد استثناء النذر المعين مط وان لم يقيده بالسفر وحكى عن المفيد والديلمى ايض لرواية ابرهيم المتقدمة ويرد بالمعارضة مع اخبار اخر اكثر واصح ومنها الاخص مط وهى صحيحة ابن مهزيار فيجب تخصيصها و لولاه ايض لسقطت بالمعارضة فيرجع الى عمومات المنع عن الصوم فى السفر مط واما المنسى من الصيام المندوب فصوم ثلثة ايام للحاجة بالمدينة المشرفة على التفصيل الذى يتضمنه صحيحة معوية بن عمار ولعلها ياتى فى كتاب الحج انشاء الله وههنا مسايل **الاولى** السفر الذى يجب منه الافطار هو الذى يجب فيه التقصير كما مر مفصلا فى بحث الصلوة وما ليس كذلك فحكمه حكم الحاضر مثل كثير السفر والعاصى به وناوى العشرة وغير ذلك فيجب عليه الصيام اجماعا فتوى ونصا ففى صحيحة ابن وهب هما يعنى التقصير والافطار واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت ورواية سماعة من سافر فقصر الصلوة وافطر والاخرى ليس يفرق التقصير والافطار فمن قصر فليفطر ويدل عليه ايض رواية ابان خيار امتى الذين اذا سافروا قصروا وافطروا ورواية عمار بن مروان من سافر قصر وافطر الحديث بل يدل عليه جميع مطلقات افطار المسافر ويستثنى منه سفر الصيد للتجارة على الاظهر يقيم الصلوة ويفطر الصوم كما مر بيانه فى كتاب الصلوة والله العالم **الثانية** من صام مع فرض الافطار فى السفر عالما عامدا بطل صومه ووجب عليه قضاؤه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللنهى المفسد للعبادة وللاخبار كصحيحة ابن عمار اذا صام الرجل رمضان فى السفر لم يجزئه وعليه الاعادة والحلبى رجل صام فى السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله صلعم نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شئ عليه ومرسلتى ابى بصير والمقنع الاتيتين ومفاهيم الشرط فى صحاح العيص والمرادى والبصرى الاتية جميعا وغير ذلك من الاخبار الواردة فى موارد الحرمة ولو كان جاهلا بالحكم اجزئه ولا قضاء عليه بالاجماع ايض والاخبار ومنها صحيحة الحلبى السابقة وصحيحة العيص من صام فى السفر بجهالة لم يقضه والمرادى ونحوها وان صام بجهالة لم يقضه والبصرى عن رجل صام شهر رمضان فى السفر فقال ان كان لم يبلغه ان رسول الله صلعم نهى عن ذلك فليس عليه القضاء فقد اجزء عنه الصوم وهل الحكم مختص بما اذا جهل اصل الحكم كما اخترناه فى الصلوة او يشمل الجهل ببعض خصوصياته ايض كما اذا ظن ان سفر يعصى فيه يوجب الاتمام ولو لم يكن اصل السفر معصية اختار بعض الاجلة الثانى ونسبه الى اطلاق الاصحاب وهو الاظهر لاطلاق الجهالة فى صحيحتى العيص والمرادى لا يقال مقتضى صحيحتى الحلبى والبصرى وعدم الاجزاء اذا العالم باصل الحكم يصدق عليه انه بلغه ان رسول الله صلعم نهى عن ذلك اى الصوم فى السفر لانا نقول هذا يتم اذا كان المشار اليه الصوم فى السفر ويحتمل ان يكون فعلا اى نهى عن صومه الذى صامه وهل يلحق الناسى بالجاهل فيه قولان احدهما نعم لاشتراكهما فى العذر وفوات الوقت وعدم التقصير ورفع الحكم عنه وثانيهما لا وهو الاصح لاطلاق النصوص سيما صحيحة ابن عمار المتقدمة ودعوى تبادر العامد ممنوعة و لو علم الجاهل والناسى فى اثناء النهار افطر او قضيا لزوال العذر الموجب لكون الجزء المتاخر فعله معصية والمعصية لا يجزى عن الصوم الواجب لخروجه عن النصوص المثبتة لانها فيمن صام والصوم هو الامساك تمام اليوم **الثالثة** اختلف الاصحاب فى الوقت الذى اذا خرج فيه المسافر يجب عليه الافطار على اقوال **الاول** اعتبار الزوال فان خرج قبله افطر وان خرج بعده صام اختاره الاسكافى والمفيد والكلينى والمفيد وفى الفقيه وفى المقنع والفاضل بل اكثر كتب الفاضل وفخر المحققين واللمعة وغيرهم من المتاخرين وهو المحكى عن الحلبى الا انه اوجب القضاء مطلقا واستدلوا لذلك بالاخبار المستفيضة كصحيحة الحلبى عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل الزوال فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه ومحمد اذا سافر الرجل فى شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان وعبيد فى الرجل يسافر فى شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم الحديث وموثقته اذا خرج الرجل فى شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام واذا خرج قبل الزوال افطر وهذه الاخبار مع ما هى عليه من الاستفاضة واعتبار اسانيدها مؤيدة فى الحكم الاول بعموم الكتاب والسنة بوجوب الفطر على كل مسافر وخصوص المعتبرة والاجماعات المحكية القائلة على الكلية بانه اذا قصرت افطرت وفى الثانى بالاجماع المحكى عنه فى قسمة **والثانى** اعتبار تبييت النية وقصد السفر فى الليل فان بيتها يجب الافطار متى ما خرج والا فالصوم كذا ذهب اليه الشيخ فى يه وط والاقتصاد والجمل والقاضى وابن حمزة والمع ويع وفع والتلخيص واحتجوا له بموثقة ابن يقطين فى الرجل يسافر فى شهر رمضان ايفطر فى منزله قال اذا حدث نفسه فى الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليل ثم بدا له السفر من يومه اتم صومه ومرسلة صفوان المجمع على تصحيح ما يصح عنه عن ابى بصير اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان والاخرى اذا اردت السفر فى شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم وصحيحة صفوان عن الرضا عم ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا او جائيا لكان عليه ان ينوى من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر قصر ولم يفطر يومه ذلك وموثقة رفاعة عن الرجل يعرض له السفر فى شهر رمضان حين يصبح قال يتم يومه ذلك الحديث **والثالث** عدم اعتبار شئ منهما بل وجوب الافطار فى اى

في بيان السفر الذى يجب فيه الافطار

القضاء ع

في بيان وقت الذى يجب على المسافر فيه الافطار

ع

حزء خرج من النهار اختاره والد الصدوق في الرسالة والعمانى والسيد والحلى وابن زهره وظاهرهما للعمومات وخصوص رواية عبد الاعلى في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل ومرسلة المقنع من خرج بعد الزوال فليفطر وليقض ذلك اليوم والرضوى فان خرجت في سفر وعليك بقية يوم فافطر **والرابع** اعتبار التبييت والخروج قبل الزوال معًا وهو محتمل المبسوط بل ظاهره فانه قال فيه ومن سافر عن بلده في شهر رمضان وكان خروجه قبل الزوال فان كان بيت نية السفر افطر وعليه القضاء وان كان بعد الزوال لم يجز ومتى لم يبيت النية للسفر وانما تجدد له اتم ذلك اليوم ولا قضاء عليه فان قوله لم يفطر ظاهر في صحة الصوم ولكنه يحتمل ارادة وجوب الامساك وان كان عليه القضاء كما صرح به في بعض ما قال فيه ومتى بيت نية السفر من الليل ولم يتفق له الخروج الا بعد الزوال كان عليه ان يمسك بقية النهار وعليه القضاء ووجهه بعد رفع اليد عن اخبار القول الثالث للقطع والضعف وتخصيصها بالاخبار المقيدة بما قبل الزوال والتبييت الاخصية الجمع بين اخبار القولين الاولين حيث ان التعارض بينهما بالعموم والخصوص من وجه فيقيد عموم كل منهما بخصوص الاخر فان الظاهر يحمل على النص ومثل هذا الجمع لا يحتاج الى شاهد بخلاف الجمع بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما اتفق لبعض المتاخرين فانه يحتاج الى الشاهد **والخامس** التخيير بين الصوم والافطار ان خرج بعد الزوال وتحتم الافطار ان خرج قبله وهو المحكى عن التهذيبين ولفظ صحيحة رفاعة عن الرجل يريد السفر في رمضان قال اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام وان شاء افطر بتقييدها بما بعد الزوال للمقيدات **والسادس** التخيير في تمام اليوم نفى عنه البعد لاطلاق هذه الصحيحة **اقول** وبالله التوفيق انه لا شك فيه ان الصحيحة الاخيرة يخالف الشهرة العظيمة القديمة والجديدة بل لم يعمل باطلاقها احد من القدماء والمتاخرين وليس الا نفى بعده من شاذ عن العمل به ومثل ذلك لا يصلح للحجية فكيف اذا عارضه الروايات الكثيرة ومع ذلك هو موافق لمذهب العامة فرفع اليد عن اطلاقه لازم وكذلك الاخبار الامرة بالصوم مطلقا ما لم يسافر قبل الفجر كرواية الجعفري وفيها اذا اصبح في اهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم الا ان يدلج دلجة وسماعة اذا طلع الفجر ولم يشخص فعليه صيام ذلك اليوم وان خرج من اهله قبل طلوع الفجر فليفطر ولا صيام عليه وموثقة من اراد السفر في رمضان فطلع الفجر وهو في اهله فعليه صيام ذلك اليوم فان اطلاق هذه الاخبار خلاف الاجماع معارض مع الاخبار الخاصة فاذن القول الاخير ساقط عن الاعتبار وكذلك ما قبله لعدم دليل عليه والصحيحة لا تختص بما بعد الزوال والحكم بخروج ما قبله بالدليل فيبقى الباقي ليس باولى من العكس لان دلالة وجوب الافطار لو خرج قبل الزوال مطلقًا ليس باقوى من دليل وجوب الصوم لو خرج بعده كذلك فلا يظهر وجه لهذا الجمع بل وكذلك ما قبلهما ايض لانه بعد رفع اليد عن اخبار القول الثالث مبنى على تقييد كل من اخبار الاول و الثاني بالاخر فيقال ان المراد باخبار الافطار قبل الزوال انه مع التبييت وباخبار الافطار مع التبييت انه ان كان قبل الزوال ويبقى الجزء الاخر من الاخبار الاولى وهي الصوم بعد الزوال مطلقا بلا معارض فيعمل به وعلى هذا فيبقى حكم السفر قبل الزوال بدون التبييت خارجًا عن الفريقين مسكوتا عنه فيهما ويرجع فالحكم بوجوب الصوم فيه لعمومات الصوم دون الافطار لعمومات وجوب الافطار في السفر لا وجه له والحاصل ان ايجاب الصوم على غير المبيت اذا خرج قبل الزوال ان كان من جهة خروجه عنهما فيطالب بدليله على هذا الحكم فيه وان كان من جهة ترجيح اخبار التبييت بالنسبة اليه فيطالب بوجه الترجيح وكلاهما مفقودان بل وكذلك ما قبل الثلثة ايض لضعف دلالته جدا اما الرضوى فلضعفه بنفسه وخلوه عن الجابر ومعارضته بمثله المذكور في كتاب الصلوة عنه وهو قوله وان خرجت بعد طلوع الفجر اتممت صوم ذلك اليوم وليس عليك القضاء لانه دخل عليك وقت الفرض على غير مسافر واما مرسلة المقنع فللضعف الخالى عن الجابر ايض سيما مع عدم عمل صاحب المقنع بها ايض وهو من مرجحات الخبر عن الحجية واما رواية عبد الاعلى فلعدم استنادها الى امام وعدم دلالتها على الوجوب الذى هو المطلوب ومعارضة لاطلاقها بما هو اكثر منها عددًا واصح سندا واوضح دلالة واشهر عملًا واخص مدلولا فبقى الكلام في ترجيح احد القولين الاولين ولا خفاء في حكم محل اجتماعهما ومع الخروج قبل الزوال مع التبييت او بعده مع عدمه فيفطر في الاول ويصوم في الثانى قطعا ويبقى حكم القبل مع عدم التبييت والبعد مع التبييت محلا للتعارض وهو في الاول مع اخبار القول الاول لمخالفته لمعظم العامة فانه نقل في المنتهى ان الشافعى وابا حنيفة والاوزاعى وابو ثور والزهرى والنخعى ومكحول ونسب الى مالك ايض قالوا بانه اذا نوى المقيم الصوم قبل الفجر ثم خرج بعده مسافرا لم يفطر يومه ومع ذلك هو موافق لعمومات وجوب الافطار في السفر كتابا وسنة فلا مناص عن القول به في الاول والحكم بوجوب الافطار مع الخروج قبل الزوال مط واما الثانى فيشكل الحكم جدا اذ لا يعلم مذهب العامة هنا مع التبييت حتى يرجع مخالفه وعمومات السفر وان كانت مع الافطار الا انه مما لم يعلم قول احد به مع القول بالصوم مع عدم التبييت والافطار ما قبل الزوال مطلقا فالظاهر ان القول به خلاف الاجماع المركب وبذلك الاجماع يمكن ترجيح اتمام الصوم مع الخروج ما بعد الزوال مطلقا بعد ترجيح اخبار ما قبل الزوال بمخالفة العامة الا ان الاحتياط هنا مما لا ينبغى ان يترك البتة بان مع التبييت يخرج قبل الزوال ولو الى حد الترخص خاصة او اخر الخروج الى الغروب ولو اضطر الى الخروج بعد الزوال اتم الصوم وقضاه **الرابعة** اذا جاء المسافر الى بلده او بلد الاقامة فما لم يدخل فيه فله الافطار ما دام خارجًا وان علم الدخول قبل الزوال وان لم يفطر في الخارج فان دخل قبل الزوال يجب عليه الصوم ويجزيه وان دخل بعده يجب عليه القضاء ولا صوم له وان استحب الامساك له كما اذا افطر قبل الدخول ايض فهذه احكام اربعة لا خلاف على الظ في شئ منها بين الاصحاب ويدل على الاول صحيحة محمد عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان فيدخل اهله حين يصبح او ارتفاع النهار قال اذا طلع الفجر وهو

يحرم ان ينوي الصوم على المسافر ما لم يصل بلده وان علم بدخوله قبل الزوال

خارج

خارج ولم يدخل اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر والاخرى اذا وصل ارضا قبل طلوع الفجر وهو يريد الاقامة بها فعليه صوم ذلك
اليوم وان دخل بعد الفجر فلا صيام عليه وان شاء صام وصحيحة رفاعة عن الرجل يقدم في شهر رمضان من سفر فيرى انه سيدخل اهله ضحوة
او ارتفاع النهار فقال اذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ومعنى تلك الاخبار ان الذي يدخل
بعد الفجر لا صيام عليه واجبا وله الخيار وهو كذلك فان له الافطار بان يفطر قبل الدخول وله الصيام بان يدخل بدون الافطار ولا ينافي ذلك
سقوط خياره بعد الدخول كما يتوهم انه لا يجب عليك القضاء في هذا اليوم المعين واتشخيصه بالخيار ولا ينافيه الوجوب اذا نوى القضاء ولم يكن
الى ما بعد الزوال ولو قلنا بدلالتها على العموم ايضا يجب تخصيص الخيار بما قبل الدخول قبل الزوال بان يفطر ويدخل او يؤخر التأخير الى ما بعد
زوال الشمس بالاخبار الآتية وعلى الثاني موثقة ابي بصير عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان فقال ان قدم قبل زوال الشمس فعليه
صيام ذلك اليوم ويعتد به وخبر احمد بن محمد عن رجل قدم من سفره في شهر رمضان ولم يطعم شيئا قبل الزوال قال يصوم ورواية يونس في
المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه يعني اذا كان جنابته عن احتلام ويدل عليه وعلى الثالث
وبعض افراد الرابع موثقة سماعة ان قدم بعد زوال الشمس افطر ولا يأكل ظاهرا وان قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك
اليوم ان شاء ويدل على الثالث ايضا موثقة محمد عن الرجل يقدم من سفره بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض ايواقعها
قال لا بأس به وعلى البعض الآخر من الرابع موثقة سماعة عن مسافر دخل اهله قبل زوال الشمس وقد اكل قال لا ينبغي له ان يأكل يومه ذلك
شيئا ورواية يونس المسافر يدخل اهله في شهر رمضان وقد اكل قبل دخوله قال يكف عن الاكل بقية يومه وعليه القضاء وروايتا الزهري
والرضوي ولما صوم التاديب الى ان قال وكل المسافر ان اكل اول النهار ثم قدم اهله امر بالامساك بقية يومه تأديبا وليس بفرض **الخامسة**
المراد بقدوم المسافر وخروجه المبني عليهما الحكمان المذكوران ما مر في بحث الصلوة من التجاوز عن حد الترخص خارجا وداخلا لما مر من التلازم
بين القصر والافطار **السادسة** الحق المشهور جواز المسافرة في شهر رمضان والافطار مطلقا ما لم يكن عاصيا بسفره ففي صحيحة محمد
عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه ايام قال لا بأس بان يسافر ويفطر ولا يصوم ويدل عليه الاخبار الآتية
ايضا خلافا للمحكي عن الحلبي فقال اذا دخل الشهر على حاضر لم يحل له السفر مختارا لبعض الاخبار الآتية القاصر عن افادة الحرمة سيما مع معارضة صحيح
النافي لها وللمحكي عن الاسكافي والعماني حيث قالا بعدم جواز الافطار في سفره التلذذ والتنزه وان اوجبا القضاء ايضا ولعله لبعض الاخبار الآ
النافية للسفر في شهر رمضان وهو مع عدم دلالته على الحرمة غير ناهض لتمام مطلوبهما ثم انه بعد جواز السفر والافطار فقد اختلفت الاخبار في
ان الافضل هل هو الاقامة وترك السفر ام لا فان منها ما يدل على افضلية بعض الاسفار كصحيحة محمد في الرجل يشيع اخاه مسيرة يوم او يومين
او ثلثة قال اذا كان في شهر رمضان فليفطر قلت ايهما افضل ان يصوم او يشيعه قال يشيعه وبمضمونها موثقة زرارة ومرسلة المقنع وحسنة
حماد رجل من اصحابنا جاءه خبره من الاعوص وذلك في شهر رمضان اتلقاه وافطر قال نعم قال اتلقاه وافطر او اقيم واصوم قال تلقاه وافطر
ومنها ما يدل على افضلية الاقامة الا في بعض الاسفار كصحيحة الحلبي عن رجل يدخل في شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل
شهر رمضان ان يسافر فسكت فسألته غير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد له من الخروج فيها او يتخوف على ماله ورواية
ابي بصير يدخل علي شهر رمضان فاصوم بعضه فتحضرني نية في زيارة قبر ابي عبد الله الحسين ع فازوره فافطر ذاهبا وجائيا او اقيم حتى افطر
فازوره بعد ما افطر بيوم او يومين فقال اقم حتى تفطر قلت جعلت فداك هو افضل قال نعم وقريبة منها مكاتبة محمد بن الفضل البغدادي
ورواية الحسين بن المختار لا تخرج في رمضان الا للحج او للعمرة او مال تخاف عليه الفوت او لزرع يحين حصاده ورواية ابي بصير عن الخروج في شهر
رمضان قال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة او غزو في سبيل الله او مال تخاف هلاكه او اخ تريد وداعه وقريبة منها مرسلة ابن اسباط و
زاد في آخرها فاذا مضت ثلثة وعشرين فليخرج حيث شاء والذي يظهر لي من ضم بعض هذه الاخبار مع بعض بعد انتفاء الحرمة في سفر غير
العاصي بسفره مطلقا ان السفر في شهر رمضان اما يكون لحاجة يفوت بتأخيرها الى خروج الشهر او لا يكون كذلك والاول اما يكون لحاجة
من الامور الراجحة شرعا كحج او عمرة او غزوة حيث ان الغالب فوات هذه الامور بالتخلف عن الرفقة او مشايعة اخ او وداعه او ملاقاته لورود
من سفر او نحو ذلك او يكون من الامور المباحة فان كان من الاول فالافضل السفر لاخبار المشايعة والتلقي المتقدمة بضميمة عدم الفصل و
ان كان من الثالث فالافضل الاقامة وان كان السفر للامور الراجحة شرعا كزيارة الحسين ع ونحوها للمستثنى منه في الاخبار السابقة و
ترجيح الاقامة على الزيارة وان كان من الثاني فيتساوى الطرفان للتصريح في الاخبار السالفة بافضلية الاقامة الا للحاجة او حصاد الزرع
فليست الاقامة ح افضل ولا دليل على افضلية السفر ح ايضا فيتساوى الامران وافضلية الاقامة في مواردها انما هي قبل يوم الثلثة والعشرين لما
مرسلة ابن اسباط **السابعة** يجوز الجماع في نهار شهر رمضان للمسافر الذي يفطر بل لكل من يسوغ له الافطار على الاظهر الاشهر للمستفيضة من
الاخبار كصحيحتي عمر بن يزيد وعلي بن الحكم وموثقة داود بن الحصين وروايات الهاشمي وسهل ومحمد وابي العباس خلافا للشيخ فذهب الى التحريم كصحيحة
ابن سنان وروايته ورواية محمد المصرحة بالتحريم الواجب حملها على الكراهة بقرينة ما مر على انه لو قطع النظر عن ذلك لوجب طرحها للشذوذ المخرج لها

في بيان انه يجوز المسافرة في شهر رمضان ما لم يكن عاصيا

في بيان انه يجوز الجماع للمسافر في شهر رمضان

لك

ليلة ٣

في اشتراط الخلو من المرض

عن الحجية وعلى فرض التعارض يجب الرجوع الى اصالة التحريم **السادس** الخلو من المرض بالكتاب والاجماع والنصوص المتواترة وليس الشرط الخلو عن المرض مطلقا بل مرض يضر معه الصوم بالاجماع ومفهوم صحيحة حريز كلما اضر به الصوم فالافطار له واجب وربما يستدل ايضا بصحيحة محمد ما حد المريض اذا نقه في الصيام قال ذلك اليه هو اعلم بنفسه اذا قوى فليصم وقريبة منها موثقة سماعة وزاد فيها فهو موثوق عليه مفوض اليه فان وجد ضعفا فليفطر وان وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان وصحيحة ابن اذينة ما حد المرض الذي يفطر صاحبه الى ان قال بل الانسان على نفسه بصيرة وقال ذاك اليه هو اعلم بنفسه ومثلها موثقة زرارة بتبديل بنفسه بقوله بما يطيقه وفيه نظر لان المستفاد من الاولين الاناطة بالقوة والضعف دون الضرر وهو يحتمل الاخيرين وحكى عن قوم الاعتداد بهم اباحة الفطر بكل مرض لاطلاق الاية وما ذكرنا يقيده ثم الضرر المبيح لافطار المريض يشمل زيادة المرض بسبب الصوم او بطوء برئه او حدوث مرض اخر او حصول مشقة لا يتحمل عادة مثلها بل يشق تحملها كل ذلك لصدق الضرر وايجابه العسر والحرج المنفيين

فروع أ مقتضى صحيحة حريز المتقدمة وجوب الافطار وايجاب الصوم لخوفه حدوث مرض ايض وان لم يكن مريضا ويدل عليه ايضا ادلة نفي الضرر والضرار والعسر والحرج وصحيحة حريز الصائم اذا خاف على عينيه الرمد افطر فانها يشمل خوف حدوث الرمد ايض ولا قول بالفرق وظاهر المن التردد لعدم دخوله تحت الاية وجوابه ظ ويظهر مما ذكر ايض وجوب الافطار اذا خاف مطلق الضرر وان لم يسم مريضا عرفا كالرمد ونحوه **ب** لا اشكال في وجوب الافطار مع العلم بالضرر باحد الوجوه بل وكذا مع الظن بالاجماع سواء استند الى امارة او تجربة او قول عارف ولو غير عدل ولا مسلم لصدق الخوف معه بل يصدق مع احتماله ايض معه عرفا فيتجه كفايته ايض كما وجهه بعض المتاخرين بل يحتمله اطلاق كلام الاكثر بذكر الخوف واقتصر في عد واللمعة وس على ذكر الظن ونص في صه على عدم كفاية الاحتمال ولو اخر الافطار حتى قوى الاحتمال كان احوط **ج** لا فرق بين ان يكون المؤدى الى الضرر هو الامساك او تاخير العشاء او التسحر عملا بالعموم ولرواية الحضرمي ما حد المرض الذي يترك منه الصوم قال اذا لم يستطع ان يتسحر ورواية سليمان بن عمر واشتكت ام سلمة عينها في شهر رمضان فامرها رسول الله ان يفطر وقال عشاء الليل لعينك ردى **د** وحيث يخاف الضرر لا يصح الصوم فلو تكلفه قضى وجوبا اجماعا محققا ومحكيا لوجوب الافطار كما صرح به في صحيحة حريز الموجب للنهي عن ضده المفسد للعبادة ولانتفاء شرعيته مع الضرر والعسر فلا يكون ما مورا به فلا يكون صحيحا واما رواية عقبة عن رجل صام رمضان وهو مريض قال يتم صومه ولا يعيد فمحمولة على غير المتضرر لوجوب التقييد او مطروحة لمخالفة الكتاب والسنة **هـ** لو صح من مرضه قبل الزوال ولم يتناول شيئا قالوا يجب عليه الصوم بلا خلاف ظاهر فيه كما في المفاتيح وبالاجماع كما في ك و حكاه في خيره عن بعض الاصحاب لتمكنه من اداء الواجب على وجه يؤثر النية في ابتدائه فوجب ولفحوى ما دل على ثبوت ذلك في المسافر فان المريض اعذر منه وللاجماع المنقول ويضعف الاول بمنع كونه واجبا اولا ومنع تاثير النية في الابتداء ثانيا فانه امر مخالف للاصل لا يتعدى منه الى غير موضع الثبوت والثاني بمنع الاولوية بل المساواة لعدم معلومية العلة وعدم تاثير اعذرية المريض في هذه الجهة مع انه يمكن للمسافر العلم في بدو اليوم بالدخول في البلد قبل الزوال وعدمه فيتاتى منه النية ابتداء الصوم بخلاف المريض فانه لا يعلم غالبا والثالث بعدم الحجية فلو ثبت الاجماع في المسئلة والا كما هو الظ حيث ان بني زهرة وحمزة اطلقا القول باستحباب امساك المريض بقية اليوم اذا برء من غير تفصيل بين قبل الزوال وبعده فالحكم بالوجوب مشكل وامر الاحتياط واضح بعد الزوال فالمشهور استحباب الامساك لو لم يتناول شيئا وعن المفيد الوجوب وان وجب القضاء ايض لانه وقت يجب فيه الامساك وفيه منع وجوبه على المريض الى هذا الزمان وانما هو مع وجوب الصوم نعم لا باس بالقول باستحبابه للشهرة بل ظاهر الاجماع ورواية الزهري وكك لعلة من اول النهار ثم نوى بقية يومه امر بالامساك عن الطعام بقية يومه تاديبا وليس بفرض **و** لو صام المريض الذي لا يشرع له الصيام جاهلا فالوا بوجوب القضاء عليه لانه اتى بخلاف ما هو فرضه وقال في ي ان الاظهر صحة صومه لاخبار معذورية الجاهل مطلقا والحق التفصيل بين الجاهل الغير المقصر وغيره والصحة في الاول والفساد والقضاء في الثاني ويلحق بهذا المقام مسائل ثلث **الاولى** الشيخ والشيخة اذا عجزا عن الصيام اصلا او الا مع مشقة شديدة جاز لهما الافطار اجماعا محققا ومحكيا له وللكتاب والسنة المستفيضة فمن الاول ايات نفي العسر والحرج ونفي التكليف فوق الوسع وقوله سبحانه وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير والذي ياخذه العطاش وفي موثقة ابن بكير في قول الله تعالى وعلى الذين يطيقونه قال الذين كانوا يطيقون الصوم فاصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد وفي المروي في تفسير العياشي عن قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه الخ قال هو الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض وفيه ايض في قوله سبحانه وعلى الذين يطيقونه قال المراة تخاف على ولدها والشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما فان لم يقدرا فلا شيء عليهما ومثلها الاخرى الا انه قال بمدين من طعام وصحيحة ابن سنان عن رجل كبير ضعف عن صوم شهر رمضان قال يتصدق عن كل يوم بما يجزي من طعام مسكين ورواية الهاشمي عن الشيخ الكبير والعجوزة الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان قال تصدق كل يوم بمد من حنطة والرضوي فاذا لم يتهيأ للشيخ او الشاب المعلول والمراة الحامل ان يصوم من العطش او الجوع او تخاف المراة ان يضر بولدها فعليهم جميعا الافطار وتصدق كل واحد من كل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء ورواية الكرخي رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء الى ان قال قلت فالصيام قال اذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله عنه فان كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب الي وان لم يكن له يسار ذلك فلا شيء عليه ورواية مفضل ان لنا فتيات وشبانا لا يقدرون على الصيام من شدة ما يصيبهم من العطش قال فليشربوا بقدر ما يروى به نفوسهم وما يحذرون هذا ثم انه لا خلاف

حكم ما لو صح المريض قبل الزوال

حكم الشيخ والشيخة ... الافطار ... عن الصوم

في تعلق الفدية وجوبا على الثاني اى من يقدر على الصيام مع المشقة بل عليه الاجماع في كلمات جماعة للاية بضميمة الاخبار المفسرة لها ولا يعارضها
ما في تفسير علي من الرواية المفسرة للاية بالمريض الذي اخر القضاء الى مضي رمضان اخر لضعفه الخالي عن الجابر واما ساير الاخبار المتضمنة للفدية
فهي على الوجوب غير دالة واما غير المقادير ففي وجوب الفدية عليه وعدمه خلاف فعن الصدوقين والقديمين والشيخ في يه وط والانتصار وخ
والجامع ويع والنافع وشا وعد والمن والتلخيص والتبصرة وس واللمعة والمهذب لابن فهد وغيرها الاول لاطلاق اكثر الاخبار المتقدمة وعن المفيد
السيد والديلمي والحلي والحلبي وابن زهرة ولف وضه ولك والمحقق الثاني وعن المن وكره انه مذهب الاكثر وعن الانتصار الاجماع عليه وعن
الغن نفي الخلاف فيه للاصل وتبادر صورة المشقة خاصة من الروايات المتقدمة سيما من رواية الهاشمي والمتقدمين عليها لانه الظ من الضعف
ونفي الحرج ولرواية الكرخي السابقة المنجبر ضعفها لو كان بما مر مع ان الاية ايض مخصوصة بضميمة المعتبرات بذي المشقة لايجابها الفدية على الذين يطيقونه
وفسرهم الاخبار بالشيخ الكبير وذي العطاش فيصير المعنى وعلى الشيخ الكبير الذي يطيقه وقوله في صحيحة محمد فان لم يقدرا فلا شيء عليهما ويمكن دفع الاصل
بالاطلاقات والتبادر بالمنع فان الضعف والحرج يشملان عدم القدرة ايض مع ان احدى روايتي العياشي مخصوصة بغير المستطيع والرواية بعكس
اختصاصها بغير القادر بل نسبتها اليه والى القادر على السواء واختصاص الاية بان معناه الشيخ الكبير الذي يطيقه اولا لاحتمال الكبر كما صرح به في
الموثقة بل يظهر منها ان المراد الذي اضنا الكبر او العطاش ولا يطيقه وصحيحة محمد بان دلالتها انما تتم اذا كان المعنى فان لم يقدرا على الصوم والظ
ان المراد فان لم يقدرا على الفدية ثم **اقول** ان التحقيق انه لا دلالة لغير الاخبار المفسرة للاية على وجوب الفدية لورودها بالجملة الخبرية وضعف
رواية العياشي من المعتبرات ايض مانع عن اثبات الوجوب بهما وصحيحة محمد ايض منها مجملة لاحتمال ان يكون المراد الشيخ الذي يطيقه والذي كان
يطيقه فلم يبق الا الموثقة وهي ان لم يكن ظاهرة في غير القادر فيعم والقادر ويعارضها رواية الكرخي الظاهرة في عدم الوجوب الشاملة لهما
ايض فلا يكون دليل تام على الوجوب من الاخبار بل من الاية لعروض الاجمال لها من جهة الاخبار المعتبرة الا انها يشمل القادر على وجوب الفدية
عليه على التقديرين وبه يثبت الوجوب عليه قطعا مضافا الى الاجماع ويبقى غير القادر تحت الاصل الخالي عن المعارض فالحق هو القول الثاني

فروع ا يستحب الفدية لغير القادر ايض حذرا عن شبهة الخلاف واتباعا لبعض الاطلاقات المتقدمة بل يستحب ان يصوم عنه بعض ذوي
قرابته بالتفصيل الماثور فان لم يكن له قرابة يتصدق كما في رواية ابي بصير الشيخ الكبير لا يقدر ان يصوم فقال يصوم عنه بعض ولده قلت فان
لم يكن له قرابة قال يتصدق بمد في كل يوم فان لم يكن عنده شيء فليس عليه **ب** الفدية الواجبة والمستحبة مد بلا خلاف يعرف لاكثر الاخبار
المتقدمة وما ورد في بعضها من المدين فحملوه على الاستحباب وهو كذلك بل لا يبعد مما تضمنه اكثر من الاستحباب وحمل في يب ما تضمن من المدين
على تفاوت مراتب القدرة ولا شاهد له **ج** هل يجب عليهما القضاء بعد الاقتدار لو حصل المش نعم للاطلاقات وعن والد الصدوق لا او
يظهر من بعض اخر القول به من غيره ايض حيث قال وقيل لا وحكي عن والد الصدوق وقد ايض انتهى واختاره غير واحد من مشايخنا وهو ظاهر فع وك وهو
الاقوى لصحيحة محمد والرضوي المتقدمتين ورواية داود بن فرقد فيمن ترك الصيام قال ان كان من مرض فاذا برء فليقضه وان كان من كبر او عطش
فبدل كل يوم مد ولو قيل بانها مبنية على الغالب من عدم الاقتدار لاهما الاية الان في نفسها قلنا فكذلك اطلاقات القضاء بالنسبة الى المورد

الثانية ذو العطاش وهو من به داء لا يروى ولا يمكن به من ترك شرب الماء طول النهار اصلا او الا مع مشقة شديدة يفطر اجماعا
محققا ومحكيا في المن وكره ويرو وغيرها وللكتاب والسنة المستفيضة عموما لكونه مرضا وخصوصا كثير من الاخبار المتقدمة ويجب عليه القضاء
ان برء من مرضه قبل رمضان الاتي بلا خلاف كما عن ظ لف وصريح الحلي لانه مريض يشمله عموم ما دل على وجوبه عليه ومال بعض متاخري المتاخرين
الى السقوط لاطلاق بعض الاخبار المتقدمة النافية للقضاء الذي هو اخص مطلقا من العمومات ويجاب عنه بمنع كون التعارض بالعموم والخصوص مطلقا
لان خصوصيته انما هي بالنسبة الى حصول المرض واما بالنسبة الى الانقطاع والاستمرار عام كما ان العمومات بالنسبة الى الانقطاع خاص وبالاضافة
الى المرض عام فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر ولكن ترجيح العمومات لموافقة الكتاب والقطعية والاشتهار بل عدم ظهور الخلاف وهل يجب عليه
التصدق المذكور الظ الوجوب مطلقا وفاقا للشيخ وجماعة لموثقة ابن بكير ورواية داود بن فرقد مضافا في صورة الاستمرار الى ما دل على وجوبه
على كل مريض استمر به المرض من رمضان الى رمضان اخر ومنهم من فصل بين الاستمرار فاوجبه وعدمه فنفاه للاصل وتنزيل بعض اخباره على صورة
الاستمرار بالنسبة الى القضاء وضعفه ظاهر جدا لان تنزيل البعض لا يوجب تنزيل غيره ايض وهنا تفصيل اخر لا فائدة مهمة في ذكره **فرع** لو غلبه
العطش لا لمرض فان كانت بحيث ينفي القدرة على الصيام او يوجب خوف الهلاك يفطر ويقضي لرواية يونس المتقدمة وموثقة الساباطي في
الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال يشرب بقدر ما يمسك رمقه ولا يشرب حتى يروى ولو انتفى الوصفان لا يجوز الافطار ولو

الثالثة تضمن المشقة الشديدة لان بناء الصوم على تحمل الجوع والعطش وصرح بفضلها الاخبار فهي خاصة بالنسبة الى عمومات العسر والحرج
الحامل المقرب وهي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة اللبن يجوز لهما الافطار اذا خافتا على انفسهما او ولدهما بالاجماع للضرورة المبيحة لكل
محظور اجماعا بل نصا وخصوص الرضوي المتقدم وصحيحة محمد الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان تفطرا في شهر رمضان لانهما
لا تطيقان الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحدة منهما في كل يوم يفطر فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد والمرضع

الدائم

في بيان الفدية وانها ما هو

قلت فان لم يكن له ولد قال فادنى قرابته

في بيان ان ذا العطاش يجب عليه الافطار

في بيان الحامل المقرب والمرضعة وحكمهما

مستطرفات السرائر امرءة ترضع ولدها وغير ولدها فى شهر رمضان فيشتد عليها الصوم وهى ترضع حتى غشى عليها ولا يقدر على الصيام فرضع
تفطر وتقضى صيامها اذا امكنها ان تدع الرضاعة وتصوم ان كانت ممن لا يمكنها اتخاذ من ترضع ولدها وقضت صيامها متى ما امكنها ويجب عليها
التصدق بكل يوم وفاقا لجماعة بل الاكثر بعد المرتضى والصحيحة خلافا للجمع ففصلوا بين الخوف على الولد والنفس فاوجبوه على الاول دون الثانى و
لا وجه له وعدم ذكره فى رواية السرائر لا يدل على العدم ويجب عليها القضاء ايض على الاقوى الاشهر بل عليه الاجماع عن ف ونفى جماعة
عمن عدا الديلمى او والد الصدوق للصحيح والمروى فى السرائر ودليل المخالف الرضوى وعدم ذكره فى الصحيح ان امراتى جعلت على نفسها صوم شهرين
فوضعت ولدها وادركها الحبل ولم تقو على الصوم قال فلتتصدق مكان كل يوم بمد على مسكين والاول ضعيف غير منجبر والثانى غير دال الفرع
مقتضى اطلاق الاخبار وفتوى الاكثر بل صريح جماعة عدم الفرق فى المرضع بين الام وغيرها ولا بين المتبرعة والمستاجرة اذا لم يقم غيرها
مقامها اما لو قام بحيث لا يتضمن الضرر على الطفل فالاظهر عدم جواز الافطار لانتفاء الضرورة ولرواية السرائر المتقدمة فان فيها ان كا
ممن يمكنها اتخاذ ظئر استرضعت لولدها واتمت صيامها متى ما امكنها **الرابعة** من يسوغ له الافطار يكره له التملى من الطعام
سواء كان مريضا او مسافرا او حايضا او شيخا لفتوى الاكثر بذلك وهى كافية فى مقام التسامح ويدل عليه فى المسافر صحيحة ابن سنان انى اذا
سافرت فى شهر رمضان ما اكل الا القوت وما اشرب كل الرى وكذا يكره الجماع ايض كما مر فى طى احكام المسافر

المقصد الثانى فى اقسام الصوم

وهو واجب ومندوب ومكروه وحرام فههنا مطالب **المطلب الاول** فى الواجب وهو بحكم الاستقراء سبعة صوم
شهر رمضان وقضاء الصوم الواجب المعين وصوم الاجارة وصوم النذر وما فى معناه وصوم دم المتعة وصوم الكفارة وصوم الاعتكاف و
يظهر احكام صوم الاجارة مما ذكر من احكام استيجار الصلوة فلا حكم له هنا مخصوص بذكر وياتى الاربعة الباقية فى كتب النذر والحج والكفارات
والاعتكاف فبقى ههنا فصلان **الفصل الاول** فى صوم شهر رمضان وهو واجب بالكتاب والسنة واجماع المسلمين بل الضرورة
من الدين على جامع الشرايط المتقدمة اذا دخل شهر رمضان ويعلم بامور اربعة الاول رؤية الهلال فمن راه وجب عليه صومه ما لم يشك
سواء انفرد برؤيته او شاركه غيره عدلا كان او غير عدل شهد عند الحاكم او لم يشهد قبلت شهادته او ردت باجماعنا المحقق والمصرح به فى
كلام جماعة وبالكتاب والاخبار **الثانى** مضى ثلثين يوما من شعبان باجماع المسلمين بل قيل انه من ضروريات الدين وفى بعض الاخبار
تصريح به **الثالث** الشياع المفيد للعلم ولا خلاف فى اعتباره فى رؤية الهلال كما عن المع وكره وهى وغيرها بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه بل
ربما يظهر الحكم فيه من جملة من الاخبار كرواية سماعة اذا اجتمع اهل المصر على صيامه فاقضه اذا كان اهل المصر خمسمائة انسان ورواية الازدى
اكن فى الجبل فى القرية فيها خمسمائة من الناس فقال اذا كان كذلك فصم بصيامهم وافطر بفطرهم ورواية ابى الجارود صم حين يصوم الناس و
افطر حين يفطر الناس والاخرى الفطر يوم فطر الناس والاضحى يوم اضحى الناس وظاهرها انه يصام ويفطر متى شاعت الرؤية بين الناس واشتهرت
بحيث صاموا وافطروا من غير نظر الى ان يكون فيهم عدلا ام لا وان احتمل ان يكون المراد الامر برعاية التقية فى الصوم والافطار وهل يثبت الهلال
بالشياع المفيد للظن ايض ام لا حكى عن الفاضل الاول معللا بان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين حاصل مع الشياع وحكى عن الشهيد الثانى
ايض وحكى ايض فى موضع من لك اعتبار زيادة الظن الحاصل منه على ما يحصل منه بقول العدلين لتحقق الاولوية المعتبرة فى مفهوم الموافقة
ورد بان ذلك يتوقف على كون الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتهما الظن ليتعدى الى ما يحصل به ذلك ويتحقق به الاولوية المذكورة
وليس فى النص ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا عبرة مع ان اللازم من اعتباره الاكتفاء بالظن الحاصل بالقراين اذا ساوى الظن
الحاصل بشهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل اجماعا والحق الثانى وعدم كفاية الظن كما عن المحقق فى كتاب شهادات يع والفاضل فى المن
وصاحب ك وجماعة من متاخرى المتاخرين للاصل وعدم دليل على حجية هذا الظن واستفاضة الاخبار بانه ليس الهلال بالراى ولا الظن وان
اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وحيث كان المعتبر ما افاد العلم فلا ينحصر المخبرين فى عدد ولا فرق بين خبر المسلم والكافر و
والكبير والانثى والذكر كما هو الحكم فى الخبر المتواتر **الرابع** شهادة العدلين ويثبت بها الهلال مطلقا صحوا كان او غيما كانا من خارج البلد او
داخله وعند المفيد والاسكافى والسيد والحلى والفاضلين والشهيدين وغيرهما من المتاخرين بل عليه الاكثر كما صرح به جماعة للاخبار
كصحيحة الحلبى لا اجيز فى رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين ونحوها صحيحة حماد وصحيحة شعيب لا اجيز فى الطلاق ولا فى الهلال الا رجلين و
صحيحة منصور صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما راياه فاقضه وصحيحة الشحام وفيها الا ان يشهد لك
بينة عدول فان شهدوا انهم راوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم وعن الصدوق والشيخ والحلبى والقاضى وابن حمزه وابن زهره
فى الثبوت بالعدلين اذا كانت فى السماء علة كبعض من ذكر وكانا من خارج البلد كبعض اخر اذا كانا منه كبعضهم ايض ورواية صيام عن الرجل
يصوم تسعة وعشرين يوما يفطر للرؤية ويصوم للرؤية ايقضى يوما فقال كان امير المؤمنين ع يقول لا الا ان يجيء شاهدان عدلان فيشهدا
انهما راياه قبل ذلك بليلة فيقضى يوما الى غير ذلك وقيل بالثبوت بهما مع سد باب امكان العلم وقيل مع انتفاء ما يوجب التهمة ويمكن
ارجاعهما الى القول السابق عليهما ودليل هذه الاقوال صحيحة الخراز وفيها لا يجوز فى رؤية الهلال اذا لم يكن فى السماء علة اقل

من شهادة

من شهادة خمسين واذا كانت فى السماء علة قبل شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر ورواية حبيب الخزاعى لا يجوز الشهادة فى رؤية
الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة وانما يجوز شهادة رجلين اذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة فاخبرا انهما راياه واخبرا عن قوم
صاموا للرؤية **اقول** لا يخفى انه لا منافاة بين غير الاخيرتين من روايات القول الاول وبين روايتى القول الثانى اذ غاية ما يفيده الاخبار
المذكورة قبول العدلين فى الجملة ولا تصريح فيهما بالقبول فى حال الصحو بخلاف الروايتين فان فيهما تصريحا بالعدم فيه ومقتضى قاعدة الجمع المتفق
عليها تقييدها بهما بل هو القاعدة لو كانت الروايات دالة على القبول مطلقا ايضا حملا للمطلق على المقيد والعام على الخاص ومنه يظهر لزوم تقييد
الاخيرتين من روايات القول الاول ايضا والقول بانه لا تصريح فى الروايتين بعدم القبول مع الصحو مطلقا بل مع تعارض الشهادات وانكار من
عدا العدلين لما شهد به وهو عين التهمة وعدم القبول ح مجمع عليه بالضرورة اذ من شرائط العمل بالبينة ارتفاع التهمة مردود بانه لا تعرض
فى رواية الحبيب لاستهلال الغير وتعارض الشهادات اصلا وكذا فى مورد الاستهلال من صحيحة الخزاز نعم يتضمن صدرها انه ليس رؤية الهلال ان يقوم عدة
فيقول واحد رايته ويقول الاخرون لم نره وذلك ليس من باب تعارض الشهادات وانكار ما شهد به العدلان اصلا نعم مجرد اختصاص الرؤية بالعدلين
من اهل مصر وعدم وجود مانع موجب للتهمة ابدا وعلى هذا فمقتضى ما ذكره من الاجماع على عدم قبول العدلين مع التهمة عدم قبولهما فى موضع النزاع
الذى هو الصحو مط وهو عين القول الثانى ولا يظهر محل اختلاف بينهما الا اذا كان ثلثة او اربعة فى برو شهد عدلان منهم بالرؤية اولم يتحقق فى المصر
احد كما اذا كان ليلة الثلثين ولم يجوز اهل المصر رؤية الهلال فلم يستهلوا او رآه اثنان اولم يعلم حال غير العدلين انه هل يشهد ام لا كما اذا شهد العدلان
عند من فى بيته ولم يخرج منه بعد فانه ليس العدلان ح محل التهمة ومقتضى القول الاول وعليه قبولهما دون الثانى الا ان يقال ان ظاهر الروايتين ان
موردهما المصر وفيما اذا استهل اهل المصر ولم يشهد غير العدلين كما يستفاد من صدر الصحيحة بل من اشتراط علم العلة من وجود العلة فى السماء وظهر من
ذلك ان القول الفصل ان يقال ان مقتضى العمومات قبول العدلين مطلقا خرج منه ما اذا كان صحو او تفحص اهل مصر اى مجمع الناس الكثيرين ولم يره
غير العدلين منهم اما لاجل التهمة او لامكان تحصيل العلم او لعلة اخرى اذا كان فى السماء علة عامة وشهد شاهدان من البلد مع تفحص الباقين بالروايتين
وبقى الباقى ويرشد الى عدم القبول فى محل النزاع وهو الصحو او العلة وكون الشاهدين من البلد وكونه محل التهمة المستفيضة من الروايات المصرحة بان
الرؤية الموجبة للصوم والفطر ليست ان يقوم جماعة فينظر ويراه واحد ولم يره الباقى كصحيحة محمد ورواية حماد وابى العباس وغيرها واما ما اجيب من
الروايتين من ان اشتراط الخمسين لم يوجد فى حكم سوى قسامة الدم فهو مخالف لما عليه عمل المسلمين كافة فيكون ساقطا مع انه لا يفيد اليقين بل قوة الظن
وهى تحصل بشهادة العدلين فمردود بان من المحتمل ان يكون وروده فيهما مورد التمثيل لما يحصل به اليقين وان اعتباره من جهة الخصوصية فيه وكذا
فى كلام من ذكره فلا مخالفة ولو لم يقبل ذلك فيكون فى كلام من ذكر محمولا على الحقيقة وهم اساطين اهل الاسلام فكيف يقال انه مخالف لعمل المسلمين
ولما تسويته فى الظن مع العدلين وايجابها تسويتهما فى القبول فهو من باب القياس المردود عندنا فتامل ونقل فى يع قولا بعدم قبول العدلين فى الهلال
مطلقا وهو ضعيف مردود بجميع الروايات المتقدمة **فروع ا** قد صرح جملة من الاصحاب منهم الفاضل وغيره بانه لا يعتبر فى ثبوت الهلال بالشاهدين
حكم الحاكم بل لو راه عدلان ولم يشهدا عند الحاكم وجب على من سمع شهادتهما وعرف عدالتهما الصوم او الفطر وهو كذلك لقوله فى صحيحة منصور
المتقدمة فان شهد عندك شاهدان وفى صحيحة الحلبى السالفة الا ان يشهد لك بينة عدول **ب** يثبت الهلال بالشهادة على الشهادة
وفاقا لشيخنا الشهيد الثانى وك ويق لعمومات قبول الشهادة على الشهادة كمرسلة يه اذا شهد رجل على شهادة رجل فان شهادته يقبل وهى نصف
شهادة وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد وغيرها وهذه العمومات هى مراد الشهيد الثانى دون عمومات قبول
شهادة العدلين كما توهم فى خيره ورده بان المتبادر من النصوص شهادة الاصل خلافا للتذكرة مستندا اياه الى علمائنا للاصل واختصاص ورود
القبول بالاموال والاول مدفوع بما مر والثانى ممنوع **ج** يقبل شهادة العدلين على الاستفاضة المفيدة للعلم كما صرح به جملة من الاصحاب
لصحيحة هشام فيمن صام تسعة عشر ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا الثلثين على رؤية قضى يوما **د** لو اختلف الشاهدان فيما
يسمع شهادتهما فى صفة الهلال بالاستقامة والانحراف فعن ك انه يبطل شهادتهما ولا باس به وكذلك لو اختلفا فى جهة الجدية او موضع الهلال
لاختلاف المشهود به وقال ولا كذلك لو اختلفا فى زمان الرؤية مع اتحاد الليلة وهو كذلك **ه** لو شهد احدهما برؤية شعبان الاثنين مثلا و
الاخر رؤية رمضان الاربعاء لم يقبل على الاظهر لتغاير ما شهد به كل واحد مع الاخر فلا يثبت شئ منهما ولوجوب الاقتصار فى اثبات امر مخالف
للاصل على موضع اليقين ولا يعلم من الاخبار قبول مثل ذلك وفى ك احتمال القبول لاتفاقهما فى المعنى وهو غير مفيد **و** لا يكفى قول الشاهد اليوم
الصوم او الفطر بل يجب على السامع الاستفصال لاختلاف الاقوال وامكان الاستناد الى امر غير مقبول وللاصل المذكور وفى ك نعم لو علمت
الموافقة اجزء الاطلاق وفيه ان الموافقة فى القول لا ينفى الاشتباه فى المستند وبالجملة مقتضى الاصل عدم القبول ولا يثبت الهلال بغير ما
ذكر وههنا امور اخر اعتمد الكل منها بعضهم منها العدل الواحد فانه لا يقبل فى ثبوت الهلال مط بل على الحق المشهور بل عن ف والغنية الاجماع
عليه للاصل والاستصحاب والمستفيضة المصرحة بانه لا يقبل فى الهلال غير العدلين خلافا للديلمى فقبله فى هلال شهر رمضان بالنسبة الى
الصوم خاصة دون غيره من اجل دين وعدة للاحتياط وصحيحة محمد بن قيس اذا رايتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين الحديث ونحوه

رواية داود بن الحصين ولا باس بالصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة وفي رواية يونس بن يعقوب قال له غلام لي رايت الهلال قال اذهب فاعلمهم

بعض الروايات العامية والوجوه الاستحسانية ويرد الاول بانه على تقدير تسليمه ليس دليلا شرعيا مع انه انما يتم على القول بجواز صوم يوم الشك بنية

رمضان واما على القول الاقرب فلا يمكن الاحتياط بصوم بنيته وبنية شعبان ليس فيه عمل بشهادة الواحد بل عدول عنها والثاني اولا بانه مخالف

للمحكي روده بالقبول في اول شوال وثانيا بان لفظ العدل كما يطلق على الواحد يطلق على الزايد لانه مصدر يصدق على القليل والكثير يقول رجل

عدل ورجلان عدل ورجال عدل وثالثا باختلاف النسخ فبعضها كما ذكر ولو مكانه او شهد عدل او شهدوا عليه عدولا وفي ثالث مكانه او

يشهد عليه بينة عدل من المسلمين وعلى هذا فلا يكون حجة وزايدا بعدم الحجية لمخالفة الشهرة العظيمة الموجبة لدخوله في حيز الشذوذ وندورها

بعدم معارضته للصحاح المستفيضة وغيرها من المعتبرة والثالث بالاخيرين مضافا الى معارضته مع ما نص على عدم قبول شهادة النساء وهو كثير

وعليه الاجماع عن الانتصار والغنية والى ان الديلمي لا يقبل المراة الواحدة فالاصل عنده مردود فكيف يبقى الفرع والرابع بانه لا دلالة فيه على الاكتفاء

بشهادته بل امره بالشهادة لجواز ان يكون راه غيره ايضا ومنها الجدول والمراد منه التقويم المتعارف الموضوع لضبط بعض الاحوال المتعلقة

بعض الكواكب في السنة كما هو الظاهر او اهل الحساب المتضمن لثبت شهر تاما وشهر ناقصا سوى الكبيسة كما صرح به في حينه او جدول كان صنعه

عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر ونسبه الى الصادق عليه السلام كما صرح به في الغنى وعده سواء كان بمعنى عد شعبان ناقصا ورمضان تاما ابدا او عد شهر

تاما واخر ناقصا مطلقا في جميع السنة مبتدا من المحرم او عد خمسة ايام من هلال رمضان الماضي وجعل الخامس اول الحاضر او عد تسعة وخمسين

من هلال رجب او عد كل شهر ثلثين والتطوق بظهور النور في جرمه مستديرا او غيبوبة الهلال بعد الشفق ورؤية ظل الراس في ظل القمر فانه لا

عبرة بشيء منها في ثبوت اول الشهر على الحق المشهور بين قدماء اصحابنا ومتاخريهم بل على نفي بعضها الاجماع او عدم الخلاف في بعض عبارات الاصحاب

بل على عدم اعتبار كثير منها الاجماع المعلوم فهو فيه الحجة مضافا في الجميع الى الاصل والاستصحاب ومفهوم الشرط في المستفيضة المصرحة باشتراط

الصوم والفطر بالرؤية كما في صحيحي الحلبي ومحمد ورواية عبد السلام وقوله في صحيحة البصري لا تصم الا ان تراه والتحذير في المستفيضة عن متابعة الشك

والظن في امر الهلال وشيء من المذكورات لا يتجاوز عن الظن وفي خصوص الاول الى صحيحة محمد بن عيسى ربما اشكل علينا هلال شهر رمضان فلا نراه

ونرى السماء ليست فيها علة فيفطر الناس ونفطر معهم ويقول قوم من الحساب قبلنا انه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وافريقية والاندلس فهل يجوز

يا مولاي ما قال الحساب في هذا الباب حتى يختلف الغرض على اهل الامصار فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا فوقع عليه السلام لا تصومن الشك

افطر لرؤيته وصم لرؤيته بناء على ان يكون المراد لا يحصل من قول الحساب سوى الشك فلا تصومن به ويمكن ان يكون المعنى انه لا يحصل من الرؤية

في مصر واخويه سوى الشك بالنسبة الى بلدكم فلا تصومن لاجله ولا يدل على المطرح وقد يرد ذلك ايضا بقولهم عليهم السلام من صدق كاهنا او منجما فهو كافر

بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله وفيه ان علم النجوم هو العلم باثار حلول الكواكب في البروج والدرجات واثار مقارناتها وساير انظارها ونحوه والتنجيم هو الحكم

بمقتضى تلك الاثار وبناء الجدول على حساب سير القمر والشمس وهو غير التنجيم ويقال لاهله الحساب كما مر في الصحيحة المتقدمة وليس هو الامثل حساب حركة

الشمس والاخبار عن اوايل الشهور الرومية والفرسية وذلك ليس من التنجيم اصلا وفي الثاني بمعاينة الثلثة الاولى الى المستفيضة من الصحاح

وغيرها بل المتواترة معنى الدالة على ان شهر رمضان كساير الشهور يزيد وينقص وقد يكون تسعة وعشرين يوما كاخبار الحلبي والشحام وابن

سنان وابي احمد والغنوي وعبد الاعلى وصباح وهشام بن الحكم والواسطي وجابر واسحق بن حريز ومحمد وقطر بن عبد الملك وبجميع معانيه الى المخالفة

للرؤية كثيرا فانه قد تحققت الرؤية منافية لجميعها في كثير من الاوقات الا ان يكون بناء المخالف على عدم الاعتبار بالرؤية اصلا كما هو المصرح به في بعض

القدماء الوادله كالناصريات وف وب والغنى ولكن صرح في يق بان ق مع نصله وصاحب الغنية في العدد صرح بوجوب الصيام للرؤية والافطار للرؤية

وعقد لذلك بابا وهو كذلك والرضوي والاحمر ورفاعة وعبيد بن زرارة وحماد ويونس بن يعقوب وابي بصير ومحمد بن الفضيل وفي الثالث الى رواية

ابي علي بن راشد كتب الي ابو الحسن العسكري عليه السلام كتابا وارخه يوم الثلثاء لليلة بقيت من شعبان وذلك في سنة اثنين وثلثين ومائتين وكان يوم الاربعاء

يوم شك وصام اهل بغداد يوم الخميس واخبروني انهم راوا الهلال ليلة الخميس ولم يغب الا بعد الشفق بزمان طويل قال فاعتقدت ان الصوم يوم الخميس

وان الشك كان عندنا ببغداد يوم الاربعاء قال فكتب الي زادك الله توفيقا فقد صمت بصيامنا قال ثم لقيته بعد ذلك فسالته عما كتبت به اليه

فقال لي او لم اكتب اليك انما صمت الخميس ولا تصمه الا للرؤية والتقريب انه وان كان ما كتبه الى الامام غير مصرح به الا ان ظاهر السياق يدل على

انه كتب اليه بما ذكره من وقوع الشك في بغداد يوم الاربعاء الى اخر ما في الخبر ثم مع النظر عن معلومية ما كتب اليه وان المنقول عنه ما هو فان اخباره في

صدر الخبر بكونه عليه السلام كتب اليه كتابا وارخه بالتاريخ المشعر بكون اربعاء من شهر شعبان وكذا جوابه بقوله صمت بصيامنا وكان صيامنا يوم الخميس كما يدل عليه

قوله او لم اكتب لك انما صمت الخميس مع اخبار الراوي بان الهلال ليلة الخميس لم تغب الا بعد الشفق بزمان طويل ظاهر الدلالة على ان مغيب الهلال بعد

الشفق لا يستلزم ان يكون لليلتين خلافا في الاول للمحكي في ف عن شاذ منا وفي المن عن بعض الجمهور لايجابه الظن وقوله عز شانه وبالنجم هم يهتدون

والرجوع الى النجوم في القبلة وضعف الكل ظاهر وقيل مع ان اهل الجدول لا يبنون فيه اول الشهر بمعنى جواز الرؤية بل بمعنى تاخر القمر عن محاذاة

الشمس مع اعترافهم بانه قد لا يمكن الرؤية وهو خطاء ناش عن عدم الاطلاع عن طريقة الجدول لان فيها لا يثبت تاخر القمر عن محاذاة المذكورة

جدوله

في بيان انه لا يعتبر قول المنجم في معرفة الهلال

في عبارات

قطع

بل خروجه تحت الشعاع وكيفيته بعده عنها وعرضه ثم بواسطتها مثبتون لامكان الرؤية بل وقوعها وفي الثاني للمحكي عن المفيد في بعض كتبه والصدوق
في يه وحكاه في المع عن قوم من الحشوية لقوله سبحانه اياما معدودات وقوله ولتكملوا العدة والروايات الكثيرة الدالة على تمامية شهر رمضان ابدا
خاصة او عليها وعلى تمامية شهر ونقصان شهر كروايتي حذيفة بن منصور والروايات الثلث لمعاذ بن كثير وروايتي شعيب ورواية ابن عمار ومرسل
محمد بن اسمعيل وابي بصير وياسر الخادم وضعفه لان الاولين ظاهر اما الروايات وهي وان كانت مخالفة للعامة كما صرح به في يه وهي من المرجحات
الا انها مخالفة للظواهر والعمومات القرانية كما في الوافي وهي من الموهنات ومع ذلك فهي شاذة كما صرح به في فتو العين ويستفاد من الناصريات والمع
بل مخالفة للشهرة القديمة والجديدة بل الاجماع المحقق فهي خارجة عن حيز الحجية مطروحة بالكلية هذا مع انه على ما صرح به في يب لا يظهر لهذا الخلاف
كثير ثمرة لانه نقل عن الصدوق الذي هو اصل ذلك القول انه اوجب الصوم للرؤية والفطر ومع تغيم ليلة الثلثين من شعبان قال باستحباب صومه
من شعبان واجزائه عن رمضان لو ظهر انه منه ثم ان كان خلافهما مختصا بشهري شعبان ورمضان اي يقولان بالنقصان والتمام الابديين فيهما
خاصتين يكونان مخالفين في العدد بالمعنى الاول خاصة وان كانا يقولان بالعدد بجميع معانيه اذ المعنى الثاني منه يستلزم جميع معانيه وان لم يكن بالعكس
كما لا يخفى ويكون لهما موافق من الاصحاب في الجملة ايضا فانه ذهب في المراسم وشاذ بالبناء على العدد اذا غمت الشهور اجمع من غير تفسير ولكن الظاهر
مرادهما عد الخمسة الاتية وفي تمهيد القواعد بالبناء على عد شهر تاما وشهر ناقصا او عد خمسة من هلال رمضان السنة الماضية ح وفي ط والف
وير والمن وكره بالبناء على عد الخمسة ح والاسكافي بنى على عد الخمسة في غير السنة الكبيسة والستة فيها ح كما قيل او مطلقا كما عن التنقيح وغيره و
العماني بنى على عد تسعة وخمسين من رجب ح ويستدل لعد الخمسة مط بالمستفيضة كرواية الزعفراني ان السماء تطبق علينا بالعراق اليومين و
الثلثة فاي يوم نصوم قال انظر اليوم الذي صمت من السنة الماضية وصم يوم الخامس وقريبة منها روايته الاخرى ورواية الحذاء صم في العام
المستقبل يوم الخامس من يوم صمت فيه عام اول وقريبة منها مرسلته والمروي في الاقبال عن عاصم بن حميد وكذا الرضوي ولعدها في غير
السنة الكبيسة برواية السياري عما روي من الحساب في الصوم عن ابائك في عد خمسة ايام من اول السنة الماضية والسنة الثانية التي يأتي فكتب
صحيح ولكن عد في كل اربع سنين خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاولى والحادث وفيما سوى ذلك فانما هو خمسة خمسة قال السياري و
هذه من جهة الكبيسة الحديث مضافا الى موافقته للعادة كما صرح به جماعة قال القزويني في عجائب المخلوقات وقد امتحنوا ذلك خمسين سنة فكان
صحيحا ولعد تسعة وخمسين يوما وصم يوم الستين ويضعف الروايات باجمعها بمعارضتها مع ما مر من الاخبار المشترطة للصوم والفطر بالرؤية و
الدالة على انه مع الغيم يعد الشهر السابق ثلثين كموثقة البصري وابن عمار سالته عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال لا تصم
الا ان تراه الحديث ورواية محمد بن قيس وفيها وان غم عليكم فعدوا ثلثين ليلة ثم افطروا وموثقة اسحق وفيها فان خفي عليكم فاتموا الشهر الاول
ثلثين مضافا الى ان في شيء منها ليس التقييد بتغيم الشهور كلها والتقييد للجمع فرع الشاهد واما موافقة العادة ففيها انها ان كانت مفيدة
للظن فما وجه حجيتها وان كانت مفيدة للقطع فما وجه التخصيص بصورة التغيم بل يجب العمل بها مع الصحو ايضا وهم لا يقولون به مضافا الى ان المسلم
من العادة لو كانت انما هو عدم تمامية جميع شهور السنة واما كون شهر تاما وشهر ناقصا حتى يقع اول المستقبل مضي الخمس من الماضي فلم يثبت
فيه عادة اصلا بل يمكن ان يكون الرابع او الثالث فان قيل العادة المقطوع بها وان لم يكن حاصلة بالنسبة الى عد الخمسة الا انا نعلم قطعا
عاديا ان جميع شهور السنة لا يكون تامة مع تغيم الشهور كلها يعلم قطعا ان عد الكل ثلثين مخالف للواقع فكيف يعد كذلك قلنا هذا انما يرد
لو كان العمل بالثلثين للاصل والاستصحاب فانهما لا يجريان مع القطع المذكور واما لو كان لاجل الروايات فلا يرد ذلك لان مدلولها ان الشهر ح
ثلثين سواء كان الهلال قبله في الواقع ام لا فيكون اعتبار الهلال مع امكان رؤيته وبدونه يكون الاعتبار بالثلثين وان امر بالقضاء لو ظهر الخطاء
قبله فانه انما اللازم الجديد وخلافا في الثالث للمحكي عن ظا الفقيه وفي الرابع له وللمحكي عن المقنع وما ال اليه في خيره ونسبه الى ظاهر بعض المتاخرين
فجعلوه فيهما للثلثين وفي الخامس للمقنع ورسالة والد الصدوق فجعلاه لثلث ليال كل ذلك لدليل الاعتبار والاخبار كصحيحة مرازم اذا تطوق
الهلال فهو لليلتين واذا رايت ظل راسك فيه فهو لثلث ليال ورواية الصلت اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة واذا غاب بعد الشفق
فهو لليلتين ونحوها رواية اسمعيل بن الحر والرضوي وقد روي اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة واذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين واذا
رايت ظل راسك فهو لثلث ليال والجواب عنها مضافا الى مخالفتها للشهرة العظيمة الموجبة للشذوذ المخرج عن الحجية وانها لا تعارض ما مر من تعلق
الفطر والصوم على الرؤية وبدونها على عد الثلثين فيهما اذ لا ملازمة بين كون الهلال في الواقع وترتب الصوم والفطر على غيره وغاية ما يدل
عليه الاعتبار وهذه الاخبار ان هذه الاحوال تدل على ان الليلة السابقة كانت ذات هلال وان اول الشهر ح وذلك لا ينافي ما دل على عدم
وجوب الصوم او الفطر اذ يمكن ان يكونا مترتبين على رؤية الهلال للصائم والمفطر بنفسه اي شهوده لا تحقق الهلال مع انه على فرض المعارضة
لا يقاوم ما مر فيرجع الى الاصل ويضعف الاول بان الاخبار وان كانت كذلك ولكن الاعتبار مما لا يقبل الانكار ونرى انا يحصل لنا القطع بكون
اول الشهر مع واحد من تلك الحالات سيما التطوق ورواية الظل والثاني بانه لو سلم ما ذكر لم يفد في عد الثلثين لانه اذا كان ح الليلة
الثانية او الثالثة يجب البناء عليه في عد الثلثين من اول الشهر ويتم الكلام بعدم القول بالفصل والثالث بمنع عدم التعارض سيما مع

اذ لم يثبت من غيره؟

بالمعنى الثاني وهو التطويل لعدم [illegible] المتقدمة كثير من اخبارهم وفي كتاب [illegible] والعلامة

بمرفوعة ابي خالد اذا صح هلال رجب فعد تسعة وخمسين

التعارض بالعموم المطلق الموجب لتقديم الخاص والانصاف انا لو رضينا اليد عن الاخبار للشذوذ فلا يمكن ترك المعلوم بالاعتبار
سيما بالنسبة الى الامرين الا ان يقال انّا اذا قطع النظر عن الاخبار لا يحصل الاعتبار الا وجود الهلال فى الليلة السابقة امّا كونها اول الشهر شرعاً او
كون تلك الليلة ثابتها او ثالثها فلا دليل عليه بل يرده الاخبار المعارضة لتلك الاخبار ولا يشهد الاعتبار بالامور الشرعية فاذن الاظهر عدم
اعتبار تلك الامور فى تعيين مبدأ الشهر الشرعى وههنا مسائل **الاولى** هل يجب قبول حكم الحاكم فى ثبوت الهلال ام لا وهو اما يكون
بحكمه بعد ثبوته عنده بشاهدين او الشياع او بعد رؤيته بنفسه فعلى الاول ففى ق ان ظاهر الاصحاب وجوب القبول ونقل عن بعض افاضل
متاخرى المتاخرين العدم ومال هو اليه ايض دليل الاول الاخبار الدالة بعمومها او اطلاقها على وجوب الرجوع الى حكم الفقيه وقوله ع فى مقبولة
ابن حنظلة فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رده والتوقيع الرفيع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا
وخصوص صحيحة محمد بن قيس اذا شهد عند الامام شاهدان انهما رايا الهلال منذ ثلثين يوماً امر الامام بالافطار ويرد على الاول ان كلّها وارد
فيما يتعلق بالدعاوى والقضاء بين الخصوم والفتوى فى الاحكام الشرعية ووجوب القبول فيهما مما لا نزاع فيه وكذا المقبولة مع ان صدق قوله
حكمنا على مثل ثبوت الهلال ورؤيته محل الكلام واما التوقيع فالمتبادر منه الرجوع الى رواة الاحاديث لاجل رواية الحديث مع ان الثابت منه
وجوب الرجوع اليهم هو مسلّم والكلام فيما يحكم به الفقيه فانه لا شك فى انه اذا ثبت عند الفقيه الهلال وافتى بوجوب قبول قوله فيه ايض لكون
قوله وكذلك يجب القبول وانما الكلام فيما يفتى به ولا يدل الرجوع اليهم انهم اذا قالوا ثبت عندنا الهلال يجب الصوم او الفطر بل هذا ايض واقعة
حادثة فيجب الرجوع فيها بان يسئل عنه اذا ثبت عندك فاحكم واما الصحيحة فهى واردة فى الامام وهو الظ فى امام الاصل واصالة ثبوت كل حكم
ثبت لنا به العام ايض غير معلوم بدليل ودليل الثانى وهو الاقوى الاصل والاخبار المعلقة للصوم والفطر على الرؤية او مضى الثلثين والناهية عن اتباع
الشك والظن فى امر الهلال وقول الحاكم لا يفيد ازيد من الظن وعلى الثانى ض س وغيره وغيرهما ايض الاول لبعض مامر والاقوى فيه ايض الثانى لما ذكر
الثانية اذا رأى الهلال فى احد البلدين المتقاربين ثبت حكمه لاهل البلد الاخر ايض اجماعا ولقوله ع فى موثقة البصرى فان شهد اهل بلد اخر فاقضه
وفى صحيحة هشام ان كانت له بيّنة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين على رؤيته قضى يوما وان كان البلدان متباعدين فقال جماعة لم يثبت حكم
بلد لاخر وحكى فى كره عن بعض علمائنا قولا بان حكم البلاد كلها واحد والى هذا القول ذهب فى المن فى اول كلامه **اقول** تحقيق المقام فى ذلك المرام
انه مما لا ريب فيه انه يمكن ان يرى الهلال فى بعض البلاد ولا يرى فى بعض اخر مع الفحص واختلاف البلدين فى الرؤية اما يكون للاختلاف فى الاوضاع
الهوائية او الارضية كالغيم والصحو وصفاء الهوا وكدرته وغلظة الابخرة ورقتها وتسطيح الارض وتضريسها ونحو ذلك وللاختلاف فى الاوضاع
السماوية وذلك اما يكون لاجل الاختلاف فى عرض البلد او طوله اما اختلاف الرؤية لاجل الاختلاف فى العرض فيمكن من وجهين احدهما ان كل بلد
يكون عرضه اكثر فيكون دايرة مدار حركة النيرين فيه فى الاغلب ابعد من الاستوا ويكون اضطجاعها الى الافق اكثر ولاجله يكون الهلال عند الغروب
الى الافق اقرب ولذلك يكون قريبا الى الابخرة المجتمعة حوالى الافق اكثر فيكون رؤيته اصعب ولكن ذلك لا يختلف الا باختلاف كثير فى العرض وثانيهما
من الوجه الذى سيظهر مما نذكره واما الاختلاف لاجل الاختلاف فى الطول فهو لاجل ان كل بلد طوله اكثر عن جزاير الخالدات التى هى مبدأ الطول
البلدين على الاشهر ابعد يغرب النيران فيه قبل غروبهما فى الذى طوله اقل وعلى هذا فلو كان زمان التفاوت بين المغربين معتدا به يتحرك فيه القمر بحركته الخاصة
وقدرا معتدا به يبعد عن الشمس فيمكن ان يكون القمر وقت غروب الشمس فى البلد الاكثر طولا بحيث لا يمكن رؤيته لعدم خروجه عن الشعاع وبعده عن
الشمس فيما بين المغربين يمكن رؤيته فى البلد الاقل طولا مثلا اذا كان طول البلد مائة وعشرين درجة وطول بلد اخر خمسة واربعين درجة فيكون
التفاوت بين الطولين خمسة وسبعين درجة واذا غربت الشمس فى الاول لا بد ان يسير الخمسة والسبعين درجة بالحركة المعدلية حتى تغرب فى البلد
الثانى ويقطع الخمسة والسبعين درجة فى خمس ساعات وفى هذه الخمس يقطع القمر بحركته درجتين وقد يقطع درجتين ونصف بل قد يقطع ثلث
درجات تقريبا وعلى هذا فربما يكون القمر وقت المغرب فى البلد الاول تحت الشعاع ويخرج عنه فى البلد الثانى او يكون فى الاول قريبا من الشمس فلا يرى
لبعده؟ لاجله والثانى يرى لبعده عنها ولمثل ذلك يمكن ان يصير الاختلاف فى العرض ايض سببا لاختلاف الرؤية فى البلدين لانه ايض قد يوجب الاختلاف فى وقت
الغروب وان لم يختلفا فى الطول فانه لو كان العرض الشمالى البلد اربعين درجة يكون نهاره الاطول خمس عشر ساعات تقريبا ويكون فى ذلك
اليوم الذى يكون الشمس فى اول السرطان النهار الاقصر للبلد الذى عرضه الجنوبى كذلك ويكون يومه تسع ساعات تقريبا ويكون التفاوت بين اليومين
ست ساعات ثلث منها التفاوت المغربى يقطع القمر فى هذه الثلث درجة ونصف تقريبا وقد يقطع درجتين ويختلف رؤيته بهذا التفاوت
من البعد عن الشمس اذا عرفت ذلك فلنعلم انه قد دلت الاخبار على انه اذا ثبت الرؤية فى بلد ثبت حكمها للبلد الاخر ايض بقول مطلق ومقتضاها
اتحاد حكم البلدين فى الرؤية وذلك فيما اذا كان السبب فى عدم الرؤية فى البلد الاخر الموانع الخارجية الهوائية او الارضية بحيث علم انه لولا المانع
لرأى فى ذلك البلد ايض اجماعى وذلك يكون فى البلدين المتقاربين اذ يقطع بعدم حصول الاختلاف الموجب لاختلاف الرؤية بسبب الاوضاع
السماوية فى البلاد المتقاربة وكذا لو كان الاختلاف فى الرؤية لاجل الاختلاف فى العرض بالوجه الاول لانه ايض راجع الى وجود المانع الخارجى وان
كان السبب فى عدم الرؤية الاختلاف فى الطول او العرض بالوجه الثانى ففيه الخلاف اذ لا يعلم من الرؤية فى احد البلدين وجود الهلال فى

في بيان انه هل يثبت الهلال بحكم الحاكم ام لا

في بيان التفاوت في الرؤية ... في بلد يثبت ... في بلد اخر ام لا

الاخر ايضا اى خروجه عن الشعاع وقت المغرب فلا يكفى الرؤية فى احدهما عن الرؤية فى الاخر وقد يتعارض الاختلاف العرضى مع الطولى كما اذا
كان نهار بلد اقصر من الاخر ولكن كان طول الاول اقل بحيث يتحد وقتى مغربهما او يتفاوتان ويكون ظهور تفاوت النهارين فى الشرق بل قد يتاخر
المغرب فى الاقصر نهارا وممّا ذكر يعلم انّ محل الخلاف انما هو فى البلدين اللذين يختلفان فى الطول تفاوتا فاحشا اى بقدر يسير القمر فى زمن التفاوت
بحركته الخاصة درجة او نصف درجة ونصف الدرجة يحصل فى خمسة عشر درجة تقريبا من الاختلاف الطولى او يختلفان فى العرض تفاوتا فاحشا
يكون تفاوت مغربيهما بقدر يسير القمر فيه بحركته الخاصة الدرجة او نصفها وهو ايضا يكون اذا اختلف نهار البلدين بقدر ثلث ساعات او ساعتين
لا اقل ليكون تفاوتهما المغربى نصف ذلك حتى يسير القمر سيرا معتدا به فيه وقد يتعارض الاختلافان الطولى والعرضى والخبير بعلم هيئة الافلاك
يقدر على استنباط جميع الشقوق واستنباط انّ الرؤية فى اى من البلدين المختلفين طولا او عرضا بالقدر المذكور يوجب ثبوتها فى الاخر ولا عكس
فالخلاف يكون فى الرؤية فى بغداد لبلدة قشمير لتقارب عرضهما واقلية طول بغداد بخمس وعشرين درجة تقريبا وفى الرؤية فى مصر لبغداد اذ مع
التفاوت العرضى قليلا يكون طول مصر اقل بسبع عشر درجة وكذا الطوس لزيادة طوله بثلثين درجة تقريبا وفى الرؤية فى صنعاء يمن لبغداد وفى
مداين اذ مع تقارب الطول يختلفان عرضا بتسع عشر درجة تقريبا وفى اصفهان البلدة لهاور لاختلافهما فى الطول باثنين وثلثين درجة تقريبا بل فى
بغداد لطوس لتفاوت طوليهما اثنى عشر درجة تقريبا ثم الحق الذى لا محيص عنه عند الخبير كفاية الرؤية فى احد البلدين للبلد الاخر مطلقا سواء كان
البلدان متقاربين او متباعدين كثيرا لانّ اختلاف حكمهما موقوف على العلم بامرين لا يحصل العلم بهما البتة احدهما ان يعلم ان مبنى الصوم والفطر
على وجود الهلال فى البلد بخصوصه ولا يكفى وجوده فى بلد اخر وان حكم الشارع بالقضاء بعد ثبوت الرؤية فى بلد اخر لكاشفيته على وجوده فى هذا البلد ايضا
مط وثانيهما ان يعلم انّ البلدين مختلفان فى الرؤية البتة اى يكون الهلال فى احدهما دون الاخر وذلك ايضا غير معلوم اذ لا يحصل من الاختلاف الطولى
او العرضى الا جواز الرؤية ووجود الهلال فى احدهما دون الاخر واما كونه كذلك البتة فلا اذ لعله خرج القمر عن تحت الشعاع قبل مغربيهما ولئن كان
فى احدهما ابعد من الشعاع من الاخر والعلم بحال القمر وانه فى ذلك الشهر بحيث لا يخرج عن تحت الشعاع فى هذا البلد عند مغربه ويخرج فى البلد الاخر
غير ممكن الحصول وان امكن الظن به لابتنائه على العلم بقدر طول البلدين وعرضهما وقدر بعد القمر عن الشمس فى كل من المغربين ووقت خروجه عن تحت
الشعاع فيهما والقدر الموجب من البعد عن الشعاع ولا سبيل الى معرفة شئ من ذلك الا بقول هيوى واحد او متعدد راجع الى قول راصد او رصدين
يمكن خطاء الجميع غالبا وبدون حصول العلم بهذين الامرين لا وجه لرفع اليد عن اطلاق الاخبار او عمومها فان قيل المطلقات انما ينصرف الى الافراد
الشايعة وثبوت هلال احد البلدين المتباعدين كثيرا فى الاخر نادر جدا قلنا لا اعرف وجها لندرته وانما هى يكون لو انحصر الامر فى الثبوت فى الشهر الواحد
ولكنه يفيد بعد الشهرين واكثر ايضا وثبوت الرؤية بمصر فى بغداد او ببغداد لطوس او للشام فى اصفهان ونحو ذلك بعد شهرين او اكثر ليس بنادر
لتردد القوافل العظيمة فيها كثيرا **الثالثة** اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية على الاقرب وفاقا للناصريات مدعيا عليه اجماع الفرقة
المحقة ونفى الخلاف فيه بين الصحابة بل ظاهره اجماعهم عليه وهو المحكى عن المقنع والفقيه واليه ذهب جملة من متاخرى المتاخرين كصاحب خيره و
المحدث الكاشانى وغيرهما وهو مختار لف ولكن فى الصوم خاصة للنصوص المستفيضة كحسنة حماد بابرهيم اذا راوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية
واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة السابقة وموثقة عبيد وابن بكير اذا راى الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا راى بعد الزوال فهو
من شهر رمضان ورواية العبيدى على نسخ التهذيب بما غم علينا هلال شهر رمضان فنرى من الغد الهلال قبل الزوال وربما رايناه بعد الزوال
فترى ان نفطر قبل الزوال اذا رايناه وكيف تامرنى فى ذلك فكتب ع تتم الى الليل فانه ان كان تاما راى قبل الزوال والمروى فى الناصريات عن امير
المؤمنين ع انه قال اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية وموثقة اسحق فى هلال رمضان واذا رايته وسط النهار فاتم صومه الى الليل
ومفهوم الشرط فى صحيحة محمد بن قيس فى هلال شوال وان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او اخره فاتموا الصيام الى الليل خلافا للمحكى مستفيضا
عن الاكثر بل عزا العمل الاجماع عليه وعن ف اجماع الصحابة عليه للاصل والاستصحاب ما دل على انّ الصوم للرؤية والفطر للرؤية حيث انّ المتبادر من
الرؤية الليلية دون النهارية مع انه على فرض الاطلاق وتسليمه لا يصدق ذلك اول النهار قبل الرؤية فالصوم فيه او الافطار يكون لا للرؤية
ورواية المدائنى من راى هلال شوال بنهار فى رمضان فليتم صيامه ومنطوق صحيحة محمد بن قيس المتقدمة ورواية العبيدى على نسخة الاستبصار
فانها فيها كذلك وربما غم علينا الهلال فى شهر رمضان واجابوا عن الاخبار المتقدمة تارة بالشذوذ واخرى بالمخالفة لظواهر القران والاخبار المتواترة
ومعارضة المروى فى الناصريات بالمروى فى ف فان فيه روى خلافه بعينه عن امير المؤمنين ع ومعارضة الاجماع المنقول للاول بمثله للثانى مع ترجيح
الاول بظهور المخالفة جدا **اقول** اما الشذوذ فغير مسلم بعد ذهاب مثل الصدوق والسيد ودعواه الاجماع الكاشف عن فتوى جماعة لا
اقل منه وتفصيل لف وتردد جماعة كثيرة كالمحقق فى المع وفع والاردبيلى وك وذهاب جمع من المتاخرين الى خلافه غاية الامر مخالفة الشهرة فى الخروج
عن الحجية وبالجملة دعوى الشذوذ مع ادعاء الاجماع من مثل السيد ولو كان له معارض من الغرايب واما المخالفة لظواهر القران الخ فلا وجه له قال
فى الوافى وليت شعرى ما موضع دلالة خلاف مقتضى الخبرين فى القران والاخبار المتواترة وليس فى القران والاخبار الا انّ الاعتبار فى تحقق دخول
الشهر انما هو بالرؤية او مضى ثلثين واما انّ الرؤية المعتبرة فيه متى تتحقق فانما يتبين بمثل هذه الاخبار ليس الا انتهى هذا مع ما فى ادلة ذلك القول

في بيان انه اذا راى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية

لاطلاق ه

[illegible]

من الوهن اما الاصل والاستصحاب فلا اندفاعهما بما مرّ واما الاطلاقات فلمنع تبادر الرؤية الليلية بحيث يوجب الحمل عليها بل يعم الرؤيتين ولذلك
استدل به جماعة للقول الاول والقائلين به لا يقولون ان اول النهار ينوي الصوم او الفطر واما رواية المدايني فلكونها اعم مطلقا مما مرّ فيجب التخصيص
بعد الزوال والجواب عن المنطوق مع انه صرّح بعضهم بانّ ابن ابي الفطر من في قوله من وسط النهار وذكر الاخر قرينتان على ذلك الاختصاص واما
رواية العبيدي فلا حجية فيها بعد اختلاف النسخ ولو سلّم رجحان ما لهذه النسخة لانه ليس بحيث يعينها النية هذا كله مع انه على فرض تساوي ادلة
الطرفين يجب ترجيح الاول لمخالفته العامة كما صرّح به جماعة وهي من المرجحات المنصوصة ودعوى مخالفة الثاني ايضا لها لان منهم حيث انّ في الناصريات
حكى الاول عن عمر وابن عمر وانس مردود بان في حكى الثاني عنهما بعينه فلا يعلم مخالفته ولا موافقته ويبقى الاول مخالفا لما عليه جمهور العامة فيجب
الاخذ به كما ورد عن الائمة واما التفصيل المختار في الغنائم فلم اعثر على دليل له سوى الاحتياط في الصوم الذي هو ليس بحجة **الرابعة** من كان بحيث
لا يعلم الاهلة يتحرى لصيام شهر يغلب على ظنه انه هو شهر رمضان فيجب عليه صومه فان استمر الاشتباه ولم يظهر له الشهور فقط اجزءه وكذا ان صادف
او كان بعده ولو كان قبله استانف الصوم من رمضان اداء وقضاء بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل عليه الاجماع عن المنتهى وكره ويدل على ذلك الاحكام
صحيحة عبد الرحمن وروايته عن الاولى رجل اسره الروم ولم يصم شهر رمضان ولم يدر اي شهر هو قال يصوم شهرا يتوخاه ويحتسب فان كان الشهر الذي
صام قبل شهر رمضان لم يجزه فان كان بعد رمضان اجزءه وقريبة منها الثانية ولو لم يظن شهرا قيل تخير في كل سنة شهرا مراعيا للمطابقة بين الشهرين
ولا دليل عليه ويحتمل السقوط ايضا وان كان الاول احوط وقيل يلحق بما ظنه او اختاره حكم الشهر في وجوب الكفارة بافساد يوم منه ووجوب اكمال
ثلثين لو لم ير الهلال والعيد بعده وفي بعضها نظر والاصل ينفيه

الفصل الثاني في صوم القضاء وفيه مقدمة ومسائل المقدمة

لا قضاء الا في الصوم الموقت وهو صوم شهر رمضان والنذر المعين اما عدم القضاء في غير الموقت فظاهر اذ لا قضاء الا فيما فات وقته واما وجوبه
في النذر فياتي في كتاب النذر ويجيء الاشارة اليه في اخر الفصل ايضا واما في شهر رمضان فتفصيله من ترك صوم شهر رمضان فاما تركه مع
عدم قابليته للامر والنهي او مع القابلية والثاني اما تركه مع وجوبه عليه اي بلا عذر او مع العذر الموجب للافطار اما الاول فهو الصغير والمجنون
والغافل عن الوقت لنسيان او اشتباه في الهلال والمغمى عليه ولا قضاء على الاولين اجماعا بل ضرورة وهو الدليل عليه دون نحو حديث رفع القلم
لانه يفيد لحال الصغارة والجنون فلا ينافي ثبوت القضاء بعد ارتفاعهما ولا ما قيل من تبعية القضاء للاداء في جانب النفي وان لم يتبعه تبعية
في جانب الاثبات فلم يشمله عموم ما دل على وجوب القضاء او اطلاقه فانه لا قضاء حيث لا اداء لمنع التبعية لوجوب قضاء الصلوة على النائم والساهي
المطهر على قول وقضاء الصوم على الناسي للنوم والغافل او من لم يثبت عليه الهلال ثم ثبت ونحو ذلك والاستدراك الذي يفهم من القضاء
عرفا لا ينحصر في الوجوب لامكان استدراك الثواب ايضا ويجب القضاء في الثالث اجماعا الرابع وللاطلاقات والخصوص مثل رواية صياد وفيها
بعد السؤال عمن يصوم تسعة وعشرين يوما هل يقضي يوما الا ان يجيء شاهدان عدلان فيشهدان انهما راياه قبل ذلك بليلة فيقضي يوما وغير ذلك
مما يفيد ذلك متعددة جدا واما الرابع فقد وقع فيه الخلاف والحق المشهور عدم وجوب القضاء عليه للاصل وصحيحة ابن مهزيار ومكاتبة ايوب الصحيحة
عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته ام لا فكتب لا يقضي الصلوة ولا يقضي الصوم وغير ذلك من الاخبار المتقدمة بعضها في بحث الصلوة خلافا
للمحكي عن الشيخين والسيد والقاضي فقالوا بالقضاء مع عدم تبييت النية لاخبار قضاء الصلوة مع عدم القول بالفرق ولكونه مريضا والقضاء واجب
عليه كتابا وسنة وما دل بعمومه على ان المغمى عليه يقضي ما فاته كصحاح محمد وحفص ومنصور المتقدمة في البحث المذكور ويرد الاول بالمعارضة
بالمثل بل الراجح بوجوه شتى مرت والثاني بمنع الصغرى اولا وكلية الكبرى على فرض التسليم والثالث بعدم الدلالة على الوجوب اولا ولزوم التخصيص بصلوة
ادرك وقتها او صوم لم ينوه في النهار ايضا بان يغمى في جزء من يوم لم يقصد صومه على فرض الدلالة لاخصية ما قدمناه واما الثاني فالاصل فيه وجوب
القضاء للاطلاقات الغير العديدة نحو قوله عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضائه وقوله عن رجل عبث بالماء يتمضمض من عطش
فدخل حلقه قال عليه قضائه ومن اتى اهله في رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة الى ان قال وقضاء ذلك اليوم الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من الموارد
الجزئية ويستثنى من الاصل الكافر الاصلي بالاجماع القطعي والمستفيضة من الاخبار المتقدم بعضها في بحث من يصح منه الصوم والمرتد مطلقا مليا
كان او فطريا بعض ما فاته بلا خلاف فيه كما في خبره وغيره للعموم والاطلاقات السليمة عما يصلح للمعارضة سوى اطلاق ما يظن بان الكافر لا يقضي ما
فاته وهو ظاهر في الاصلي بل هو المتبادر منه بل في شمول الكافر لغة او في العرف المتقدم له نظر واما المخالفين من المسلمين لا يستثنون بل يجب عليهم
قضاء ما تركوه من الصيام او اخلوا بشرايطه على مذهبهم وفي نص الذخيرة انه لا اختلاف فيه بين اصحابنا للاطلاقات المشار اليها واختصاص ما دل على
سقوط القضاء عنهم بما اتوا به واما ما اتوا به فلا يجب عليهم قضائه بلا خلاف ايضا ويدل عليه الاخبار المتقدمة اليها الاشارة في كتاب الصلوة ومنها
صحيحة الفضلاء للرجل يكون في بعض هذه الاهواء كالحرورية والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها
او صوم او زكوة او حج اوليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة الحديث واما الثالث وافراده الحائض والنفساء
والمريض والمسافر فوجوب القضاء على الجميع اجماعي بل ضروري مدلول عليه بل منصوص به في الاخبار الغير العديدة الواردة في جزئيات موارد
احكام كل منها بحيث لا يحتاج الى الذكر وسياتي بعضها ان شاء الله تعالى **المسئلة الاولى** من نسي غسل الجنابة في شهر رمضان حتى مر

في بيان صوم القضاء وانه لا قضاء الا في الصوم المعين

في بيان ان من نسي غسل الجنابة يجب عليه القضاء

وقوله

عليه الشهر كله او ايام منه ففي قضاء صوم ايام اصبح فيها جنبا اقوال الاول وجوبه اليه ذهب الاسكافي والشيخ في بعض كتبه وظاهر الصدوق في المقنع والحلي
والمع واكثر المتأخرين بل كافة من تأخر منهم ونسبه الشهيد وغيره الى الاكثر للمعتبرة من النصوص كصحيحة الحلبي عن رجل اجنب في شهر رمضان فنسي ان يغتسل
حتى خرج رمضان قال عليه ان يقضي الصلوة والصيام ورواية ابراهيم بن ميمون القريبة منها ورواية المروزي عن الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان
ثم نسي ان يغتسل حتى يمضي بذلك جمعة او يخرج شهر رمضان قال عليه قضاء الصلوة والصوم وقد يستدل بوجوه اخر ضعيفة ايضا لابتنائها
على اشتراط الطهارة في الصوم مطلقا والحصر لا يسلم والثاني وهو الاصح وجوبه ان لم يغتسل اصلا فيقضي جميع ايام الجنابة وعدم وجوبه بعد غسل
ولو كان غسل الجمعة للخبر المروي في الفقيه من اجنب في اول رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه
الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصومه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك وعدم معلومية مستنده عندنا لا يضر بعد روايته يقيد
اطلاق الاخبار المتقدمة مع ان حمل الغسل فيها على غسل الجنابة والاكتفاء هو الاولى فلا معارض له اصلا بل على المختار من التداخل القهري في الاغسال
مطلقا لا حاجة الى الخبر ايضا لتحقق غسل الجنابة بل لا يكون هذا قولا مغايرا للاول والثالث عدم وجوبه اختاره الحلي قائلا انه لم يقل احد من محققي
اصحابنا بوجوب القضاء والمحقق في النافع للاصل وعموم رفع عن امتي حيث ان القضاء نوع مواخذة والاخبار المتقدمة من الصحاح وغيرها المتضمنة
لان الجنب اذا اصبح في النومة الاولى فلا قضاء عليه فانها اعم من ان يكون ناسيا قبل النوم او عامدا مع ان نفي القضاء مع العمد يوجب نفيه مع
النسيان بالطريق الاولى وظاهر ان النوم لا يوجب نفي القضاء بل بانتفائه عن الناسي النائم ينتفي عن ساير افراد المطلق بالاجماع المركب والجواب
عن الاول باندفاعه بما مر وعن الثاني بتخصيصه مع منع كون القضاء مؤاخذة وعن الثالث باختصاص الاخبار المتقدمة بغير الناسي واجراء حكمه
في الناسي قياس باطل مع الفارق لوجود العزم على الغسل في غير الناسي دونه بل صرح به في بعض الاخبار المتقدمة فنقول بوجوب القضاء على
على الناسي وان نام بالنومة الاولى الى الفجر وتقييد اخبار القضاء بما اذا عرض النسيان في الليلة الاولى وانتبه قبل طلوع الفجر على وجه يمكنه الاغتسال
لو كان ذاكرا او بما اذا اصبح في النومة الثانية لا شاهد عليه ويمكن الجمع ايضا بحمل اخبار القضاء على مضي ايام واخبار النفي عن النايم في اليوم الواحد
بل هذا ليس جمعا حقيقة بل منطوق الروايات ذلك الا ان الظاهر عدم قايل بذلك **فرع** في تعدي الحكم الى غسل الحيض والنفاس بعد انقطاع الدم والى ساير
افراد الصيام الواجبة التي لها قضاء كالنذر المعين او بدل كمطلق القضاء والكفارة وجهان والاصل يقتضي العدم في الموضعين لاصالة عدم اشتراط
صحة مطلق الصوم بهذه الاغسال مطلقا وان سلمنا الاشتراط مع التعمد وامر الاحتياط واضح **الثانية** من فاته شهر رمضان او بعضه بمرض او
حيض او نفاس ومات قبل البرء او الطهر لم يجب القضاء عنه اجماعا نصا وفتوى وفي المنتهى انه قول العلماء كافة للاصل والمستفيضة من الصحاح وغيرها
كصحيحة محمد عن رجل ادركه شهر رمضان وهو مريض فتوفي قبل ان يبرأ قال ليس عليه شيء ولكن يقضى عن الذي يبرأ ثم يموت قبل ان يقضي والاخرى عن
الحايض تفطر في شهر رمضان ايام حيضها فاذا افطرت ماتت قال ليس عليها شيء ومنصور عن المريض في شهر رمضان فلا يصح حتى يموت قال لا يقضى عنه
والحايض تموت في شهر رمضان قال لا يقضى عنها وابي مريم اذا صام الرجل من شهر رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مات فليس عليه قضاء وان صح ثم مات
وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد فان لم يكن له مال صام عنه وليه وابي حمزة عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان
هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم وموثقة سماعة عن رجل دخل عليه شهر رمضان وهو مريض لا يقدر على الصيام فمات في شهر
رمضان او في شوال قال لا صيام عليه ولا قضاء عنه قلت فامرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان ولم يقدر على الصوم فماتت في شهر رمضان او في شوال
قال لا يقضى عنها الى غير ذلك **فروع** أ هل يستحب القضاء عنهما نص الشيخ والحلي وابن حمزة والفاضلان على استحبابه واسنده في المنتهى الى اصحابنا و
ظاهر جملة من متأخري المتأخرين العدم استنادا الى نفي القضاء عنه في الاخبار المتقدمة وفيه ان المنفي يمكن ان يكون وجوب القضاء لا مشروعيته نعم
ظاهر قوله في الموثقة ولا قضاء عنه نفي حقيقته الموجب الاقرب لنفي المشروعية وحمله على نفي الواجب تجوز لا دليل عليه واظهر منها دلالة صحيحة ابي بصير
عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا تقض عنها فان الله لم يجعله
عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال كيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان شئت تصوم لنفسك فصم فاذن الاظهر عدم
استحبابه والمسامحة في ادلة السنن انما يكون اذا لم يكن دليل على النفي **ب** انتفاء القضاء هل يختص بالمرض وذات الدم واما المسافر فيجب القضاء
عنه ولو مات في هذا السفر كما صرح به في صحيحة ابي حمزة ورواية منصور في الرجل يسافر في رمضان فيموت قال يقضى عنه وقريبة منها وحكي عن
بعض الفقيه والمقنع والجامع واختاره في الوافي او يعم كما هو مقتضى عموم التعليل المذكور في صحيحة ابي بصير ومرسلة ابن بكير وفيها فان مرض فلم يصم شهر رمضان
ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضي عنه لانه قد صح فلم يقض ووجب عليه وحكي عن ف والنهاية وفع ويب والمن وكف وظاهر السر
النصوص وادعى عليه الشهرة بل الاجماع ونسب ما يدل على خلافه من الروايات الى الشذوذ ويدل عليه ايضا الاصل السالم عن المعارض بالمرة لاختصاص
عمومات القضاء عن الميت بما اذا وجب عليه وقضى وما استدل به للقول الاول عن افادته الوجوب بانه ساكت وعمومه غير صحيحة ابي حمزة بالنسبة الى المتمكن من القضاء
وغيره فيختص بالاول للخبر المعلل غاية الامر تعارضهما والرجوع الى الاصل **اقول** هذا كان حسنا لو قلنا باستحباب القضاء وبعد نفيه فلا يفيد الجواب بنفي
الدلالة على الوجوب ويبقى الصحيحة النص عليه وهي اخص مطلقا من عموم العلة فيجب التخصيص بها لولا شذوذها المدعى ولكنه غير ثابت عندك فالاظهر هو القول

والتفرقة بين اليوم الواحد والايام التفصيل

في بيان ان من فاته شهر رمضان او بعضه لمرض ونحوه ومات قبل البرء لم يجب القضاء

في بيان ان المسافر يجب عليه القضاء اذا فات منه الصوم ومات فيه

الاول ح هل انتفاء القضاء مخصوص بما اذا مات في المرض الذي افطر فيه والدم كذلك او يعم كل صورة لم يتمكن من القضاء كما صرح به في ضه فلو طمثت اول رمضان وطهرت ثم طمثت لاول شوال وماتت في هذا الطمث لم يقض عنها ايضا وكذا لو مرض اول رمضان وبرء ثم مات في اول شوال مقتضى العموم الحاصل من ترك الاستفصال في صحيحة محمد الثانية وصحيحة ابي حمزة والعلة المنصوصة في صحيحة ابي بصير الثاني ومقتضى عموم قوله ولكن يقضى عن الذي يبرء ثم يموت في الصحيحة الاولى وقوله وان صح ثم مات في صحيحة ابي مريم الاول والظاهر ترجيح التعميم لاخصية العلة المنصوصة عن العموم المذكور في الصحيحين الثانيتين فيخصصان بها مضافا الى انه على فرض التساوي ايضا يرجع الى الاصل وهو مع التعميم **الثالثة** لو استمر المرض الى ان افطر وجب عليه الصدقة لكل يوم الى رمضان اخر سقط قضاء ما فاته من الاول افطر معه في رمضان على الاظهر الاشهر كما صرح به جمع ممن تأخر للمستفيضة من الصحاح وغيرها كصحاح زرارة ومحمد وابن سنان الاولى في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض ولا يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول ونحوها بالتفصيلين النافيين للاشتراك على نفي الصوم للاول والثانية عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه رمضان اخر فقال الا ان كان قد برء ثم توانى قبل ان يدركه الرمضان الاخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول عن كل يوم مدا على مسكين وليس عليه قضاء والثالثة من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر ثم ادرك رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فاما انا فاني صمت وتصدقت ورواية ابي بصير اذا مرض الرجل في رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فيه طعام وهو مد لكل مسكين الى ان قال وان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مد اذا فرغ من ذلك الرمضان والمرويين في قرب الاسناد احدهما عن رجل مرض في شهر رمضان فلم يزل مريضا حتى ادركه شهر رمضان اخر فبرء فيه كيف يصنع قال يصوم الذي برء فيه ويتصدق عن الاول كل يوم بمد من طعام وبمضمونها الاخرى ايضا وفي تفسير العياشي عن رجل مرض من رمضان الى رمضان فان لم يصح بينهما ولم يطق الصوم تصدق مكان كل يوم افطر على مسكين بمد من طعام الى ان قال فان استطاع ان يصوم الرمضان الذي استقبل والا فليتربص الى رمضان قابل فليقضه فان لم يصح رمضان من قابل فليتصدق كما تصدق مكان كل يوم افطر مدا مدا فان صح فيما بين الرمضانين فتوانى ان يقضيه حتى جاء الرمضان الاخر فان عليه الصوم والصدقة جميعا والرضوي واذا مرض الرجل وفاته صوم شهر رمضان كله ولم يصمه الى ان يدخل عليه شهر رمضان من قابل فعليه ان يصوم هذا الذي قد دخل عليه ويتصدق عن الاول عن كل يوم بمد من طعام الا ان يكون قد صح فيما بين الرمضانين فاذا كان كذلك فلم يصم فعليه ان يتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام ويصوم الثاني فاذا صام الثاني قضى الاول بعده فان فاته شهر رمضان حتى دخل عليه الشهر الثالث وهو مريض فعليه ان يصوم الذي دخل ويتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام ويقضي الثاني والمروي في العلل والعيون اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره او لم يفق عن مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان اخر وجب الفداء للاول وسقط القضاء فاذا افاق بينهما او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء الحديث وبالتصريح بالوجوب الصدقة في الاخيرة يجبر ضعف دلالة بعض الاخبار المتقدمة على الوجوب لمكان الجملة الخبرية مضافا الى ورود الامر في الصحيحة الثالثة وقوله عليه في رواية ابي بصير خلافا للمحكي عن العماني والصدوق والحلي وابن زهرة والحلبي والمنتهى والتحرير فاوجبوا القضاء دون الكفارة اما الثاني فللاصل اما الاول فقوله فعدة من ايام اخر والاخبار الموجبة للقضاء على المريض بقول مطلق ورواية الكناني عن رجل كان عليه من شهر رمضان طائفة ثم ادركه شهر رمضان قابل فقال ان كان صح فيما بين ذلك ثم لم يقضه حتى ادركه شهر رمضان قابل فان عليه ان يصوم وان يطعم لكل يوم مسكينا فان كان مريضا فيما بين ذلك حتى ادركه شهر رمضان قابل فليس عليه الا الصيام ان صح فان تتابع المرض عليه فلم يصح فعليه ان يطعم لكل يوم مدا وموثقة سماعة عن رجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك ولم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذي كان عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادرك فاذا افطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلث رمضانات لم اصح فيهن ثم ادركت رمضانا فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله وصمتهن ويجاب عن الاصل باندفاعه بما مر كتقييد المطلقات وتخصيص العمومات به وعن الرواية بعدم الدلالة لان ظاهر قوله وان كان مريضا الخ وان كان ذلك الا ان ظاهر قوله فان تتابع المرض عليه الخ خلافه ولذا حمل الاول على ما اذا صح فيما بين ذلك ولو اراد القضاء ثم مرض والثاني على استمرار المرض وعلى هذا يكون مثبتا للخلاف مطلوبهم ولو لم يقبل ذلك فلا اقل من الاجمال المسقط للاستدلال وعن الموثقة بعدم الدلالة ايضا لان صدرها لا يفيد استمرار المرض وذيلها وان افاده ولكنه لا يدل على وجوب القضاء بل على ان الامام فعل كذا فلعله لاستحبابه كما ياتي واما الجواب عنهما بعد تسليم الدلالة برجحان معارضهما الاكثرية والاشتمال على العلة وبمخالفة العامة او بشذوذهما المخرج لهما عن الحجية او بضعف سندهما مع اضمار الموثقة كالجواب عن الاطلاقين بمنع شمولهما لزمان موخر عن السنة لكونها المتبادر منهما مع ان الاطلاق الثاني وارد لبيان حكم اخر غير الوقت فيمكن المناقشة في شموله من هذا الوجه ايضا فغير سديد لان المرجحين الاولين للترجيح غير صالحين عند اهل التحقيق والثالث معارض بموافقة المخالف لاطلاق الكتاب الذي هو كالمخالفة للعامة في المنصوصية والشذوذ ممنوع جدا وكيف يتحقق الشذوذ مع الموافقة لمن ذكر من القدماء الفحول وضعف السند والاضمار غير ضاير عندنا كما ذكرنا مرارا ومنع التبادر الذي ذكروه وعدم ورود الاطلاق الثاني الا لبيان وجوب القضاء على من افطر ولا شك انه مطلق بالنسبة الى من صح او مرض واستمر ثم بما ذكرنا من عدم ثبوت الوجوب من فعل الامام يظهر ضعف التمسك بالموثقة ونحوها للقول بالاحتياط بالجمع بين القضاء والكفارة كما عن الاسكافي وقد منع

ولو استمر المرض سقط القضاء الى

يظهر

يظهر ضعف اصل القول ايضا ان كان مراد القائل وجوب الاحتياط وان كان استحبابا فهو صحيح للخروج عن شبهة الخلاف ومتابعة للامام كما هو مدلول
الموثقة وصحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر ثم ادرك رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فاما انا فاني صمت وتصدقت
فروع **أ** انما هو اذا فات الصوم بالمرض وكان المانع بين الرمضانين ايضا المرض بان استمر المرض وهل الحكم كذلك لو فات بالمرض ولم يتمكن
من القضاء لعذر آخر اي استمر العذر الآخر او عكس الامر او فات بعذر آخر واستمر هذا العذر ام لا صرح في س عن العماني ويق الاول واختاره صاحب ثق
من مشايخنا وعن المع والمن التوقف ومن المتاخرين من حكم بالاول في الصورة الثانية خاصة ولم يتعرض للباقيين ومنهم من استشكل فيها او تردد مع
عدم التعرض للاخيرين او الاخيرة والاظهر هو الاول في جميع الصور لرواية العيون والعلل وصحيحة ابن سنان وهما وان لم يشملا الصورة الاولى ولكن الظم
لحوقها بالاجماع المركب وهل السفر المسقط استمراره للقضاء ما كان واجبا او ضروريا اعم منهما ومن غيرهما ظاهر الروايتين الثاني وهو الاظهر وصرح
بعض متاخري المتاخرين في شرحه على س بالاول وهو الاحوط **ب** لو ارتفع العذر بين الرمضانين بقدر ما يتمكن من قضاء بعض ما فاته دون البعض
وقضى ما يمكن منه او لم يقض فهل يسقط قضاء ما لم يتمكن من قضائه ام لا مقتضى الاصل لا اختصاص الاخبار بالاستمرار ويحتمل السقوط لكونه مسببا
عن عدم التمكن وهو ههنا حاصل والاول اوجه **ج** الاظهر الاشهر ان الصدقة الواجبة لكل يوم مد من طعام للاخبار المتقدمة وعن نهاية الشيخ وه
اقتصاده والقاضي وابن حمزة انها مدان وفي الجمل يط انها مدان واقله مد وهو محتمل القول النهاية وللترتيب في الفضل وكيف كان ليس له مستند واضح
وقال في بق ولعل مستنده قوله ع في موثقة سماعة فتصدق بدل كل يوم مما مضى بمدين من طعام الحديث انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان فعله ع
لا يدل على الوجوب كقضائه واما ثانيا فبانه يمكن ان يكون المدان للتاخير في رمضانين حيث انه تتابع المرض ثلث رمضانات واحد منها شهر الافطار و
الباقيان ايام التاخير فلا يجب المدان لمضي رمضان واحد واما ثالثا فلان الموجود في النسخ الصحيحة من الموثقة انما هو بمد وقيل لعله دليله صحيحة محمد ومن
الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام وحيث انه لا فرق بين
العطاش وغيره من الامراض وفيه منع عدم الفرق اولا ومنع حكم الاصل ثانيا للتعارض الاخبار فيه كما يأتي **د** صرح في س وغيره بان محل هذه الفدية
مستحق الزكوة **اقول** ان اريد بذلك عدم الصرف في غير المستحق من مصارف الزكوة كالرباط والقنطرة ونحوها فهو كذلك للتصريح في الاخبار المتقدمة
بانها للمسكين وان اريد صرفها الى مستحقيها مطلقا حتى تشمل العاملين والمؤلفة وفي الرقاب فهو غير سديد لما عرفت من تخصيص الاخبار بالمسكين وضا
الى انه ان اراد من مستحق الزكوة غير الهاشميين اذا كانت الصدقة من غيرهم فلا دليل عليه ايضا الا على القول بحرمة مطلق الصدقة الواجبة على بني هاشم و
قد ذكرنا اختصاص الحرمة بالزكوة الواجبة **ه** لو استمر المرض الى رمضان الثالث فلا خلاف في عدم قضاء الاول لما مر ولا اشكال في عدم تعدد
الصدقة لكل يوم منه للاصل وعن ف الاجماع عليه وهل يقضي الثاني او يتصدق عنه المحكي عن الاسكافي والشيخ وغيرهما الثاني لعموم ما مر من الاخبار
وخصوص المروي في تفسير العياشي المتقدم وعن ظاهر الصدوق في المقنع وبه ووالده في الرسالة ان الثاني يقضي بعد الثالث وان استمر المرض ولا
يخفى ان عبارة الكتب الثلثة غير صريحة في ذلك فان فيها فان فاته شهر رمضان حتى يدخل الثالث من مرضه فعليه ان يصوم الذي دخل ويتصدق على
الاول بكل يوم بمد من طعام ويقضي الثاني وهذا الكلام كما يحتمل استمرار المرض فيه من الاول الى الثالث يحتمل برءه بين الثاني والثالث **الرابعة**
لو ارتفع العذر بين الرمضانين ويمكن من القضاء ولم يقض حتى دخل الثاني وجب قضاء الاول اجماعا مطلقا فتوى ونصا كما مر كثير من نصوصه و
وجوب الكفارة وعدمه مبني على التهاون في القضاء وعدمه فان كان في عزمه القضاء قبل الثاني واخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق عرض
له مانع منه فلا كفارة عليه ولو ترك القضاء تهاونا مطلقا او عند ضيق الوقت وجبت الكفارة على الحق المشهور بهما كما قيل لرواية ابي بصير المتقدمة بل
صحيحة محمد ورواية العياشي حيث ان التواني بمعنى التكاسل المستلزم للتهاون ورواية الكناني السالفة على الحمل الذي مر والمروي في العلل عن النبي ع
وفيه فاذا افاق بينهما ولم يصمه وجب عليه الفداء للتضييع والصوم لاستطاعته ورواية الوشاء وفيها وان كان قد برء فيما بينهما ولم يقض ما فاته وفي
نية القضاء صوم الحاضر ويقضي الاول وان تركهما او نابه لزمه القضاء والكفارة عن الاول خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الكفارة مطلقا بل قال
لم يذكرها سوى الشيخين ومن قلدهما او تعلق باخبار الآحاد للاصل ومرسلة سعد عن رجل يكون مريضا في شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر
القضاء سنة او اقل من ذلك او اكثر ما عليه في ذلك قال احب له تعجيل الصيام فان كان اخره فليس عليه شيء والاصل مدفوع والمرسلة مخصوصة بما ذكر
مضافا الى صحيحة زرارة والرضوي المتقدمين وغيرهما والمحكي عن الصدوقين والعماني والمع والشهيدين ولك وغيرهم ويق وقيل هو محتمل كلام المفيد
وابن زهرة والحلبي فلم يوجبوا الكفارة مطلقا للاطلاق صحيحة زرارة المتقدمة وحمل البواقي على الترك مع استمرار المرض ويرده
ظهور ما في الحصر بين القسمين ولا يكون ذلك الا مع تعميم البواقي مع ورود رواية ابي بصير كقوله عليه ان يقضي الصيام اي ما بين الرمضانين كل
التهاون على ترك ذلك وتاخيره ورواية العياشي التقريب المذكور والرضوي والاطلاق صدر رواية الكناني والجواب عن الصحيحة الاولى بوجوب حمل
المطلق على المقيد مضافا الى قصورها عن الدلالة على الوجوب وعن الثانية مضافا الى ان معنى التواني التكاسل الغير الحاصل مع وجود العزم على
القضاء اذا تعذر وطرو المانع ومنع دلالتها على الحصر ولعل ترك القسم الآخر لندرته ولو سلم عدم دلالة التواني على التكاسل فلا اقل من احتماله
المسقط للاستدلال لهذا القول وهو الجواب عن الثالثة مضافا الى ضعفها ورواية الكالي عن الجابر في المقام وهو الجواب عن الخامسة مضافا

في بيان ان الصدقة الواجبة لكل يوم مد من طعام

في بيان انه لو ارتفع العذر بين الرمضانين وامكنه القضاء واهمل وجب القضاء

الى عدم الترتيب في كونه مجازا والمعنى الذي ذكرنا محتملا وبالجملة لا شك في فهم العرف من التهاون والتواني بل اللغة معنى زايدا على مطلق الترك

فلا وجه للاطلاق بتسامح الشيخ في رواية الوشاء وضعفها بسهل مع وجودها في الكتاب المعتبر وانجباره لو كان بدعوى الشهرة المستفيضة

سهل مع ان سهلا كثير الرواية عنهم وقالوا اعرفوا منازل الرجال على قدر روايتهم عنا فالمسئلة واضحة بحمد الله **فروع** **أ** الكفارة هنا كما

في المستمر تمدًا او مجازا وحكايت المراد بالتهاون عدم العزم على الفعل سواء عزم على العدم ام لا كما هو المفهوم عرفا والمدلول عليه في رواية الوشاء

ومقتضى الاصل الاقتصار في تخصيص مطلقات الكفارة بالمتيقن الذي هو العزم على العدم **ج** قال في الذخيرة بعد بيان المستفاد من الاخبار ان وقت

من ع

القضاء ما بين الرمضانين وعلى هذا فلا يمكن من القضاء واخل به ثم عرض له سفر لا يمكن معه القضاء في ذلك الوقت المعين فان كان سفره مباحا

او مستحبا فلا اشكال في وجوب تقديم القضاء عليه وعدم مشروعية السفر وان كان واجبا كالحج الواجب نحوه ففيه اشكال ينشأ من تعارض الواجبين

ولا سيما حجة الاسلام وترجيح احدهما على الآخر يحتاج الى دليل وان كان مقتضى قواعد الاصحاب تقديم ما سبق سبب وجوبه كما صرحوا به في جملة من

المواضع انتهى **اقول** ما ذكره من التوقيت يظهر من المع ايضا حيث استدل على نفي القضاء مع استمرار العذر باستيعابه وقتي الاداء والقضاء و

منعه بعض الاجلة قال بعد ذكره وفيه منع كون ما بين الرمضانين وقتا وان وجبت المبادرة انتهى **اقول** ما ذكره من منع التوقيت في محله اذ لا

دليل عليه اصلا ووجوب الكفارة بترك القضاء في هذا الوقت لا يدل على انه وقته كما ياتي واما ما ذكره من وجوب المبادرة فظاهره في موضع

آخر شهرته ايضا بل اجماعيته حيث صرح بكون عدم وجوب تعجيل القضاء في البين متروكا ولكن اثباته في غاية الاشكال اذ لا موجب له سوى الكفارة

وايجابها الاثم لا يجوز ان يكون جبرا لما فاته من الصوم في ايام رمضان التي هي من الشرف بمكان وعدم جبره بالتعجيل ولما قوله في رواية ابي

بصير السابقة فانما عليه ان يقضي الصيام انما كان يفيد لو قلنا ان المعنى عليه ان يقضيه بين الرمضانين كما قيل وهو غير معلوم فيبقى اصالة عدم

الوجوب فارغا من الدافع بل بمرسلة سعيد المتقدمة ظاهرة في نفيه فهو الاظهر الا ان يثبت الاجماع عليه **الخامسة** لو مات شخص وعليه قضاء

صيام يجب على وليه قضاؤه على الاصح وفاقا للصدوقين والشيخين والسيد والاسكافي والقاضي والحلي وابن حمزة بل هو المشهور كما صرح به جماعة بل

على المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكف بل بلا خلاف ظاهر الا في العماني كما قيل بل بالاجماع كما عن ف والسر والمن وكره لمرسلة ابن بكير وفيها فان

مرض فلم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضي عنه لانه قد صح فلم يقض ووجب عليه والرضوي واذا مات الرجل

وعليه من صوم شهر رمضان فعلى وليه ان يقضي عنه وكذا اذا فاته في السفر وضعفهما لو كان بما ذكر منجبر ويدل عليه ايضا صحيحة البختري ومرسلة حماد الاولى في

الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال والثانية عن الرجل يموت

وعليه من شهر رمضان من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال وهما وغيرهما من بعض الاخبار التي وردت

في المقام وان كان غير صريح في الوجوب الا انها صريحة بقرينة الخبرين المتقدمين حيث صرحا بما يفيد الوجوب ويدل عليه اخبار اخر مطلقة بالنسبة

الى الولي ولكن يجب حملها عليه حملا للمطلق على المقيد خلافا للمحكي عن العماني فاوجب عليه الصدقة عنه مدعيا تواتر الاخبار وشذوذ القول الآخر

لرواية ابي مريم المروية في التهذيبين وان صح ثم مرض ثم مات وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم وان لم يكن له مال تصدق عنه وليه ويضعف باختلاف

النسخ فانها مروية في بعضها وفي الذي هو اتقن من الاولين بطريق موثق هكذا وان لم يكن له مال صام عنه وليه ومثل ذلك لا يعارض به الاخبار المتكثرة

المشهورة سلمنا ولكن اثبات رجحان الصدقة لا ينافي وجوب غيرها ايضا سلمنا التعارض والترجيح للاول بمخالفته لما عليه جمهور العامة كما صرح به جماعة

ومعاضدته بالشهرة القوية والاجماعات المحكية وللمحكي عن الانتصار فاوجب الصدقة ان خلف مالا والا فعلى وليه القضاء للموثقة المذكورة على رواية

الآخرين وهو وان كان حسنا من جهة خصوصية الموثقة عاما لولا اختلاف النسخ مع انها لا ينافي ما مر الامع الدلالة على نفي الصوم مع وجود المال ولا دلالة

لها على ذلك الا ان يكون التفصيل قاطعا للشركة وهو يتحقق بانتفاء الصدقة في صورة فقدان المال وان وجب الصوم في الصورتين وقد يرد ايضا بعدم

حجية الرواية لشذوذ هذا القول كما صرح به الحلي قال ولم يذهب الى ما قاله السيد غيره وفيه انه معارض بما قاله في المع رادا عليه قال وليس ما قاله

صوابا مع وجود الرواية الصحيحة وفتوى الفضلاء من الاصحاب ودعوى علم الهدى اجماع الامامية على ما ذكره فلا اقل من ان يكون قوي الظاهر بينهم و

للمحكي عن الاقتصاد والجمل فخيره بين الصدقة والقضاء للجمع بين رواية ابي مريم وما مر ولصحيحة ابن بزيع رجل مات وعليه صوم يصام عنه او يتصدق قال

يتصدق عنه فانه افضل ويضعف الاول بان الجمع فرع التعارض ثم التكافؤ وقد عرفت انتفاءهما والثاني بعد الاغماض عن شذوذه بل مخالفته الاجماع

لعدم القول بافضلية التصدق انه اعم مطلقا مما مر من جهة الصوم فيخصص بغير صوم شهر رمضان او الواجب فيحمل على صيام السنة كما صرح به في صيام ثلثة

ايام من كل شهر **فروع** **أ** هل الصوم الواجب على ولي الميت هو صوم شهر رمضان ام يعم كل واجب صرح المفيد والشيخ في ط بالثاني ونقله في المن عن

الشيخ ونسبه الى ظاهر النصوص مشعرا بالميل اليه وفي كره اقتصر على النسبة مؤذنا بالتوقف وظ العماني وابني بابويه الاول حيث خصوه بالذكر والاجود

التخصيص للاصل واختصاص صحيح اخبار المسئلة نحو صحيحة البختري المتقدمة ورواية الوشاء الآتية بصوم رمضان والقول بان العبرة بعموم اللفظ لا

بخصوص السبب كما في يتوهم غريب لا اقوال اذ لا عموم في لفظ الجواب في شيء منها واما الصحيح وان كانت مطلقة الا انه لا دلالة لهما على الوجوب فارادة

مطلق الرجحان عنها ممكنة ولا قرينة موجبة لحملها على الوجوب ولما الرواية مع اجمالها السدم تعين من يجب عليه فلعل الميت يعني تعلق بذمته

في بيان انه لو فات شخص وعليه قضاء صيام يجب على وليه قضاؤه

في بيان انه هل الصوم الواجب على الولي هو صوم شهر رمضان ام يعم

الامران ينفي وجوب القضاء كلية والايجاب الجزئي غير المقصود وحجة التعميم الصحيحة والعلة المنصوصة في رواية ابي بصير المتقدمة بقوله ع لا يقضى عنها
فان الله لم يجعله عليها وفي مرسلة ابن بكير السابقة في صدد المسئلة وجواب الاول قد ظهر ويرد الثاني بان مقتضى التعليل ان عدم الجعل علة عدم
القضاء لان مطلق الجعل علة القضاء والثالث بان العلة هو عدم القضاء ووجوبه عليه دون الوجوب خاصة وتحقق تمام العلة في جميع الموارد وغيره معلوم
لان في العلة تركيب الاداء والقضاء فيمكن ان يكون ذلك دخيلا في الوجوب **ب** هل الواجب عليه الصوم المتروك لعذر او يعمه والمتروك عمدا
عصيانا ايضا حكي عن المحقق في مسائله البغدادية وعن السيد عميد الدين الاول ونفي عنه الباس في كري ومال اليه في ك وغيره وظاهر فتوى الاكثر
الثاني وهو الاقوى لاطلاق جملة من الاخبار ومنها الرضوي المتقدم ومرسلة ابن ... اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله وهو
مقتضى عموم العلة الثانية المتقدمة دليل الاول حمل الروايات على الغالب من الترك وفيه منع الغلبة بحيث يوجب الانصراف وايده في يق باختصاص
بعض الاخبار ببعض الاسباب فيجب حمل المطلق عليه لان مقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيد وفساده ظاهر لان مثل المورد ليس محل جريان القاعدة
ج الولي هنا هو اولى الناس بالميراث من الذكور وفاقا للمدارك حاكيا له عن الاسكافي والصدوقين وجماعة لصحيحة البختري ومرسلة حماد المتقدمتين
ولانه كون الولاية على ترتيب الطبقات في الارث فمع الاب والابن لا ولي غيرهما ومع فقدهما ينتقل الولاية الى الطبقة الثانية وهكذا الا الى النساء
فلا ينتقل اليهن ابدا وفي المسئلة اقوال اخر ذهب الى كل جماعة فمنهم من ادخل النساء ايضا ولا وجه له بعد ما عرفت سوى الرضوي واذا كان الميت وليان
فعلى اكبرهما من الرجال ان يقضي عنه وان لم يكن له ولي من الرجال قضى عنه وليه من النساء وهو لضعفه وعدم الجابر له لا يصلح للاثبات حكم سيما مع
المعارضة مع ما مر وعدم اطلاقه فان اثبات القضاء على الولي لا يلازم تقييدها بما مر مضافا الى عدم معلومية حجية مثله بعد احتمال وروده لاثبات القضاء
في الجملة على الولي من غير نظر الى الشخصية وربما يستانس له بملاحظة سياق بعض الاخبار من حيث اطلاق الحكم في صدره بالقضاء ثم التفصيل في الذيل بعد
السؤال بمن عدا النساء ومنهم من خص بالاولاد لكونهم اولى الناس بالارث وبميراثه ولذا يحجبون من عداهم فهم المراد من اولى الناس بالميراث حتى من الاب
ايضا لكونه اوفر حظا واكثر نصيبا فيكون اولى كالاصل وعدم قايل به بعد نفي الوجوب عن النساء كما يظهر من تتبع الفتاوى ويشير اليه بعض العبارات او اجمال
اطلاق الولي فينبغي الاقتصار على المجمع عليه ويرد على الاول ان الاولاد اولى الناس بالميراث مطلقا ولكنه ليس كذلك بل هو اولى مع وجود من هو امامه فقد
فالاولى غيره وعلى الثاني ان المراد بالاولى بالميراث المتقدم في الارث لا الاكثر فيه فانه ليس اولى بالارث وعلى الثالث ان الاصل مندفع بما مر وعلى الرابع
ان دعوى الاجماع المركب في مثل تلك المسئلة من المجازفات جدا كيف والاقوال متشتتة والعبارات مختلفة والحكايات متفاوتة وعلى الخامس ان اطلاق الولي
وان كان مجملا الا ان تفسيره باولى الناس بالميراث ينفي الاجمال والله اعلم بحقيقته **د** لو كان الوارث من الذكور متعددا يجب على اكبرهم سنا للرضوي
المتقدم المنجبر بالشهرة المحكية والمحققة المؤيدة بمكاتبة الصفار رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان
يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع ع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان شاء الله مضافا الى ما قيل في اكبر الابناء من
اولويته بالارث لاختصاصه بالحبوة وفيه نظر من وجهين والمعارضة بمرسلة ابن ... الامرة بقضاء من شاء من اهله وموثقة ابي بصير القايلة بانه يقضي عنه
افضل اهل بيته مردودة بانهما بالعموم والخصوص المطلقين فيقدم الرضوي الاخص في تعلق الوجوب بالاكبر مع وجدتموه امامع اجتماع المتساويين في السن
لا التبادر المتحد من الرضوي مع صراحة المكاتبة سيما مع ندرة المتعدد جدا ولو حمل على التساوي العرفي في السن فيرجع الى الوجوب الكفائي فيجب
الكل او كل بعض على المتعدد كفاية كما هو مقتضى العمل بقوله يقضي عنه اولى الناس بميراثه **و** يجوز لغير الولي قضاء الصوم عن الميت تبرعا وغيره ما يدل
عليه في بحث الصلوة ولا ينافيه وجوبه على الولي كما لا ينافي جواز التبرع باداء دين زيد عن وجوب ادائه عليه **ز** الحق عدم السقوط عن الولي بتبرع
الغير ولا باستيجاره او وصية الميت بالاستيجار للاصل فان قيل بفعل الغير برئت ذمة الميت ولا صوم عليه فلا معنى لقضاء الولي عنه قلت ما ارى
مانعا من قضاء متعدد عن واحد ولا ضير في ان يشتغل ذمة احد بشيء ويجوز للغير ادائه عنه ولو بالتعاقب فان امثال هذه الامور ليست مما
يقاس على المحسوسات وقد مر بيان ذلك مستوفى في كتاب الصلوة **ح** الواجب قضاؤه على الولي ما تمكن الميت في حيوته عن القضاء والا فلا قضاء على
الولي وبيان ذلك قد مر **ط** الاختلاف على ما قيل في جواز القضاء عن المرأة ومشروعيته والاطلاق كثير من الاخبار وخصوص بعضه يدل عليه وهل هو واجب
على وليه كالرجل ام لا فيه قولان ذهب الى كل جماعة والحق هو الثاني لان ما يشمل المرأة من اخبار القضاء خصوصا او عموما لا ذكر فيه للولي ولا دلالة
فيه على الوجوب وما يشتمل عليهما مخصوص بالرجل فيبقى الاصل الذي هو المعول بلا معارض واستدل الاولون باشتراكها مع الرجل في الاحكام غالبا وبدلالة
الاخبار على القضاء عنها وضعف الاول ظاهر والثاني تم ان اريد الوجوب وغير مفيد ان اريد غيره **ى** يقضى عن العبد اولى الناس به وجوبا وهو مولاه مع
الولي واولى الناس به بل بميراثه لو كان له ميراث **يا** حكم جماعة بانه مع فقد ان الولي او عدم وجوده او عدم وجوب القضاء عليه كالاناث يجب التصدق عن كل
يوم بمد لجماعة او مدين لبعضهم من اصل التركة وانكره بعضهم وهو الاقوى للاصل وفقد المستند للقول الاول سوى ما قيل من رواية ابي مريم وهي
غير دالة لان مدلولها وجود الولي فهي غير مورد المسئلة **يب** لو كان الولي حين الموت لا نقول انه زمان تكليف الولي بل هو زمان بلوغه
فان قيل ما يوجب تكليفه مع عدم كونه مكلفا سابقا قلنا ما اوجب تكليف ساير الاولياء المكلفين حين الموت فان غاية ما يرتكب في الاخبار ان
يقيد الولي فيها بالبالغ ويكون المعنى على وليه البالغ حين الموت لما تم الدليل ولكنه ليس كذلك **الثالثة** من فاته شهر رمضان مخير في الافطار

في بيان ان المراد من ولي الميت من هو

الحائض

في بيان ان المرأة هل يقضى عنها

[illegible]

الى الزوال ولا يجوز له الافطار بعده وعليه الكفارة لو افطر اما الاول فهو الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة ممن تاخر بل عن الفاضل في المدنيات
الاولى الاجماع عليه ويدل عليه بعد الاصل المستفيضة من الاخبار كرواية العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان
اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد زوال الشمس فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد
فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع ومرسلة به ان افطر قبل الزوال فلا شيء عليه وان افطر بعد الزوال فعليه الكفارة
مثل ما على من افطر يوما من شهر رمضان وصحيحة جميل في الذي يقضي في شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار
وموثقة ابي بصير المرءة يقضي شهر رمضان فيكرهها زوجها على الافطار فقال لا ينبغي ان يكرهها بعد الزوال وعن رواية سماعة في قوله عم الصايم بالخيار الى
زوال الشمس قال ان ذلك الفريضة واما النافلة فله ان يفطر اي ساعة شاء الى غروب الشمس وصحيحة ابن سنان صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين ما
بزوال الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان تغيب الشمس خلافا فيه للمحكي عن ظاهر العماني والحلبي وابن زهرة فحرموه وعن الاخير الاجماع عليه للنهي عن ابطال
العمل واطلاق موثقة زرارة بل عمومها عن رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك
اليوم عند الله من ايام رمضان وقريبة منها مرسلة حفص وخصوص صحيحة العجلي عن رجل يقضي رمضان له ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال
اذا كان ذلك من الليل وكان ذلك من قضاء شهر رمضان فلا يفطر ويتم صومه ويضعف الاول بمنع النهي كما بيناه في عوايد الايام سلمنا ولكنه عام يلزم
تخصيصه بما مر وهو الجواب عن الثاني والثالث وعن الرابع بقصور دلالته على الحرمة واما الثاني فعلى الاصح الاشهر ايض بل عن الانتصار والغنية
الاجماع عليه لصريح صحيحة ابن سنان المتقدمة ومفهوم الغاية في اكثر الاخبار السابقة خلافا للمحكي عن ظاهر التهذيبين فلم يحرماه وان اوجبا الكفارة
لعدم ثبوت الحرمة من الاخبار وضعفه ظ بما مر واما الثالث فعلى الاقوى ايض وعليه دعوى الاجماع في الكتب الثلثة المتقدمة ويدل عليه عموم مرسلة حفص
موثقة زرارة وخصوص رواية العجلي ومرسلة بريد المتقدمة جميعا خلافا فيه للمحكي عن العماني فلا كفارة واليه يميل شيخنا الشهيد الثاني في لك حيث استجود
حمل اخبار الكفارة على الاستحباب لموثقة عمار عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان الى ان قال فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد
اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه ويجاب عنه بالمعارضة مع ما سبق ومرجوحيتها لموافقة غير قتادة من العامة كما في المن و
غيره **فروع أ** الكفارة هنا اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد ولو عجز صام ثلثة ايام على الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة واليه ذهب الشيخان
والسيد والاسكافي والفاضلان لرواية عجلي المتقدمة وصحيحة هشام وفيها وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام
ثلثة ايام كفارة لذلك والرضوي وقد روي ان على من افطر بعد الزوال اطعام عشرة مساكين لكل مسكين مد من طعام فان لم يقدر عليه صام يوما وصام ثلثة
ايام كفارة ولا يضر اختصاصها بما بعد صلوة العصر لان المراد بعد الزوال او لاتحاد حكم ما بينه وبين الزوال بالاجماع كما لا يضر تجويز الافطار فيها بما قبل
صلوة العصر لان المراد منه قبل الزوال او لكونه اعم منه فيخصص بما مر وعن الصدوق في الرسالة والمقنع ان عليه كفارة الافطار في رمضان وحكاه في
موضع من لف عن القاضي وهو مختار ابن حمزة مع الاستحباب واحتمله التهذيبين ايض مع ذلك للمرسلتين والموثقة السابقة والرضوي فان افطرت بعد الزوال
فعليك كفارة مثل من افطر يوما من شهر رمضان وعن الحلبيين التخيير بين الخصالين مدعيا احدهما الاجماع عليه وهو مذهب ابن حمزة في صورة عدم
الاستخفاف وعن الديلمي والكراجكي انها كفارة يمين ونقله في موضع اخر من لف عن القاضي وهو احد قولي الحلي ويمكن ارادتهم المشهور كما ان المفيد قال في باب
الكفارات كان عليه كفارة يمين اطعام عشرة مساكين فان لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات في كفارة لف المشهور عند علمائنا ان كفارة من افطر يوما
يقضيه من شهر رمضان بعد الزوال مختار كفارة يمين ذهب اليه الشيخان وسلار وابو الصلاح وابن ادريس واستدل له بادلة المش وعن كفارات النهاية
كان عليه كفارة يمين فان لم يجد صام ثلثة ايام **اقول** ولم اعثر على غير الاولين على دليل واما الاولان فيدل على كل منها ما ذكر له ولم ار ترجيحا لاحدهما
والشذوذ الذي ادعاه الشيخ للثاني عندي غير معلوم وحمله على الاستحباب حمل بلا دليل وعلى التشبيه في وجوب الكفارة دون قدرها في الرضوي غريب و
في الوجوب في المرسلة الاولى ممكن ولكن شيء منها لا يجري في الباقيين ونسبة الاصل الى القولين على السواء وان تمسك به في لف للمشهور ولذا يصير المسألة
محل اشكال ولاجله توقف فيها في يه وهو في موقعه جدا **ب** الايام الثلثة على القول بها متتابعات عند الشيخ والفاضلين وابني حمزة وادريس
وغيرهم قاطعين به فان ثبت عليه اجماع والا فالاصل ينفيه وحسنة ابن سنان ورواية الجعفري يشعران بعدمه بل يدلان حيث حصر السابع في صيام
ليس في ذلك منها **ج** صرح في ر وضه بوجوب الامساك بقية اليوم لو افطر بعد الزوال لقوله في صحيحة هشام المتقدمة صام ذلك اليوم وفي خبر زرارة
لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان وللاستصحاب وجوب الامساك ويرد الاول بعدم الاغماض عن عدم دلالته على الوجوب ان لفظه صوم يبدل ذلك
اليوم كما يومي اليه صدر الخبر ولان هذا الامساك ليس صوما حقيقة والثاني بعدم دلالته على المساواة في جميع الاحكام والثالث معارضته مع استصحاب
عدم الوجوب الاولى كما بيناه في موضعه مضافا الى ان الواجب اولا هو الصوم وحقيقة هذا الامساك مباينة لحقيقة الصوم شرعا فلا يتحقق للاستصحاب
معنى والمذهب ابن فهد الى عدم الوجوب وتبعه بعض اجلة المتاخرين وهو الاظهر **د** قالوا اختيار الافطار قبل الزوال انما هو مع سعة وقت القضاء
واما لو تضيق بدخول شهر رمضان المقبل او علم لو فات او ظنه فلا اختيار وهو حسن مع القول بحرمة التاخير الى المقبل **ه** الظ اختصاص الحكم بقضاء
الواجب فلو قضى احد احتياطا ما لا يحرم عليه الافطار بعد الزوال لعدم كونه قضاء حقيقة وانما هو صوم مندوب لعدم انصراف اطلاق القضاء

اليه

ان يفطر ما بينك وبين الليل متى ما شئت وصوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر وروايتهم عن الذي يقضي شهر رمضان بالخيار في الافطار ع ع ع

[illegible] بقية النهار لو افطر بعد الزوال

اليه و هل يختص الحكم بالقاضي لنفسه او يعم القاضي لغيره ولاية او تبرعا او اجارة ايض مقتضى اطلاق كثير من الاخبار الثاني وتبادر الاول عنها
ثم ولو سلم ففي الجميع ليس كذلك وشيوع المقتضى للانصراف اليه غير متحقق **السابعة** لا يجب الموالاة في القضاء من حيث هي بالاجماع كما

في بيان انه لا يجب الموالاة في القضاء

في الناصريات وف ولف ويدل عليه الاصل وكثير من الاخبار كرواية الجعفري عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ايقضيها متفرقة
قال لا باس بتفريق قضاء شهر رمضان الحديث وموثقة سماعة عمن يقضي شهر رمضان منقطعا قال اذا حفظ ايامه فلا باس ورواية البصري عن
قضاء شهر رمضان في ذي الحجة وقطعه قال اقضه في ذي الحجة واقطعه ان شئت وغير ذلك من الاخبار الاتية وقيد الحيثية لوجود القول
بوجوبها من حيث كونها ملزومة للفورية والاظهر الاشهر استحبابها للشهرة وكونها مسارعة الى الخير والاخبار المعتبرة كصحيحة الحلبي اذا كان
على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي شهر شاء اياما متتابعة فان لم يستطع فليقضه كيف شاء وليحص الايام فان فرق فحسن
وصحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن ورواية غياث في قضاء شهر
رمضان ان قضاه متفرقا جاز وان قضاه متتابعا كان افضل وحكي في السرائر عن بعض الاصحاب استحباب التفريق واليه يميل كلام المفيد ولكن
بهذا الوجه اذا كان عليه يومان فصل بينهما بيوم وكذلك اذا كان عليه خمسة ايام وما زاد فان كان عليه عشرة ايام او اكثر من ذلك تابع بين
ثمانية الايام ان شاء ثم فرق الباقي وفي الوسيلة فان صام ثمانية ايام او ستة متواليات وفرق الاخر كان افضل ويدل على التفريق في الجملة موثقة
عمار عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها فقال ان كان عليه يومان فليفطر بينهما يوما وان كان عليه خمسة فليفطر بينها
يومين وان كان عليه شهر فليفطر بينها اياما وليس له ان يصوم اكثر من ثمانية ايام يعني متوالية وان كان عليه ثمانية ايام او عشرة افطر بينها يوما
والمروي في قرب الاسناد عمن كان عليه يومان من شهر رمضان كيف يقضيهما قال يفصل بينهما بيوم فان كان اكثر من ذلك فليقضها متوالية ولا
يخفى ان هاتين الروايتين لا يصلحان لمعارضة ما مر لاكثريته واصحيته وموافقته للشهرتين ولظاهر الكتاب فاضطراب الاولى متنها واختلاف
الشيخ فيها فان في بعضها ستة ايام بدل ثمانية **الثامنة** المعروف من مذهب الاصحاب عدم فورية قضاء رمضان ويدل عليه جميع الاخبار المتقدمة
وصحيحة البختري كن نساء النبي ص اذا كان عليهن صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله ص فاذا كان شعبان صمن وصام الى غير ذلك

ان كان لا يقدر على سرده فرقه والمروي في الحسنا والغياث من شهر رمضان ع

في بيان انه لا فورية في قضاء رمضان

التاسعة صرح جملة من الاصحاب بانه لا يجب الترتيب في قضاء الصوم بان ينوي الاول فالاول وهو كذلك للاصل قيل نعم يستحب ذلك ولا ارى
له وجها الا ان يثبت بفتوى الفقيه **العاشرة** لو نذر صوم يوما معينا فاتفق ذلك اليوم في رمضان صام عن رمضان ولم يجب عليه قضاء
اجماعا ولو اتفق احد العيدين او ايام التشريق بمنى لم يصح صومه اجماعا نصا وفتوى وهل يجب عليه القضاء ام لا الحق الثاني مع استحبابه وفاقا لموضع
من ط والقاضي والحلبي والحلي ويع ولف وفخر المحققين والكف بل هو المشهور كما في الكفاية لعدم الوجوب فللاصل السالم عن المعارض المؤيد بعدم
انعقاد النذر لو نوى شمول هذه الايام ايض وعدم وجوب الاداء لو نوى خروجها فكيف بالقضاء واما الاستحباب فلقوله ع في رواية الصيقل وصحيحة ابن
مهزيار بعد السؤال عن ذلك ويصوم يوما بدل يوم خلافا للنهاية وموضع من ط وابن حمزة فاوجبوه ولظاهر س ولك فترددا فيه للرواية والصحيحة وهما بمعزل
عن افادة الوجوب لمكان الجملة الخبرية وكذا الحكم في عدم صحة الصوم ووجوب الافطار لو اتفق في ذلك اليوم سفر او مرض او حيض واما القضاء فصرح
في لك بوجوبه قطعا وظ لف ايض انه لا نزاع في وجوب القضاء وفي ح فع لصاحب ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب وفي الكف وقد قطع الاصحاب بانه يجب
القضاء واحتجوا لذلك بصحيحة ابن مهزيار المتقدمة ورواية ابن جندب وفيها بعد السؤال عن رجل جعل على نفسه صوم يوم يخصه بنية الزيارة الى ان
اجاب فاذا رجع قضى ذلك والروايتان قاصرتان عن افادة الوجوب مع ان الثانية ليست صريحة في اليوم المعين فلعله كان غير معين والمراد بالقضاء
الفعل كما هو مقتضى الحقيقة اللغوية ومعارضة مع رواية مسعدة في رجل يجعل على نفسه اياما معدودة مسماة في كل شهر ثم يسافر فيمر به الشهور انه
لا يصوم في السفر ولا يقضيها اذا شهد ولاجل ذلك يظهر من الكف التردد بل هو الظ من ح فع لصاحب ك ايض وهو في محله جدا بل الاظهر عدم الوجوب
الا ان يثبت الاجماع والاحتياط عدم ترك القضاء هنا **المطلب الثاني** في الصوم المندوب وهو ايض اقسام كثيرة فمنها ما لا يختص بسبب

في بيان اقسام صوم المندوب

مخصوص ولا بوقت معين كصيام ايام السنة عدا ما استثنى وان استحبابه مما لا خلاف فيه كما صرح به غير واحد وصوم كل يوم شاء عدا المستثنيات ففي
مرسلة من صام لله يوما في شدة الحر فاصابه ظمأ وكل الله به الف ملك يمسحون وجهه ويبشرونه حتى اذا افطر قال الله تعالى ما اطيب ريحك وروحك
ملائكتي اشهدوا اني قد غفرت له وفي رواية الكناني نوم الصائم عبادة وصمته تسبيح وعمله متقبل ودعاؤه مستجاب وفي الحديث القدسي الصوم لي
وانا اجازي به وفي رواية عمر بن جميع الصوم جنة من النار الى غير ذلك ولو لم يكن في الصوم الا الارتقاء عن حضيض حظوظ النفس البهيمية الى
ذروة التشبه بالملائكة الروحانية لكفى به فضلا ومنقبة وشرفا ومنها ما يختص بسبب مخصوص وافراده غير محصورة مذكورة في كتب الادعية و
الاداب ومنها ما يختص بوقت معين وذلك في مواضع منها وهو اوكدها صوم ثلثة ايام من كل شهر اول خميس منه واول اربعاء من العشر الثاني واخر
خميس من العشر الاخير فانه قد كثر الحث عليه في السنة المقدسة وفيها انه يعادل صوم الدهر ففي صحيحة حماد ان رسول الله ص قبض على صوم ثلثة ايام في الشهر
وقال يعدلن صوم الدهر ويذهبن بوحر الصدر قال حماد فقلت اي الايام هي قال اول خميس في الشهر واول اربعاء بعد العشر منه واخر خميس فيه الحديث و
في صحيحة معوية بن عمار كان في وصية النبي ص لعلي يا علي اوصيك في نفسك بخصال احفظها عني ثم قال اللهم اعنه الى ان قال والسادسة الاخذ بسنتي

فى صلوتى وصومى الى ان قال والصيام ثلثة ايام فى الشهر الخميس فى اوله والاربعاء فى وسطه والخميس فى اخره وفى موثقة زرارة انه جميع ما جرت به السنة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وما ذكر فى تعيين الايام الثلثة هو المشهور رواية وفتوى وعن الشيخ التخيير بين ربعائين وعن الاسكافى شهر الاول و شهر الثانى وعن العمانى تخصيص الاربعاء بالاخير من العشر الاوسط والحلبى فاطلق فخميس العشر الاول واربعاء الثانى وخميس الثالث والعمل على المشهور تبعا لسنة رسول الله صلى الله عليه واله والائمة من بعده كما نطقت به الروايات **فروع ا** من ترك هذا الصوم يستحب له قضاؤه كما صرح به غير واحد ودلت عليه الاخبار ففى رواية عبد الله بن سنان لا يقضى شئ من صوم التطوع الا الثلثة الايام التى كان يصومها من كل شهر وغير ذلك ولا فرق فى ثبوت القضاء فيما ترك للسفر او المرض وسقوطه روايتان مقتضى تعارضهما الرجوع الى عموم ما فاته فيستحب القضاء وعليه الفتوى **ب** صرح جملة من الاصحاب بجواز تاخير هذا الصوم من الصيف الى الشتاء اما مطلقا او مع المشقة ودلت عليه النصوص المستفيضة المقيدة بالمشقة والمطلقة والظ ان المراد تاخيره بقضاء ما فات من الصيف فى الشتاء فانه الظ من التاخير لا ترك الصيف والاقتصار على الشتاء **ج** ان عجز عن هذا الصوم او اشتد عليه تصدق عن كل يوم بمد من طعام او بدرهم للنصوص المستفيضة ومنها صوم ايام البيض من كل شهر بالاجماع كما عن الغنية والمنتهى وكره له وللاخبار العديدة وتلك الايام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر كما فى رواية الصدوق وهو المشهور وعن العمانى انها الثلثة المتقدمة ولا وجه له ومنها صوم يوم الغدير وهو عيد الله الاكبر وهو الثامن عشر من ذى الحجة ومنها صوم يوم مولد النبى صلى الله عليه واله وهو السابع عشر من ربيع الاول على الاشهر رواية وفتوى خلافا للكلينى فجعله الثانى عشر وحكى الميل اليه عن الشهيد الثانى فى فوائد القواعد ومنها صوم يوم مبعثه وهو اليوم السابع والعشرون من شهر رجب ومنها صوم يوم دحو الارض وهو اليوم الخامس والعشرون من ذى القعدة وفيه دحيت الارض اى بسطت من تحت الكعبة ومنها يوم الخامس عشر من رجب ومنها صوم اول ذى الحجة ومنها صوم يوم التروية ومنها صوم يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذى الحجة وفى الك قيل انه الخامس والعشرون وقائله غير معروف كل ذلك لفتوى الاصحاب وروايات الاطياب ومنها صوم يوم عرفة فقال الجماعة باستحبابه بخصوصه للمستفيضة كموثقة محمد عن صوم يوم عرفة قال من قوى عليه فحسن ان لم يمنعك من الدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة فصمه وان خشيت ان تضعف عن ذلك فلا تصمه ورواية الجعفرى سمعت ابا الحسن ع يقول كان ابى يصوم يوم عرفة فى اليوم الحار فى الموقف ورواية البصرى صوم يوم عرفة يعدل السنة وقال لم يصمه الحسن وصامه الحسين عليهما السلام ومرسلة به صوم يوم التروية كفارة سنة ويوم عرفة كفارة سنتين ورواية يعقوب بن شعيب عن صوم يوم عرفة قال ان شئت صمت وان شئت لم تصم وذكر ان رجلا اتى الحسن والحسين ع فوجد احدهما صائما والاخر مفطرا فسالهما فقالا ان صمت فحسن وان لم تصم فجايز والمروى فى ثواب الاعمال ان صوم تاسع ذى الحجة كفارة تسعين سنة وبازاء تلك الاخبار اخبار اخر مانعة او دالة على عدم الرجحان كصحيحة محمد عن صوم يوم عرفة فقال ما اصومه اليوم وهو يوم دعاء ومسئلة وموثقة محمد بن قيس ان رسول الله صلى الله عليه واله لم يصم يوم عرفة منذ نزل صيام شهر رمضان ورواية سدير عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك انهم يزعمون انه يعدل صوم سنة قال كان ابى ع لا يصومه قلت ولم ذلك قال ان يوم عرفة يوم دعاء ومسئلة واتخوف ان يضعفنى من الدعاء واكره ان اصومه اتخوف ان يكون يوم عرفة يوم اضحى فليس بيوم صوم ورواية زرارة لا تصم يوم عاشوراء ولا يوم عرفة بمكة ولا فى المدينة ولا فى وطنك ولا فى بعض الامصار ولاجل تلك الاخبار ذهب غير واحد من متاخرى المتاخرين الى عدم استحبابه بخصوصه ومساواته لساير الايام وهو كذلك اذ ليس فى الاخبار المرغبة ما يدل على خصوصية له اصلا زائدة عن استحباب اصل الصوم سوى ما دل على انه يعدل صوم سنة وانه كفارة ستين او تسعين وهو معارض بالنهى فى رواية زرارة وترك رسول الله صلى الله عليه واله له وكذا الامام كما فى صحيحة محمد ورواية سدير وقوله ليس بيوم صوم والتخيير فى رواية يعقوب بن شعيب وظهور رواية سدير فى انه ليس يعدل سنة ان ذلك قول العامة وبذلك تترجح الروايات الدالة على عدم الاستحباب فيرجع الى ما كان من الاستحباب الاصلى الثابت فى ساير الايام وبه يجمع بين الطائفتين من الاخبار فالمرغبة تحمل على الاستحباب الاصلى لاصل الصوم ومقابلتها على نفى الخصوصية ورجحان الترك لو اوجب ترجيحها كما صرح به فى رواية سالم دخل رجل يوم عرفة الى الحسن ع وهو يتغدى والحسين صائم ثم جاء بعد ما قبض الحسن ع فدخل على الحسين يوم عرفة وهو يتغدى وعلى بن الحسين صائم فقال له الرجل انى دخلت على الحسن ع وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت عليك وانت مفطر وعلى بن الحسين صائم فقال ان الحسن ع كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه سنة ويتاسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومى سنة فيتاسى الناس بى فان هذه الرواية صريحة فى نفى الخصوصية واصدق شاهد على الجمع المذكور ومنه يظهر ان الحق عدم ثبوت خصوصية لصوم يوم عرفة بل هو كساير الايام ويستحب ومع نحو استحبابها الامع خوف الضعف عن الدعاء او التباس اول الشهر فينزل عن ساير الايام ايضا ويكره صومه للتصريح بذلك فى بعض الروايات المتقدمة ومنها صوم يوم عاشوراء فانه قال باستحبابه جمع من الاصحاب على وجه الحزن والمصيبة بل قيل لا خلاف فيه اجده وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه اما اصل الاستحباب فللمستفيضة من الاخبار كرواية ابى همام صام رسول الله صلى الله عليه واله يوم عاشوراء ورواية مسعدة صوموا العاشوراء التاسع والعاشر فانه يكفر ذنوب سنة ورواية القداح صيام يوم عاشوراء كفارة سنة و رواية النوا لزمت السفينة يوم عاشوراء على الجودى فامر نوح من معه من الجن والانس ان يصوموا ذلك اليوم وقال ابو جعفر ع اتدرون ما هذا اليوم هذا يوم الذى تاب الله فيه على ادم وحوا عليهما السلم الحديث واما التقييد بكونه حزنا فللجمع بين ما مر وبين الاخبار النافية له جدا كرواية زرارة السابقة وروايتى نجبة عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان والمتروك بدعة قال فسالنا ابا عبد الله ع من بعد ابيه عن ذلك فاجابنى

بمثل

بمثل جواب ابيه ثم قال اما انه صوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة الا سنة آل زياد لعنهم الله بقتل الحسين بن علي ع ورواية جعفر بن عيسى عن صوم
يوم عاشورا وما تقول الناس فيه فقال عن صوم ابن مرجانة لعنه الله تسالني ذلك يوم صامه الادعياء من آل زياد لقتل الحسين ع وهو يوم يتشأم
به آل محمد ص ويتشأم به اهل الاسلام واليوم الذي يتشأم به اهل الاسلام لا يصام ولا يتبرك به ويوم الاثنين يوم نحس الى ان قال فمن صامهما او تبرك
بهما لقي الله تعالى ممسوخ القلب وكان محشره مع الذين سنوا صومهما وتبركوا بهما ورواية الزهري عن صوم يوم عاشورا فقال من صامه كان حظه
من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة وآل زياد قلت وما كان حظهم من ذلك اليوم فقال النار اعاذنا الله من النار ومن عمل يقرب من النار ورواية
عبد الملك عن صوم تاسوعا وعاشورا من شهر المحرم فقال تاسوعا يوم حصر فيه الحسين ع الى ان قال اما يوم عاشورا فيوم اصيب فيه الحسين ع
الى ان قال افصوم يكون في ذلك اليوم كلا ورب البيت ما هو يوم صوم وما هو الا يوم حزن ومصيبة الى ان قال فمن صامه او تبرك به حشره الله تعالى
مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوطا عليه الحديث وصحيحة زرارة ومحمد عن صوم يوم عاشورا فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما انزل الله شهر رمضان
ترك والمروي في المصباح سألته عنه فقال صمه من غير تبييت وافطره من غير تشميت ولا تجعله يوم صوم كملا وليكن افطارك بعد العصر بساعة
على شربة من ماء الحديث وفي مجالس الصدوق قلت فصوم عاشورا قال ذلك يوم قتل فيه الحسين ع فان كنت شامتا فصم ثم قال ان آل امية نذروا
نذرا ان قتل الحسين ع ان يتخذوا ذلك اليوم عيدا لهم فيصومون شكرا ويفرحون فصارت في آل ابي سفيان سنة الى اليوم فلذلك تصاموه الى ان قال
ان الصوم لا يكون للمصيبة ولا يكون الا شكرا للسلامة وان الحسين اصيب يوم عاشورا فان كنت فيمن اصيب به فلا تصم وان كنت ممن سره سلامة بني امية
فصم شكرا لله ولا يخفى انه لا دلالة في شيء من اخبار الطرفين على التقييد المذكور ولا شاهد على ذلك الجمع من وجه بل في الرواية الاخيرة ان الصوم لا يكون
للحزن والمصيبة فجعله وجها للجمع خروج عن الطريقة بل لا وجه له بل مقتضى الطريقة طرح الاخبار الاولى بالكلية لمرجوحيتها بموافقة اخبث طوايف العامة
موافقة قطعية والاخبار بها مصرحة ولذلك جعل في الوافي الاولى تركه وقال بعض مشايخنا فيه بالحرمة وهو في غاية الجودة بمعنى حرمته لاجل الخصوصية
وان لم يحرم من جهة مطلق الصوم ولا يضر ضعف اسناد بعض تلك الاخبار بعد وجودها في الكتب المعتبرة مع ان فيها الصحيحة ولا يرد ما قيل من انها مخالفة
للشهرة بل لم يقل به احد من الطائفة ومع ذلك مع اخبار استحباب مطلق الصوم معارضة لان جميع ذلك انما يرد لو قلنا بالتحريم بالمرة لا بقصد الخصوصية و
لاجل انه السنة واما معه فلا نسلم المخالفة للشهرة ولا يعارضها اخبار مطلق الصوم فالحق حرمة صومه من هذه الجهة فانه بدعة عند المجدد مر وكذا ولو صامه
من حيث رجحان مطلق الصوم لم يكن بدعة وان ثبت له المرجوحية الاضافية والاولى العمل برواية المصباح المتقدمة واما ما في رواية النوا من ذكر بعض
فضايل يوم عاشورا فيعارضه ما في رواية اخرى في مجالس الصدوق في تكذيب تلك الرواية ومنها صوم يوم الجمعة من كل شهر للمروي في العيون قال قال
رسول الله ص من صام يوم الجمعة صبرا واحتسابا اعطي ثواب صيام عشرة ايام غرها لا تشاكل ايام الدنيا وقد يستدل ببعض اخبار اخر كما دل على رؤية
صائما قائلا انه يوم خفض ودعة او على الترغيب على عمل الخير فيه معللا بتضاعف الحسنات فيه وغير ذلك وشيء منها لا يدل على المطلوب الذي هو صوم
يوم الجمعة من حيث انه صوم وان دل على حسنه من حيث العبادة او تضاعف الخيرات فالمستند ما ذكرناه مضافا الى فتوى الاصحاب واما مكاتبة الصيقل
رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقي فوافق ذلك اليوم عيد فطر او اضحى او يوم جمعة او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم ذلك اليوم
او قضاؤه او كيف يصنع يا سيدي فكتب ع قد وضع الله الصيام في هذه الايام كلها ويصوم يوما بدل يوم ان شاء الله تعالى فلا يعارض ما مر لاختلال
النسخ وعدم ذكر يوم الجمعة في البعض مع انه على فرض ذكره ايضا متروك غير معمول به اذ يجب الوفاء بنذر يوم الجمعة او يراد الى غير الجمعة من تلك الايام
ويظهر من بعض الروايات كراهة افراده بالصوم كالمروي في صحيفة الرضا ع لا تفردوا الجمعة بصوم ورواية اخرى في التهذيب ولا يضر كون الرواية
ضعيفة للتسامح في ادلة الكراهة **اقول** الكراهة هنا بمعنى اقلية الثواب ولم يثبت التسامح في ذلك المعنى وان الروايتين معارضتان مع الاطلاق
المتقدم المثبت للثواب ولو مع الافراد وهما ينفيانه ولا دليل على قبول الروايات الضعيفة في ذلك التقييد ومنها صوم شهر رجب وشهر شعبان
بعضا او كلا وهو مما لا اختلاف فيه بين الاصحاب كما صرح به غير واحد ايضا واستفاضت به الروايات بل تواترت وما ورد في شعبان على خلافه محمول على
اوماول ومنها صيام ستة ايام متوالية بعد الفطر بغير فصل ذكره جمع من الاصحاب لرواية عامية فيها ان صومها يعدل صوم الدهر ولم
يستحبها الشيخ في المصباح ونقل عن بعض الاصحاب كراهتها وهو الظاهر من بعض لخ وهو الاظهر لصحيحة البجلي عن اليومين اللذين بعد الفطر ايصامان
ام لا فقال اكره لك ان تصومهما ورواية زياد لا صيام بعد الاضحى ثلثة ايام ولا بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلثة مضين ولا شك ان هذه الروايات
يترجح على الرواية العامية والمسامحة في ادلة السنن انما يكون اذا لم يعارضها ما هو راجح عليها ومنها صوم يوم النيروز للمروي في مصباح المتهجد
ومنها صوم يوم الخميس للشهرة بين الاصحاب ومنها صوم اول يوم من المحرم للمستفيضة من الروايات ومنها صوم تسعة ايام من اول ذي الحجة للمروي
مرسلا في المصباح وانه يكتب له صوم الدهر ويعارضه ما مر في صوم يوم عرفة فلا بد اما من حمل ما دل على عدم استحباب صوم عرفة على ما اذا لم يكن
من تتمة التسع او بخصص يوم عرفة من بين التسع وهذا هو الاظهر وكذلك الكلام فيما ورد في استحباب صوم شهر المحرم كله بالنسبة الى صوم يوم عاشورا
وقد ذكر بعض الاصحاب جملة اخرى من الايام ايضا مما يستحب صومها ولم يتعرض لها لعدم وجود نص بخصوصه فيها ويلحق بهذا المقام مسايل **الاولى**
لا يجب الصوم النافلة بالشروع بل يجوز الافطار فيه الى الغروب بلا خلاف يوجد الا في صوم الاعتكاف على قول كما سيأتي بل بالاجماع كما في كلام

في بيان ان المراد من الكراهة اقلية الثواب

ثلثة ايام وموثقة حريز اذا افطرت رمضان فلا تصوم بعد الفطر

جماعة منهم كـ للاصل والاخبار كصحيحة جميل وفيها وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار وورواية اسحق بن عمار الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين ان يزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان تغيب الشمس وورواية سماعة فاما النافلة فله ان يفطر اي ساعة شاء الى غروب الشمس وورواية ابن سنان صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل متى شئت نعم يكره نقضه بعد الزوال عندنا كما عن ف لرواية مسعدة الصائم تطوعا بالخيار ما بينه وبين نصف النهار فاذا انتصف النهار فقد وجب الصوم وورواية معمر النوافل ليس لي ان افطر فيها بعد الظهر نعم وانما الكراهة مع ظهورها في الوجوب بقرينة ما سبق مع ان ابقائهما على ظاهرهما يوجب طرحهما بالشذوذ مضافا الى انه مع التعارض وقطع النظر عن ترجيح الاحاديث الجواز بالاصحية والاشهرية والاصرحية يرجع الى الاصل هذا مع ما في الاخيرة من خفاء الدلالة لجواز ان يكون نعم بمعنى لك ان تفطر وايض ليس لك ان تفطر ليس صريحا في الحرمة لاحتمال نفي الاباحة بالمعنى الخاص ويستثنى من الكراهة من يدعى الى طعام فلا يكره له قطعه مطلقا بل يكره المضي عليه كما سيأتي انشاء الله تعم **الثانية** لا يجوز لمن عليه قضاء رمضان ان يتطوع بشيء من الصيام بلا خلاف الا من السيد في المسائل الرسية لصحيحة الحلبي عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة ايتطوع قال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان وقريبة منها رواية الكناني وصحيحة زرارة وفيها اتريد ان يقايس لو كان عليك من شهر رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة وقال في المع واعلم انه لا يجوز ان يتطوع الرجل وعليه شيء من الفرض كذا وجدناه في الاحاديث وفي الفقيه وردت الاخبار والاثار عن الائمة انه لا يجوز ان يتطوع الرجل بالصيام وعليه شيء من الفرض وقصور دلالة بعض ما ذكر على الوجوب ينجبر بصراحة البعض الاخر بالشهرة ينجبر وهل يجوز لمن في ذمته واجب اخر غير القضاء التطوع ام لا الاول للسيد وظاهر الكليني والصدوق وك واختاره بعض مشايخنا للاصل الخالي عن المعارض وحكي عن ظ الاكثر الثاني ويدل عليه ما في المع والفقيه وهما بمنزلة خبرين مرسلين مجبورين بحكاية الشهرة بل بالشهرة المعلومة فهو الاظهر ونسبة الاول الى الاصل غير معلومة بل ظاهره الثاني **الثالثة** اذا دعي الصائم تطوعا الى الافطار يستحب له الافطار بلا خلاف كما قيل بل بالاتفاق كما في المع للمستفيضة منها صحيحة اسحق افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك تطوعا والدلالة انما هي اذا فسر قوله لاخيك اي لاجل اخيك والرقي لافطارك في منزل اخيك المسلم افضل من صيامك سبعين ضعفا او تسعين ضعفا ونجم بن حطيم من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسأله ان يفطر عنده فليفطر وليدخل عليه السرور فانه يحسب له بذلك اليوم عشرة ايام والخثعمي عن الرجل ينوي الصوم فيلقاه اخوه الذي هو على امره فيسأله ان يفطر ايفطر قال ان كان الصوم تطوعا اجزءه وحسب له والافضل له عدم الاعلام بالصوم بلا خلاف لصحيحة جميل من دخل على اخيه وهو صائم فافطر عنده ولم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة وورواية ابن ابي عمير اذا قال الرجل مؤمن دخل على اخيه وهو صائم فسأله الاكل فلم يخبره بصيامه فيمن عليه كتب الله تعم بذلك اليوم صيام سنة ولا فرق في ذلك بين قبل الزوال وبعده للاطلاقات وخصوص رواية ابن جندب دخل على القوم وهم يأكلون وقد صليت العصر فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل ولا بين من هيأ له طعاما او غيره للاطلاق نعم قال في الذخيرة المستفاد من هذه الاخبار تعليق الاستحباب على الدعوة الى طعام وما اشتهر في هذه الاوقات سيما في بلاد العجم من تعمد تفطير الصائم بشيء يدفع اليه من تمرة او يسير من الحلو او نحو ذلك لاجل تحصيل الثواب بذلك فليس بداخل تحت الاخبار ولا هو مما يترتب عليه الثواب المذكور انتهى **اقول** المستفاد من الاكثر وان كان ذلك الا ان اطلاق رواية الخثعمي يكفي في اثبات التعميم وكفاية ما اشتهر في هذه الاوقات في درك الفضيلة والثواب **الرابعة** يكره الصوم المندوب للضيف بدون اذن مضيفه مط وفاقا للديلمي وابني زهرة وحمزة والمن وكره وعد ونسب الى المشهور اما عدم التحريم فللاصل واما الكراهة فلرواية الزهري وفيها والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحب البيت ونحوها الرضوي والمروي في العلل والفقيه في وصية النبي للولي عليهما السلام ورواية هشام من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ورواية الفضيل لا ينبغي للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا الشيء فيفسد عليهم ان يصوموا الا باذن الضيف لئلا يحتشمهم خلافا للمحكي عن الشيخين والحلي والمع والنافع وشاو والتلخيص والتبصرة بل في المع الاجماع عليه فحرموه للروايات المذكورة ويضعف بعدم دلالة شيء منها على الحرمة بل ظهور بعضها في الكراهة حتى قيل رواية الزهري والرضوي لجعل صوم الضيف فيهما في اقسام صوم الاذن في مقابل الصيام المحرم فيدل ان المراد بصوم الاذن يمكن ان يكون الصوم المتوقف على الاذن ويكفي ذلك في صحة المقابلة مع انه جعل مقابلا للصوم الذي صاحبه بالخيار ايضا فيعلم انه لاخيار هنا وللشرايع وفخر المحققين في شرح شاو وغاية المراد فالاول مع السكوت والثاني مع النهي ولا دليل عليه تاما ويكره ايضا صوم المضيف بدون اذن الضيف للرواية الاخيرة **الخامسة** الحق حرمة صوم الولد ندبا بدون اذن ابويه وعدم انعقاده وفاقا للمحكي عن فع وشاو والتلخيص والتبصرة وفخر المحققين في شرح شاو وس وق لرواية هشام بن الحكم وفيها ومن بر الولد بابويه ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما الى ان قال والا كان الولد عاقا ومثلها المروي في العلل الا ان فيهما عاقا قاطعا للرحم والتقريب ان بر الوالدين واجب وعقوقهما وقطع الرحم حرام وسبب الحرام حرام خلافا للمحكي عن يع وعد والمن وكره فكرهوه للاصل وضعف الرواية سندا ودلالة لان العقوق لا يتحقق الا مع النهي ولا شك في الحرمة حينئذ كما قيل ويحكي عن الاكثر والاصل بما مر مدفوع والضعف بعد وجود الخبر في الكتاب المعتبر ممنوع وترتب العقوق على اصل الصوم بعد قول الامام لامانع منه **السادسة** الحق عدم انعقاد صوم المرأة ندبا بدون اذن زوجها وحرمته وعن المع الاتفاق عليه لمرسلة القسم بن عروة لا يصلح للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها ولصحيحة محمد ليس للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها وقريبة منها رواية الزهري ورواية هشام وفيها ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذن زوجها الى ان قال والا كانت المرأة عاصية وغير ذلك والثانية والثالثة من الروايات وان لم يكن

في بيان انه لا يجوز لمن عليه قضاء رمضان ان يتطوع بشيء من الصيام

في بيان انه يكره الصوم المندوب للضيف بدون اذن مضيفه

في بيان عدم انعقاد صوم المرأة ندبا بدون اذن زوجها

صريحة في الحرمة وعدم الانعقاد الّا انّ الاولى والثالثة يشبّان فهما لان نفي الصلاح اثبات الفساد ودال على التحريم كما ذكرنا في موضعه واطاعة الزوجة لزوجها واجبة فتأمّل ولا يعارضها المروي في كتاب علي عن المرأة الها ان تصوم بغير اذن زوجها قال لا باس لعدم ثبوت الرواية ولو لا وعمومها المطلق لشمولها الواجب والمندوب ثانيا فيجب التخصيص وذهب بعضهم منهم السيد في الجمل وابن زهرة الى الكراهة لتلك الرواية وجوابها قد ظهر ولاطلاق الروايات والفتاوى يقتضي عدم الفرق في الزوجة بين الدائمة والمتمتع بها ولا في الزوج بين الحاضر والغائب **السابعة** لا يصحّ صوم المملوك تطوّعا بدون اذن المالك على الاشهر وعن المن عدم الخلاف فيه لقوله سبحانه عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ولرواية هشام وفيه ومن صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره الى ان قال والّا كان العبد فاسقا عاصيا غير ذلك ولا يعارضه جعله في رواية الزهري من صوم الاذن كما مرّ وجهه ولا شك ان الفسق حرام وسبب الحرام حرام وذهب بعضهم هنا ايضا الى الكراهة **الثامنة** قد صرّح الاصحاب بانه يستحبّ الامساك تأدّبا وان لم يكن ذلك صياما في مواضع المسافر اذا قدم اهله او بلد الاقامة بعد الزوال او قبله وقد افطر والمريض اذا برء بعد الزوال والحائض والنفساء اذا طهرتا في اثناء النهار والكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق وكذا ويدل على اكثرها روايات الزهري والرضوي ويونس وموثقة سماعة ولو لم يكن الا فتوى الاصحاب لكفت **المطلب الثاني** في الصوم المحظور وله اقسام **الاول** صوم العيدين باجماع علماء الاسلام كما عن المنتهى بل الضرورة الدينية كما قيل وهو الدليل مع النصوص المستفيضة **الثاني** صوم ايام التشريق وهي الثلثة بعد العيد بالاجماع في الجملة والاخبار الغير العديدة كرواية الزهري واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلثة ايام من التشريق الحديث وصوم يوم الشك ورواية الاعشى نهى رسول الله صلعم عن صوم ستة ايام العيدين وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ورواية عبد الكريم وفيها لا تصم في السفر ولا العيدين ولا ايام التشريق ولا اليوم الذي يشك فيه الى غير ذلك ولكنه مخصوص بمن كان بمنى فلا يحرم في ساير الامصار اجماعا كما في ضمن جماعة اطلاق من اطلق الى المفيد ايضا تبعا للفظ بل قال الامر المستفاد من جمعهم ايام فان اقلها ثلثة وليس ايام التشريق ثلثة الا لمن كان بمنى وبالجملة يدل على الاختصاص صحيحة معوية بن عمار عن صيام ايام التشريق قال انما نهى رسول الله صلعم عن صيامها بمنى واما غيرها فلا باس وقريبة منها صحيحته الاخرى وبهما يقيد الاخبار المطلقة حملا للمطلق على المقيد ولا فرق في ذلك بين الناسك وغيره على الاقوى للاطلاق وربما خصّ بالاول للغلبة وايجابها الانصراف المطلق اليه في المقام ممنوع وقد يستثنى من ذلك ومن الاضحى ايضا القاتل في اشهر الحرم فانه يجب عليه صيام شهرين متتابعين منها وان دخل فيهما العيد وايام التشريق حكى استثناه عن المقنع وط والنهاية وبه قال ابن حمزة ويميل اليه صاحب المنتقى واختاره في يق لرواية زرارة رجل قتل رجلا خطاء في اشهر الحرم فقال يغلظ عليه الدية وعليه عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين من اشهر الحرم فقلت فانه يدخل في هذا شيء فقال وما هو قال يوم العيد وايام التشريق قال يصومه فانه حق لزمه وردّ ذلك تارة بضعف الرواية واخرى بالشذوذ والندرة صرّح به في المع ولف وكره والمن بل فيها انها خلاف الاجماع وثالثة بقصور الدلالة اذ ليس فيه ان يصوم العيد وانما امر بصوم اشهر الحرم وليس في ذلك دلالة على صوم العيد وايام التشريق ويجوز صومها في غير منى وفي الكل نظر اما الاول فلانها ضعيفة ببعض طرقها ولها طريق اخر صحيح ذكره الشيخ في كتاب الديات مع ان ضعف السند عندنا غير ضاير واما الثاني فلمنع الشذوذ بعد فتوى الصدوق والشيخ وابن حمزة واما الثالث فلبعده بالغاية بل خلاف ظاهر الرواية نعم يمكن ردّها بمخالفة الشهرتين القديمة والجديدة ومثلها لا ينجبر فالفتوى على ما عليه جلّ الطايفة **الثالث** صوم يوم الشك بنيّة انه من رمضان او النذر كما مرّ واما بنيّة اخر شعبان فهو مستحب بلا خلاف يوجد بل عليه الاجماع في كلام جماعة ويدل عليه النصوص الواردة فيمن صامه ثم ظهر كونه من رمضان انه وفق له والمتضمنة لقوله ع ليس صوم يوما من شعبان احبّ الي من ان افطر يوما من شهر رمضان **الرابع** صوم الصمت ولا خلاف في حرمته بل عليه الاجماع في المن وكره ويق وغيرها لقوله ع في رواية الزهري وصوم الصمت حرام وفي صحيحة زرارة ولا صمت يوما الى الليل وفي وصيّة النبي المروية في الفقيه لا صمت يوما الى الليل الى ان قال وصوم الصمت حرام قالوا المراد بصوم الصمت كما صرّحوا به ان ينوي الصوم ساكتا بان يجمع بين قصد الصوم عن المفطرات وبين قصد الصمت فانه كان في بني اسرائيل فاذا اراد احد ان يجتهد صام عن الكلام ايضا كما يصوم عن الطعام وفسّر به قوله تعالى فامّا ترين من البشر احدا فقولي اني نذرت للرحمن صوما فلن اكلّم اليوم انسيا ويمكن ان يراد بصوم الصمت هو الامساك عن الكلام خاصّة ولكن فهم الاصحاب والاصل يعين الاول فلا حرمة في الثاني الا مع التشريع **الخامس** صوم نذر المعصية وهو ان ينذر الصوم ان تمكن من المعصية ويقصد بذلك الشكر على تيسرها لا الزجر عنها ولا خلاف في حرمته ويدل قوله ع في روايتي الزهري والرضوي وصوم نذر المعصية حرام وفي حديث وصيّة النبي صلعم لعلي ع المروي في اخر الفقيه وصوم نذر المعصية حرام **السادس** صوم الوصال وهو حرام بلا خلاف للمستفيضة من الاخبار كروايتي الزهري والرضوي ووصية النبي صلعم وصحيحة منصور وانما الخلاف في تفسيره فعن الشيخين والصدوق وديع وفع وشا ولف بل الاكثر كما صرّح به جماعة ان يؤخر عشاءه الى سحوره ويدل على ذلك المعنى صحيحتا الحلبي والبختري الاولى الوصال في الصيام ان يجعل عشاءه سحوره والثانية المواصل يصوم يوما وليلة ويفطر السحر وعن الاقتصاد والسرائر والمع وظ نكاح ط انه صوم يومين بليلة ويدل عليه رواية محمد بن سليمان وانما قال رسول الله صلعم لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير افطار وفي لك وضه ويق حصول التحريم بكل منهما للجمع بين الروايات وهو حسن **السابع** صوم السفر الا ما استثني **الثامن** صوم المريض كما تقدما **التاسع**

صوم الزوجة والولد والعبد تطوعا بدون اذن الزوج والابوين والمولى كما مر **العاشر** صوم الدهر كما صرح به في روايتي الزهري والرضوي
ووصية النبي وظاهر الاكثر ان حرمته لاشتماله على العيدين فلا يحرم بدون صومهما وقيل ان الظاهر ان التحريم انما نشاء من حيث كونه صوم الدهر
ابدا بموثقة سماعة وهو قريب جدا **المطلب الرابع** في الصوم المكروه وله اقسام قد مرت ذكرها في مواضعها كصيام الضيف والمضيف
فالمدعو الى الطعام ويوم عرفة عند خوف الضعف عن الدعاء او الشك في الهلال وصوم يوم عاشوراء او ثلثة ايام بعد الفطر **المقصد الثالث**

في بيان الصوم المكروه

فيما يتعلق بكفارة الصوم وفيه مسائل **الاولى** تجب الكفارة بالافطار في صوم رمضان وقضائه بعد الزوال والنذر المعين وصوم
الاعتكاف اذا وجب ولا يجب فيما عدا ذلك اما الثاني فالظاهر انه اتفاقي كما حكي عن المنتهى وبه صرح في الذخيرة ويجوز الافطار من هذا
النوع قبل الزوال وبعده على ما نص عليه الفاضل وغيره للاصل واما الاول فهو كذلك في صوم رمضان ونقل الاجماع عليه مستفيض
والاخبار فيه متواترة كما ياتي وهو الاظهر الاشهر في الثاني والاشهر في الثالث في الثلثة خلافا فيهما للمحكي عن العماني فالحقهما في انتفاء
الكفارة في افطارهما بسائر افراد الصيام الواجبة وقد مر تحقيق الكلام في الثاني في مبحث القضاء ويأتي الكلام في الثالث والرابع في كتابي

في بيان ما يتعلق بكفارة الصوم وفيه مسائل

النذر والاعتكاف **الثانية** كفارة الافطار في شهر رمضان احد الخصال الثلثة عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين
مسكينا مخيرا بينها وفاقا للشيخين والسيد والاسكافي والقاضي والحلي وغيرهم بل الاكثر بل الا من شذ وندر وعليه الاجماع عن الانتصار
والغنية للاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين
متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر يتصدق بما يطيق وصحيحة جميل وفيها اعتق او صم او تصدق ورواية ابي بصير في رجل اجنب في
شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا والاخرى عن رجل
وضع يده على شيء من جسد امراته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة والمروي في
نوادر احمد بن محمد بن عيسى عن سماعة في الموثق عن رجل اتى اهله شهر رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا
او صوم شهرين متتابعين وعليه قضاء ذلك اليوم والرضوي من جامع في شهر رمضان او افطر فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا
لكل مسكين مد من الطعام ويدل عليه ايضا الاخبار المتضمنة كل منها لواحد منها او اثنين مخيرا بينهما كمرسلة ابرهيم بن عبد الحميد المتضمنة للعتق والاطعام
مخيرا وروايتي المروزي المتضمنتين للصوم ورواية المشرقي المتضمنة للعتق وموثقتي سماعة والبصري ورواية محمد بن النعمان ومحمد بن النعمان وادريس بن هلال
وجميل المتضمنة للاطعام فان مقتضى الجمع بينها التخيير بين الخصال الثلث خلافا للمحكي عن العماني واحد قولي السيد ومحتمل فقالوا بالترتيب المذكور فيجب
الاول ومع العجز الثاني ومع العجز عنه الثالث لرواية الانصاري وفيها بعد قول الرجل اتيت امراتي في شهر رمضان وانا صايم فقال النبي صلى الله عليه وآله اعتق رقبة قال لا
اجد قال فصم شهرين متتابعين فقال لا اطيق فقال تصدق على ستين مسكينا الحديث والمروي في كتاب علي بسند صحيح عن رجل نكح امراته وهو صايم في
رمضان ما عليه قال عليه القضاء وعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم يجد فليستغفر الله ويرد
الاول بعدم الدلالة اذ ذكر الشيء بعد الشيء لا يدل على الترتيب صريحا اذ كما يمكن ان يكون الاول واجبا معينا يمكن ان يكون احد الافراد المخير بعض المعين
انما هو من باب الاصل الذي يترك مع الدليل فلا يعارض دليلا اصلا والثاني بعد ثبوت كون الرواية من كتاب علي وانما نقلها صاحب الوسايل وتواتر الكتاب
عنده لو ثبت بالقطع غير معلوم بل غايته الظن مضافا الى انه لو سلمت الرواية تكون شاذة او مخالفة للشهرة القديمة المخرجة لها عن الحجية ولو سلم فانهما
التعارض مع ما مر ولا شك ان ادلة التخيير ارجح بالاكثرية والاشهرية والاصحية ومخالفة العامة لان الترتيب مذهب الثوري والاوزاعي والشافعي وابي حنيفة
ورواه عن الرسول صلى الله عليه وآله ابو هريرة فالعمل بالتخيير متعين وقيل لو قطع النظر عن الترجيح فالعمل على التخيير لاصالة عدم التعيين وفيه نظر لان الاصل وان كان عدم
التعيين الا ان التخيير ايضا خلاف الاصل بمعنى ان الاصل حال القلة على السابق عدم ثبوت وجوب لغيره لا تعيينا ولا تخييرا واستصحاب الاشتغال مع الترتيب
فالوجه ما قدمناه هذا ثم ان موثقة سماعة عن رجل اتى اهله في رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين مع

في بيان ان من افطر في شهر رمضان على محرم يجب عليه كفارة الجمع

شذوذها لعدم قايل بها اصلا وقصورها عن مقاومة ما مر بوجوه شتى يحتمل الوجوب المستفاد منه على التخيير او جعل لفظة الواو بمعنى او كما في قوله
سبحانه مثنى وثلث ورباع او على ما اذا افطر على محرم كما ياتي **الثالثة** لو افطر في شهر رمضان على محرم يجب عليه كفارة الجمع اي الخصال الثلث وفاقا
للصدوق في يه والشيخ في كتابي الاخبار والوسيلة والجامع وعد وشا وظاهر يه والايضاح وس ولك واللمعة وضه ويق وجمع اخر من متاخري المتاخرين
لمعتبرة الهروي فلا روي عن اباءك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما
جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء
ذلك اليوم وان كان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وقضاء ذلك اليوم وان كان ناسيا فلا شيء عليه ايضا قول الصدوق في الفقيه
حيث قال واما الخبر الذي ورد فيمن افطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلث كفارات فانا افتي به فيمن افطر بجماع محرم عليه او بطعام محرم عليه لوجود
ذلك في روايات ابي الحسين الاسدي فيما ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري انتهى والظاهر اتصالها بصاحب الزمان فان الاسدي كان من الوكلا
الذين يرد عليهم التوقيعات ويدل عليه اطلاق موثقة سماعة المتقدمة وبهذه الاخبار يخصص اطلاق اخبار التخيير والقول بان ما يصح الاسناد هو

الرواية الاولى وهى ضعيفة للتخصيص مما مر غير لا يقدر عندنا ضعيف اذ لا ضعف فى الخبر بعد وجوده فى الاصل المعتبر مع ان الرواية قد حكم بصحتها جماعة
كالفاضل فى بحث كفارات التخيير والشهيد الثانى فى شرحه وجها له بعض رواتها لا ينافيها اذ يمكن ان يكون مرادهما الصحة عند القدماء فيكون هذه
الشهادة منهما اجازة لضعف السند ايضاً مع انه لا ضعف فى السند ايضاً لان راويها عبد الواحد على بن محمد بن عبدوس من مشايخ الاجازة الذين صرح
فى حقهم بعدم الاحتياج الى التوثيق وحمدان بن سليمان موثق فى كتب الرجال بلا خلاف فيه كما قيل وعبد السلام الهروى وثقه النجاشى وقال انه صحيح
المذهب وكذلك جمع اخر وهو راجح على قول الشيخ انه عامى مع ان غايته كون الرواية موثقة وهى كالصحيح حجة بل وكذلك لو كانت حسنة كما قيل هذا كله
مع ان اكثر اخبار التخيير صريحة فى الافطار بالحلال وبعضها وان كانت مطلقة الا ان انصراف اطلاقها الى مفروض المسئلة غير معلوم لقوة احتمال ورودها
على ما يقتضيه الاصل فى افعال المسلمين ولا ينافيه المروى فى العيون والخصال باسناده عن مولانا الرضا عن رجل واقع امرءة فى رمضان من حلال وحرام
فى يوم عشر مرات قال عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة فان اكل اوشرب فكفارة يوم واحد حيث انه فى عشر مرات الحرام حكم لكل مرة بكفارة واحدة
ووجه عدم التنافى ان الكفارة عبارة عما يجب بازاء الفعل سواء كان امراً واحداً او متعدداً فالخصال الثلث للفعل المحرم كفارة واحدة وبالجملة فالمسئلة
بحمد الله واضحة **فرع** لا فرق فى المحرم الموجب لكفارة الجمع بين ما كان تحريمه اصلياً كالزنا والاستمناء وتناول مال الغير اوعارضياً كوطى الزوجة فى
الحيض اوتناول ما يضره ومن الافطار بالمحرم الكذب على الله وعلى رسوله والائمة ومنه ابتلاع النخامة على القول بحرمته ولكن الاصل ينفيها كل ذلك
للاطلاق **الرابعة** لو عجز عن بعض الخصال تعين عليه الباقى ويمكن ان يحتج له بالروايات المتضمنة لواحد واحد منها كلا فى من يعجز عن غيره وعدم
معارضته مع ما يتضمن غيره لعدم شموله لما كان العجز عنه ولو عجز عن الجميع ففى وجوب صوم ثمانية عشر يوماً كالمفيد والسيد والحلى لرواية ابى بصير و
سماعة عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوماً من كل عشرة
مساكين ثلثة ايام اووجوب التصدق بما يطيق كالاسكافى والمقنع ولك وغيره لصحيحة ابن سنان المتقدمة وبمضمونها صحيحة الاخرى او الاول ومع العجز عنه
الثانى كما عن المن جمعاً بين الاخبار او التخيير بينهما كما عن لف ودروس والشهيد الثانى للجمع ايضاً اقوال اظهرها الاخير لتعارض الاخبار فيرجع الى التخيير ولو قلنا
بثبوت الامرين لم يكن بعيداً ايضاً ولكن الاول وجوباً والثانى استحباباً لعدم ثبوت الزايد منه عن الصحيحين ولو عجز عن الامرين ايضاً يجزيه التوبة والاستغفار
بلا خلاف على الظاهر فيه كما فى يق وفى انه مقطوع به فى كلام الاصحاب ويدل عليه رواية ابى بصير كل من عجز عن الكفارة التى تجب عليه فى صوم او عتق او صدقة
فى يمين اونذر اوقتل اوغير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار كفارة ماخلا يمين الظهار وفى صحيحة جميل الواردة فى المجامع الذى
اتى النبى واظهر عدم القدرة على قليل ولا كثير فخذه واطعم على عيالك واستغفر الله والمروى عن كتاب على المتقدم ذكره ولو قدر بعد الاستغفار على
الكفارة فصرح بعضهم بعدم الوجوب لقوله ان الاستغفار كفارة وعن س الاستشكال فيه حيث ان الكفارة لا تجب على الفور والتحقيق انه ان كان
العجز حاصلاً حال تعلق الوجوب وهو الافطار فلا يجب الا الاستغفار ولا يتجدد وجوب بعد الاقتدار للاصل وان كان حال الوجوب مقتدراً فاخر
التكفير حتى انتفى الاقتدار فيبقى فى ذمته باقياً الى زمان الاقتدار للاستصحاب وان لم يجب عليه حال العجز سوى الاستغفار **الخامسة** يتكرر الكفارة
بفعل موجبها مع تغاير الايام ولو من رمضان واحد مطلقاً بالاجماع المحقق والمحكى فى ط والمن وكره ونهج الحق والتنقيح ولك ويق وغيرها وهو الدليل
المخرج عن اصالة التداخل الاسبابى على القول بها وانما اختلفوا فى تكررها بتكرر الموجب فى اليوم الواحد على اقوال عدمه مطلقاً وهو مختار ط وف والكو
والمع ويح وفح والمن للاصل واختصاص اكثر ما دل على وجوبها من النصوص بتعمد الافطار وهو انما يتحقق بفعل ما يحصل به الافطار ويفسد به الصوم
وتحققه موقوف على عدم سبق فساد الصوم وهو الظاهر المتبادر من اطلاق البواقى ايضاً فيرجع فيما عداه الى مقتضى الاصل والتكرر كذلك حكى عن السيد
والمحققين وثانى الشهيدين للاطلاق المذكور واصالة عدم التداخل والتفصيل بالاول فى غير الوطى من المفطرات والثانى فيه وبالاول مع تخلل
التكفير والثانى مع عدمه وبالاول مع اتحاد جنس المفطر والثانى مع تغايره وبالاول مع الاتحاد والتخلل فى غير الوطى والثانى فى غيره بل ربما وجد
بعض التفاصيل الاخر ايضاً والاقوى عندى هو القول الثالث لرواية العيون والخصال المتقدمة الدالة على طرفى التفصيل وردها بالشذوذ
والندرة ضعيف اذ لم يعلم فى المسئلة قول لاكثر القدماء حتى يحكم بالشذوذ مضافاً الى اصالة التداخل عند التحقيق فى بعض صور المسئلة ويؤيد احد
طرفيه ايضاً ما نقله فى لف عن العمانى قال ذكر ابو الحسن زكريا بن يحيى صاحب كتاب شمس المذهب عنهم ان الرجل اذا جامع فى شهر رمضان عامداً
فعليه القضاء والكفارة فان عاود الى المجامعة فى يومه ذلك مرة اخرى فعليه فى كل مرة كفارة **السادسة** من افطر عامداً فى شهر رمضان
فان كان مستحلاً فهو مرتد ان كان ممن عرف قواعد الاسلام وكان افطاره بما علم تحريمه من الدين ضرورة ولا يكفر المستحل بغيره الا مع اعتقاده
كونه مفطراً فى الشريعة خلافاً للمحلى فيكفر ولا دليل له هذا اذا لم تدع الشبهة المحتملة فى حقه والا درئ عنه الحد وعليه يحمل رواية زرارة وابى بصير عن
رجل اتى اهله فى شهر رمضان واتى اهله وهو محرم وهو لا يرى الا ان ذلك حلال قال ليس عليه شئ ثم ياتى حكم المرتد فى كتاب الديات ان شاء الله
وان لم يكن مستحلاً يعزر بما يراه الحاكم فان عاد ثانياً عزر ايضاً فان عاد ثالثاً قتل فيها على المش بين الاصحاب كما صرح به جماعة لموثقة سماعة عن رجل
اخذ فى شهر رمضان وقد افطر ثلث مرات وقد رفع الى الامام ثلث مرات قال فليقتل فى الثالثة ورواية ابى بصير من اخذ فى شهر رمضان وقد
افطر فرفع الى الامام يقتل فى الثالثة ومرسلة عن رجل اخذ زانياً فى شهر رمضان قال قد افطر فقبل له فان دفع الى الوالى ثلث مرات قال يقتل

في بيان عدم الفرق في الافطار بالمحرم بين ان يكون اصلياً او عارضياً

في بيان تكرر الكفارة بتكرر موجبها

في بيان ان من افطر عامداً في شهر رمضان فان كان مستحلاً فهو

فى الثالثة وصحيحة يونس اصحاب الكباير اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا فى الثالثة وقيل يقتل فى الرابعة للمرسلة ان اصحاب الكباير يقتلون فى الرابعة وهى
لا يقاوم ما مرّ لاخصيته واكثريته واصحيته واشهريته ولا يخفى ان القتل فى الثالثة او الرابعة انما هو لو رفع الى الحاكم وعزّر فى كل مرة والا فانه يجب

في بيان انه لو اكره الرجل زوجته الى الجماع فعليه كفارتان

عليه التعزير خاصة اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين **السابعة** من وطى زوجته مكرها لها لزمه كفارتان ويعزّر هو بخمسين
سوطا ولا كفارة عليها بلا خلاف يعرف كما قيل بل بالاجماع كما عرف والمن والتنقيح والمع بل فيه حكاية الاجماع عن جمع من علمائنا لرواية المفضل فى
رجل اتى امرأته وهو صايم وهى صايمة فقال ان استكرهها فعليه كفارتان وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه
ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وضرب خمسة وعشرين سوطا وضعف السند غير ضاير ولو
كان فلما مرّ من الاجماعات المحكية والشهرة القوية لجابر خلافا للمحكى عن العمانى فاوجب على الزوج كفارة واحدة للاصل وضعف الرواية وصحة صوم المرأة
فلا وجه لثبوت كفارة لها ايضا عليه ويرد الاول بما مرّ والثالث بانه لا منافاة بين تعدد الكفارة عليه وبين صحة صومها لجواز ترتبها على اكراه
الصائمة كما قالوا بنظيره فى اكراه المحرم للمحرمة على الجماع مع ان صحة صومها اذا كان الاكراه بمجرد التوعد والتخويف مما لا دليل عليه بل لنا ان نقول بفساده
ووجوب القضاء عليها ان لم يكن اجماع فى خصوص المورد ثم مقتضى اطلاق الرواية بل عمومها الناشى عن ترك الاستفصال عدم الفرق فى المرأة بين
الدائمة والمنقطعة وحكى عن ذلك عن تصريح الاصحاب ايضا وفى تعدى الحكم الى الامة والاجنبية والنائمة والغلام والى المرأة لو اكرهت زوجها او
الاجنبى او الى الاكراه بغير الجماع من المفطرات وعدمه احتمالان اظهرهما الثانى فى الجميع اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص ودعوى عموم المرأة
للاولين انما يفيد لو كانت خالية عن الضمير كما نقله فخر المحققين وعميد الدين واما مع الضمير كما فى الكتب الحديث فلا وصدقها على الاولى تم
حتى فى اللغة وان صدق عليها الامرأة فان صدق معنى التركيب لغة عليها غير ثابت واولوية ثبوت الكفارة فى الثانية لعظم الذنب ممنوعة لعدم ثبوت
العلة فى ثبوتها بل قد يناسب شدة الذنب عدم التكفير الموجب للتخفيف كما فى قتل الخطاء والعمد **الثامنة** يشترط كون الرقبة المعتقة فى كفارة

في بيان انه يشترط في العتق ان يكون مسلما

الصوم مؤمنة على المشهور بين الاصحاب لعموم رواية سيف بن عميرة ايجوز للمسلم ان يعتق مملوكا مشركا قال لا وخصوص رواية المشرقى الصحيح عن البزنطى الذى هو
ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه من افطر يوما من شهر رمضان فعليه عتق رقبة مؤمنة **التاسعة** يجب اكمال العدد فى الاطعام ليتحقق
ما نص عليه الامام من عدد الستين فلا يكفى اطعام ما يكفى الستين لاقل منهم ولا يجزى القيمة فى شىء من خصال الكفارة على الاظهر من المتفق عليه بين
الاصحاب لثبوت اشتغال الذمة بها فالانتقال الى القيمة يحتاج الى دليل ولا دليل والحق المشهور ان الذى يعطى لكل فقير مدّ للرضوى المتقدم وصحيحة عبد
الرحمن وموثقة سماعة وعن ف وط انه يعطى مدان ولا دليل له تماما ويأتى بقية احكام الكفارة فى كتاب الكفارات ان شاء الله **العاشرة** كما يشترط فيه
التتابع من صيام الشهرين اذا افطر فى الاثناء لحيض او مرض بنى عليه بعد زواله مطلقا كان العذر قبل تجاوز النصف وبعده بلا خلاف يعرف بل هو
مما ادعى عليه الاجماع والاتفاق كلمة الاصحاب مستفيضا وعن الغنية الاجماع فيهما وعن ف والانتصار فى المرض لصحيحة رفاعة عن رجل عليه صيام شهرين
متتابعين فصام شهرا ومرض قال يبنى عليه الله حبسه قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت وافطرت ايام حيضها قال تقضيها قلت
فانها قضتها ثم يئست من الحيض قال لا تعيدها اجزأها ذلك ومثلها صحيحة محمد ورواية سليمان عن رجل كان عليه صيام شهرين متتابعين فصام
خمسة وعشرين يوما ثم مرض فاذا برأ ايبنى على صومه ام يعيد صومه كله فقال بل يبنى على ما كان صام ثم قال هذا مما غلب الله عز وجل عليه وليس
على ما غلب الله عز وجل شىء ولا يضر معارضتها مع الاخبار الفارقة بين صيام شهر وشىء من الثانى وصيام الاقل فيبنى على الاول دون الثانى كصحيحة
جميل وابن حمران فى المرض وعدد رواية ابى بصير فيه وفى مطلق الافطار وصحيحة الحلبى فيمن عرض له شىء وافطر والاخبار الفارقة بين صيام خمسة عشر يوما
والاقل مع نذر صوم شهر وعرض امر فيبنى على الاول دون الثانى كروايتى موسى بن بكر لضعفها عن مقاومة ما مرّ بالشذوذ مضافا الى عدم دلالة
الاولى على الوجوب لورودها بالجملة الخبرية وكون صحيحة الحلبى وما بعدها اعم مطلقا مما مرّ من جهة العذر فيجب التخصيص وكون الاخيرتين فى غير الشهرين
فلم يبق الا رواية ابى بصير ولا شك انها لا يقاوم ما مرّ من وجوه شتى مع ان حملها على مطلق الرجحان متعين لكون ما مرّ قرينة عليه وضم بعضهم مع
الحيض والمرض السفر الضرورى ايضا فى نهاية الشيخ والاقتصاد والمع وظاهر فع واكثر كتب الفاضل وش وض للعلة المتقدمة فى الاخبار المذكورة بقوله
ع الله حبسه ونحوه وصرح الحلى بعدم البناء فيه بل لزوم الاستيناف وان كان ضروريا وهو صريح ف والوسيلة وظ ط والجمل والاقتصاد وظاهر الاول
الاجماع عليه وهو الاقوى لان الظاهر مما حبسه وغلبه الله عليه ما لم يكن بفعل العبد والسفر وان كان ضروريا فهو بفعله سلمنا فغايته تعارض عموم
التعليل مع عموم صحيحة الحلبى ونحوها فيرجع الى الاصل وهو هنا مع عدم سقوط التتابع لانه مامور به فلا يسقط الا مع الاتيان به والقول بان الصوم
واجب والتتابع واجب آخر فالم يدل دليل على الاستيناف عند الاخلال لم يجب ففيه اولا منع كونه واجبا آخر بل المامور به الصوم المتتابع وثانيا انه اذا

في بيان انه هل يعتبر التتابع في صيام الشهرين او يشترط في صيام الكفارات مطلقا

كان واجبا آخر فلا بدّ من الاتيان به وامتثاله وهو يتوقف على الاستيناف فيكون واجبا وهل الحكم مخصوص بالشهرين او يعم الاقل ايضا كصيام ثمانية
عشر يوما او ثلثة ايام عن الانتصار والغنية الاقتصار وصريح السرائر وظاهر فع وش واللمعة وهو صريح التحرير الثانى بل عن الاولين الاجماع عليه
وظاهر ط والجمل وعن الجامع وعد وس ولك وضه ولك وجوب الاستيناف فى الثلثة مطلقا بل زاد الاخير تخصيص البناء بالشهرين للاصل المذكور واى فى نحو
التتابع واما عموم التعليل فيعارض ما دل على وجوب التتابع فى هذه الصيام بالعموم من وجه واذ لا ترجيح فيرجع الى القاعدة هذا كله انما كان مع

العذر

في بيان تتابع الصوم في الكفارة والنذر

العذر واما لو افطر في الاثناء لا لعذر فيجب عليه الاستيناف في غيرها يأتي في استثنائه اجماعا في الشهرين كما في التذ والمع والمن وكره ويه بل في
غير الشهرين ايض كما قيل للقاعدة المذكورة وصحيحي جميل وابن حمران والحلبي وروايتي ابي بصير المشار اليها في الشهرين وروايتي موسى بن بكر في
الشهر والقاعدة المذكورة في الجميع واما المستثنى فعليه مواضع الاول الشهران المتتابعان اذا صام الشهر الاول ويوما من الثاني بالاجماع المحقق
والمحكي في ف والانتصار والسرائر والغنية وكره والمن ولف وشرح فخر المحققين للنصوص المستفيضة كصحيحي جميل وابن حمران والحلبي وروايتي ابي
بصير المتقدمة وموثقة سماعة وصحيحي منصور وابي ايوب وغيرها والمشهور ان بعد حصول التتابع في الشهرين بضم شيء من الشهر الثاني يجوز التفريق
في البقية وهو المستفاد من قوله في صحيح الحلبي والتتابع ان يصوم شهرا ويصوم من الآخر اياما او شيئا منه الثاني من وجب عليه صوم شهر بالنذر و
شبهه فصام خمسة عشر يوما ثم افطر فانه يبني على ما تقدم على المشهور بل عن الحلي الاجماع عليه لروايتي موسى بن بكر المشار اليهما المنجبر ضعفهما
لو كان بالعمل لحديثهما في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له امر فقال ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضي ما بقي
عليه وان كان اقل من خمسة عشر يوما لم يجزه حتى يصوم شهرا تاما ونحوها الاخرى ايض وقد يستشكل في الاستناد اليهما في كلية الحكم باعتبار
تضمنها الافطار لعروض امر لا مطلقا ولا يمكن الاستناد الى ثبوت الكلية في الشهرين لظهور الفرق بينهما بان تتابع الشهر لا يحتمل الا تتابع
ايامه فالفرق بين النصفين لا بد له من دليل بخلاف الشهرين لكونه اعم من تتابع الايام والشهرين الحاصل بضم جزء من الثاني مع ان ثبوت
الحكم في الشهرين ليس الا هو بعد التجاوز عن النصف وليس هنا كذلك ويمكن الدفع بان الظاهر من عروض الامر مطلق حصول الافطار كما يظهر
من سياق السؤال والجواب ومع ارادة عروض السبب فهو ايض مطلق بالنسبة الى ما يضطر لاجله الى الافطار وما دونه مضافا الى ان
المتبادر من تتابع الشهرين ايض تتابع جميع ايامهما نعم ربما الاشكال من جهة ان الشهر في الروايتين غير مقيد بالمتتابع فلعل الحكم مقصور
بالمطلق واما المقيد بالمتتابع فلا بد فيه من الاستيناف مطلقا كما هو مختار الغنية والاشارة وهو قريب جدا بل هو الاظهر و
هل الحكم على المشهور مقصور بالنذر او يتعدى الى غيره ايض والاكثر لم يتعرضوا للتعدي وقصره ابن زهرة بالنذر خاصة لاختصاص الرواية والحق في ط والحلي بشهر النذر
شهر كفارة قتل الخطاء والظهار للعبد استنادا الى انه مندرج تحت الحمل ايض وهو خلاف الظ نعم يتعدى الى العهد واليمين لصدق الحمل قطعا الثالث
من صام ثلاثة ايام بدل الهدي يوم التروية وعرفة ثم افطر يوم النحر فيجوز له البناء بعد ايام التشريق وسيجيء تحقيق القول فيه في كتاب الحج ان شاء الله تعالى

في بيان التبرع عن الحي او الميت بالكفارة فهل يكفي عنه ام لا

الحادية عشر لو تبرع احد بالكفارة من الغير فان كان ميتا فالحق المشهور جوازه ووصوله الى الميت وبرائته منه للاخبار المتكثرة المتقدمة في
بحث قضاء الصلوة عنه فلا يجب اخذ المالية من ماله لحصول البراءة وان كان حيا فذهب جماعة من الاصحاب كما في يه الى عدم الاجزاء مطلقا لان الظ ان
التكفير من العبادات التي امر بها المأمور والاجزاء بعمل الغير موقوف على الدليل ولا دليل في الحي والحاصل ان مقتضى الاصل عدم البراءة الا بصدور الصوم
او العتق او الاطعام من نفسه لان مقتضى توجه الخطاب اليه مطلوبية هذا العمل منه لا مجرد حصول الفعل في الخارج وعن ط ولف الاجزاء كل وعن يع
فالاجزاء فيما عدا الصوم استنادا الى انه دين يقضى عن المديون فوجب ان يبرء ذمته كما لو كان الاجنبي والى خبر المجامع الذي اتى النبي فاتى رسول الله ص
بمكيل فيه خمسة عشر صاعا او عشرين فاعطاه الرجل وقال تصدق به والاول مردود بانه قياس والثاني بانه غير المفروض لان النبي ملكه اياه وتصدق به
ولا كلام في ذلك نعم يمكن ان يستدل للاجزاء مطلقا بقضية الخثعمية المشهورة المتقدمة في بحث الصلوة وكان عليها مبنى الدليل الاول ايض فاذن
الاظهر هو الاجزاء المطلق ولا يضر ضعف طريق القضية فانها مشهورة وبالشهرة المتينة مجبورة ولا يضر كون المورد الحج وزمانه المسؤل عنه لان
العبرة بعموم العلة **الثانية عشر** من فعل ما يجب به الكفارة ثم سقط فرض الصوم عنه بسفر او حيض او شبهه لا يسقط الكفارة عنه
على الاظهر الموافق للاكثر كما في لك ويق وادعى في ف عليه اجماع الفرقة لانه افسد صوما واجبا عليه ظاهرا من زمان فاستقرت عليه الكفارة ولدخوله
تحت اطلاق اخبار وجوب الكفارة وتقييده بغير من يسقط عنه الفرض غير معلوم وتوهم عدم صدق الافطار عليه لانه موقوف على الصوم الموقوف
على الامر المنتفي هنا واقعا لان التكليف موقوف بعدم علم الامر بانتفاء الشرط مدفوع بان الافطار يتحقق حال الفعل بوجوب الصوم ظاهرا مع ان من
الاخبار ما لا يتضمن لفظ الافطار بل مثل قوله نكح او مس امرأته او بقي جنبا او كذب على الله او نحوها خرج من لا يجب عليه ظاهرا حال الفعل بالدليل فيبقى
الباقي خلافا لبعضهم فقال بالسقوط وحكي عن الفاضل في جملة من كتبه لان هذا اليوم غير واجب صومه عليه عند الله لان المكلف بالكسر انما علم انتفاء شرط
الفعل يمنع التكليف عليه وانكشف لنا ايض فلا يجب الكفارة كما لو انكشف انه من شوال بالبينة ويضعف بان عدم وجوب الصوم في الواقع لانتفاء
الشرط لا ينافي وجوب الكفارة مع الوجوب الظاهري بل مع عدم الوجوب ايض حتى يوجب تقييد الاطلاقات به والقياس على ظهور انه من شوال باطل لانه
علم انه افطر نهارا في شهر رمضان **المقصد الرابع** في الاعتكاف وهو في الاصل الاقامة او الاحتباس او اللبث الطويل وفي الشرع او عرفه الاقامة

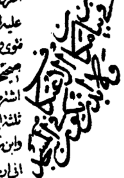
في الاعتكاف وشرطه

في مسجد مخصوص مدة مخصوصة بشرايط مخصوصة وشرعيته ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع بل باجماع فقهاء الاسلام كما في المن قال الله سبحانه وطهر بيتي
للطائفين والعاكفين والركع السجود وقال عز شانه ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وفي صحيح الحلبي كان رسول الله ص اذا كان العشر الاواخر
اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه فقال بعضهم واعتزل النساء فقال ابو عبد الله ع اما اعتزال النساء فلا والمراد منه نفي
الاعتزال الاثبات مخالطتهن ومجالستهن دون الجماع لتحريمه على المعتكف وفي طي الفراش اشارة الى ذلك ويتأكد استحبابه في شهر رمضان في رواية

منها ان شيبا ابن سولاقة ... رسول الله ... اذا اعتكف ... العشر الاول ... العشر الاوسط ... العشر الاواخر

فصل في شرايط الاعتكاف وهي خمسة

السكونى اعتكاف عشر فى شهر رمضان يعدل حجتين وعمرتين خصوصاً فى العشر الاواخر ثم لم يزل يعتكف فى العشر الاواخر ففى صحيحة الحلبى كان رسول الله
فى شهر رمضان فلم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله فلما ان كان من قابل اعتكف عشرين عشراً لعامه وعشراً قضاء لما فاته ثم الكلام اما فى شروطه او احكامه فهيهنا
فصلان **الفصل الاول** فى شروطه وهى خمسة **الاول** النية بالاجماع كما فى ساير العبادات وقد مرّ بسط الكلام فيها سابقا **الثانى**
الصوم بالاجماع المحقق والمحكى فى الناصريات والانتصار والمع والمن وكره وغيرها وفى صحيحة محمد وموثقته وموثقة عبيد ورواية ابى العباس لا اعتكاف الا بصوم
وفى صحيحة الحلبى لا اعتكاف الا بصوم فى المسجد الجامع واطلاق هذه الاخبار وغيرها يقتضى الاكتفاء بالصوم كيف اتفق بمعنى انه لا يشترط فى صومه ان يكون
لاجل الاعتكاف وهو اجماعى ايضا وفى المع ان عليه فتوى الاصحاب ويدل عليه ايضا النصوص المرغبة لايقاعه فى شهر رمضان على ما مرّ فى الصوم من انه لا يقع
فى شهر رمضان صوم غيره ثم لازم ذلك الشرط عدم صحة الاعتكاف فى زمان لا يصح الصوم فيه كالعيدين ولا ممن لا يصح صومه كالحايض والنفساء والمريض
المتضرر به والمسافر وفى صحته من الصبى المميز وجهان الظاهر الصحة وكيف كان لا ينبغى الريب فى صحته منه تمريناً اى صحته من حيث التمرين **الثالث** الزمان
وهو ثلثة ايام فصاعداً لا اقل منها بالاجماع المحقق والمصرح فى المع وكره وغيرهما وهو الدليل عليه مع الاخبار ففى صحيحة ابى بصير لا يكون الاعتكاف
اقل من ثلثة ايام ومثله فى رواية عمر بن يزيد وفى رواية داود بن سرحان الاعتكاف ثلثة ايام يعنى السنة ان شاء الله تعالى الى غير ذلك ولا خلاف فى
دخول ليلتى اليوم الثانى والثالث فى الاعتكاف للاجماع المحقق وحكاه فى المع والمن ايضا ونفى عنه الخلاف فى ك وح ويدل عليه الاخبار المتضمنة لوجوب
الكفارة لو جامع فى الليل ولو خرجت المرئة قبل مضى ثلثة ايام او تمامها كما ياتى ولا شك ان عدم الخروج قبل تمام الثلثة ايام لا يكون الا مع ادخال
الليل ايضا بل يقول ان المتبادر من قوله لا يكون الاعتكاف الا ثلثة ايام الثلثة المتتابعة ولا يحصل التتابع الا بادخال الليل ايضا ظاهر فى وطى وعدم
دخول الليلتين وان امكن ارجاعهما الى ما عليه الاصحاب مكلفا كما فعله بعضهم فان تم والا فهو بالشذوذ ومخالفته لما ذكرنا من الادلة متروك وفى دخول
ليلتى اليوم الاول والرابع خلاف والحق العدم وفاقا للمشهور للاصل الخالى عن المعارض بالمرة خلافا للمحكى فى لك عن الفاضل وجماعة وانكره بعض الاجلة
وقال ولم ار فى كلام الفاضل ما يحاكى ذلك بل قال ولم ار من غير صاحب لك اشارة الى هذا الخلاف الا من المحقق الثانى فى حاشية يع حيث جعل القول
المشهور الاصح والمنقول قولا فى الليلة الرابعة ولا دليل على شئ من القولين وعلى ما ذكرنا ابتداء القدر الاقل من الاعتكاف طلوع الفجر من اليوم الاول
وانتهائه غروب الشمس من اليوم الثالث ولو ادخل شيئا من الطرفين كان اولى بل قد يجب من باب المقدمة فينوى الاعتكاف قبل الفجر ويقطعه بعد
الغروب ويجب كون الايام الثلثة تامة فلا يجزى يومان ونصف من سابقها او نصف من الرابع اى الملفق لعدم صدق اليوم الى الملفق ثم انه يتفرع
عليه انه لو شرع فى الاعتكاف فيما لا يمكنه اتمام الثلثة كيومين قبل العيد بطل الاعتكاف **الرابع** المكان ولا بد ان يكون فى المسجد اجماعا قطعيا
فتوى ونصا ويدل عليه الاخبار المتواترة كالمروى فى المع عن جامع البزنطى باسناده الى الصادق ع لا اعتكاف الا بصوم وفى مسجد المصر الذى انت فيه و
صحيحة ابى ولّاد الواردة فى المرئة المعتكفة باذن زوجها التى ذهبت اليه زوجها فواقعها قال ان كانت خرجت من المسجد قبل ان يمضى ثلثة ايام ولم يكن
اشترطت فى اعتكافها فان عليها ما على المظاهر والحذاء المعتكف لا يشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان ولا يمارى ولا يشترى ولا يبيع قال ومن اعتكف
ثلثة ايام فهو فى اليوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلثة ايام اخر وان شاء خرج من المسجد فان اقام يومين بعد الثلثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلثة ايام اخر
وابن سنان ليس على المعتكف ان يخرج من المسجد الا الى الجمعة او جنازة او غايط وموثقته وفيها ولا يخرج المعتكف من المسجد الا فى حاجة وصحيحة داود
انى اريد ان اعتكف فماذا اقول وماذا افرض على نفسى فقال لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك الى
غير ذلك مقتضى الاصل واطلاق هذه الاخبار وان كان جوازه فى مطلق المسجد كما هو محتمل كلام العمانى ولكن انعقد الاجماع وصرحت الاخبار
بالتقييد والتعيين نعم وقع الخلاف فى المعين فعن المقنع والفقيه والشيخ والسيدين والديلمى والقاضى والحلى والحلبى وابن حمزة وسعد وشاذويه والمنى و
التنقيح وغيرهم بل الاكثر كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن الانتصار وف والغنية والسرائر والتبيان ومجمع البيان انه احد المساجد الخمسة مسجد الحرام
ومسجد الرسول ومسجد الكوفة والبصرة والمداين كالاول او احد الاربعة التى منها الرابع كالثانى او غير الخامس كالبواقى وضابطهم الاختصاص
بما صلى فيه النبى ص او احد الائمة الجمعة وعن المفيد والمع ويع وفع والشهيد وجماعة من محققى متاخرى المتاخرين ومحتمل العمانى وظاهر الكافى انه
المسجد الاعظم او المسجد الجامع او مسجد الجماعة باختلافهم فى التعبير ونسبه فى المع الى اعيان فضلاء الاصحاب حجة الاولين الاجماعات المنقولة و
قاعدة توقيفية العبادة فيقتصر فيها على القدر المتيقن وصحيحة عمر بن يزيد لا اعتكاف الا فى مسجد جماعة صلى فيه امام عدل صلوة جماعة ولا باس
ان يعتكف فى مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة ونفى به بعدها وقد روى فى مسجد المداين بحمل امام العدل على امام الاصل
والرضوى وصم واعتكف فى المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفة ومسجد المداين ولا يجوز الاعتكاف فى غير هؤلاء المساجد
الاربعة والعلة فى ذلك انه لا يعتكف الا بمسجد جمع فيه امام الحق ودليل الباقين الروايات المستفيضة كالصحيحة المتقدمة بتعميم الامام وصحيحة
داود ولا ارى الاعتكاف الا فى مسجد الحرام او مسجد رسول الله او مسجد جامع الحديث ونحوها موثقة الكنانى ورواية على بن عمران الرازى
المعتكف يعتكف فى المسجد الجامع وصحيحة الحلبى لا يصلح الاعتكاف الا فى المسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة ورواية
يحيى بن العلاء الرازى لا يكون الاعتكاف الا فى مسجد جماعة وموثقة ابن سنان لا يصلح العكوف فى غيرها اى غير مكة الا ان يكون مسجد رسول



اللهصلى الله عليه وآله ومسجد

في بيان استحباب الاعتكاف في المساجد الجامع او الاعظم

الله ص او في مسجد من مساجد الجماعة ولا يخفى انه يرد على دليل الاولين منع حجية الاجماع المنقول وعدم اقتضاء توقيفية العبادة للاقتصار على
المتيقن بل يعمل فيها بالاصل مع حصول اليقين هنا بالاخبار المذكورة وعدم دلالة الصحيحة لانها في اكثر النسخ لا يعتكف موضع لا اعتكاف ولا
يكون صريحا في نفي الجواز لارادة نفي الاستحباب مضافا الى ان الامام مع ذكر الصلوة جماعة اما ظاهرة في مطلق امام الجماعة او مجملة ولا يتوهم
ان مع الاجمال يخرج المطلقات عن الحجية في موضع الاجمال اذ هو انما هو في التخصيص بالمنفصل واما بالمتصل كما في هذه الصحيحة فلا فيبقى قوله مسجد
جماعة حجة فيما لم يعلم خروجه عنه وضعف المرضوى مسلمنا الدلالة والحجية ولكنهما معارضان مع الروايات الكثيرة وهي ارجح من جهة الموافقة لاطلاق
الكتاب العزيز وهي من المرجحات المنصوصة لا يقال هما اخصان مطلقا فيجب التخصيص بهما لانه يوجب خروج الاكثر وهو غير جائز مع ان بعض الاخبار
ذكر مسجد الجماعة بعد مسجد الرسول والكوفة والمسجد الحرام فيكون المراد من مسجد الجماعة غيرها البتة واما ترجيحهما بمخالفة العامة فانما يفيد
لو كانا مخالفين لقول جميعهم او اكثرهم وهو غير ثابت واما تضعيف الروايات بالشذوذ فيدفع فتوى مثل المفيد والمحقق واحتمال فتوى الكليني
والعماني وشهادة مثل المحقق بانه مذهب اعيان فضلاء الاصحاب الكاشف عن ذهاب جمع من الاعاظم اليه فدعوى الشذوذ فاسدة ثم لو قطع
النظر عن الترجيح فالمرجع ايض الى اصالة عدم اشتراط الزايد عما ثبت اشتراطه فاذن الترجيح للقول الثاني وعليه الفتوى بقي الكلام في بيان
المسجد الذي يعتكف فيه على هذا القول فهل هو المسجد الجامع كما في ثلثة اخبار من الاخبار المتقدمة وعبارة جمع من الاصحاب او الجماعة كما في اربعة
من الاخبار وكلام جمع اخر او المسجد الاعظم كما في كلام المفيد لا وجه للاخير لعدم وروده في رواية الا ان يفسر به المسجد الجامع كما فسره الشهيد الثاني
به في حاشية فع وصاحب ديوان الادب وهو الغالب في الامصار ايض اي يتحد الجامع والاعظم وح فيرجع الى الاول فبقي الكلام في تعيين احد
الاولين وبيان المراد منهما فنقول يمكن ان يكون المراد منهما واحدا وهو اما ما يصلى فيه الجماعة مط سواء كانت جمعة او جماعة عامة البلد من غير
تخصيص بقبيلة او محلة او جماعة مطلقا واحتمال الارادة من مسجد جماعة بل ظهوره منه ظاهر وفسر المسجد الجامع به ايض الشهيد الثاني في لك
او ما يصلى فيه صلوة الجمعة واحتمال الارادة من مسجد الجامع ظاهر بل فسره به السجزي في المهذب والفيومي في مصباح المنير والنووي في التحرير والشهيد
الثاني في ضه وفسر مسجد الجامع به فاد ايض او ما يجمع اهل البلد ولا يختص بمحلة او قبيلة بل لو صلى فيه عامة اهل البلد الجماعة فيه بمقتضى البناء لا بمحض
اتفاق مرة لا اكثر او يكون المراد بالجامع احد الاخيرين وبالجماعة الاول ولا يخفى ان ارادة ما يصلى فيه صلوة الجمعة منهما او احدهما ليست مستندة
الى قاعدة لفظية فالمتعين اما الاول او الاخير ومقتضى قواعدنا الاصولية الاول وطريق الاحتياط والاخذ بالمتيقن الثاني **الخامس** استدامة
اللبث في المسجد ما دام معتكفا فلو خرج عنه ولو قليلا بغير الاسباب المبيحة له بطل اعتكافه بالاجماع كما في المع وكره والمن وللاخبار المستفيضة كصحيحة الحلبي
وداود المتقدمة والاربعة المتعقبة لها وفي صحيحة داود ولا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ثم يجلس حتى يرجع والمرءة مثل ذلك
ومثلها صحيحة الحلبي المطولة حتى يرجع ثم قال ولا يخرج في شيء الا الجنازة او يعود مريضا ولا يجلس حتى يرجع واعتكاف المرءة مثل ذلك الى غير ذلك واكثر
تلك الاخبار وان كانت قاصرة عن افادة الحرمة الا ان الاجماع على الحرمة اي الشرطية مضافا الى ظهور بعضها فيها كما في قوله فاذا افرض على نفسه يعني
ارادتها من الجميع فليستند اليها في الابطال ايض اذ الحرمة الشرعية منفية فلا بد من الشرطية الراجعة الى الابطال بالارتكاب وفيه نظر لمنع انتفاء
الشرعية ولا بعد في حرمة شيء في فعل مستحب ما دام فيه والاولى في الابطال ايض الاستناد الى الاجماع والى المعنى الحقيقي للاعتكاف فانه الحبس واللبث
المضادان للخروج **فروع آ** مما ذكر من منافاة الخروج لمعنى الاعتكاف يظهر قوة القول بعدم جواز اخراج البعض ايض اذا كان منافيا للبث الشخص كان
يخرج مد رجليه الى المسجد او ادخل يديه فيه واما لو اخرج راسه فقط او رجليه كذلك فالظاهر عدم صدق الخروج ولو انيط الى الاجماع او الاخبار اتجه
القول بجواز اخراج البعض مع الاناطة الى معنى العكوف ايض بهذا القدر من الاخراج لا ينافي العكوف العرفي بل اللغوي ايض حيث ان العكوف في موضع
في ثلثة ايام مثلا يصدق لغة بخروج هذا القدر من البدن **ب** هل يتحقق الخروج بالصعود الى سطح المسجد من داخله ام لا فيه وجهان الاول
للدروس والثاني للمن والاحوط الاول لعدم معلومية صدق المسجد عليه ويمكن القول بالجواز لعدم صدق الخروج عن المسجد **ج** هل يبطل الخروج
مكرها ام لا الظاهر نعم وعد وشانعم مط وظط والمع لا كذلك وعن لف وير وكره والشهيد الثاني التفصيل بطول الزمان وعدمه لعدم صدق
الخروج المنهي عنه وعدم الاجماع وعدم منافاة الكون في الخارج يسير المهية الاعتكاف والاخير محل نظر لجواز صحة السلب مع مطلق الكون في
الخارج الا انه يمكن ان يق ان ذلك وان كان لغة الا انها لا ينافيها شرعا للتصريح الاخبار بعدم المنافاة لحاجة لا بد منها واي حاجة اشد من
دفع ضرر المكره وهو وان اختص بما اذا كان الاكراه بالتخويف ونحوه الا انه يتعدى الى المكره بالاضطرار ورفع الاختيار بالاولوية او الاجماع المركب **د**
هل الخروج سهوا او نسيانا مبطل ام لا اطلق الشيخ والفاضلان والشهيد الاول وقيل بالفرق بين طول الزمان وعدمه دليل الاول نفي الاثم ولزوم
العسر لولاه ودليل الثاني الخروج عن المسمى مع الطول لا بدونه والكل منظور فيه لعدم الملازمة بين انتفاء الاثم والصحة وعدم لزوم العسر اذ
لا وجوب في الاعتكاف غايته البطلان ولو صح للزم مثله في بطلان الصلوة بالسهو في الاركان ومنع بقاء المسمى بدون طول الزمان فالبطلان
مط اقوى **ه** يجوز الخروج لضرورة وحاجة من نفسه لا بد منها ولا يمكن فعلها في المسجد اجماعا فتوى ونصا كما مر ولطاعة من الله ولو كان قضاء
حاجة الاخ المؤمن للتصريح ببعض الطاعات في الاخبار المتقدمة ودلالته على البواقي بالفحوى او الاجماع المركب والتعليل المذكور في رواية

ميمون بن مهران كنت جالسا عند الحسن بن علي ع فاتاه رجل فقال له يا ابن رسول الله ص ان فلانا له علي مال ويريد ان يحبسني فقال والله ما عندي مال فاقضي عنك قال فكلمه قال فلبس ع نعله فقلت له يا ابن رسول الله انسيت اعتكافك فقال له لم انس ولكن سمعت ابي ع يحدث عن جدي رسول الله ص انه قال من سعى في حاجة اخيه المسلم فكانما عبد الله تسعة الاف سنة صائما نهاره قائما ليله ومنها يظهر الدليل على استثناء حاجة الغير ايضا ومنها او من الظاهر تشييع الاخ ونحوه ولو كان لمكان الحاجة طريقا اقرب من الاخر فالواجب سلوك الاقرب وكذا يسلك مسالك الاتيان على قدر الضرورة لان الضرورة يقدر بقدرها ولعدم كون الزايد حاجة وضرورة وهو حسن الا انه لا يلزم ذلك الا مع ايجابه الخروج عن الاشتغال بالحاجة عرفا فلا يجب سلوك الطريق الذي اقرب بذراع وذراعين ونحوهما مما لا يخرج به عما ذكر عرفا الخارج حيث يجوز لا يجوز له الجلوس تحت الظل بلا ضرورة فيه اجماعا له ولصحيحة داود المستفيضة فيهما اما ارض على نفسي ولما الجلوس المطلق فلا دليل على حرمته والروايتان المتضمنان له قاصرتان عن افادة الحرمة ولذا خص جماعة الحرمة بالمقيد منهم الشيخ في ط والمفيد والديلمي وابن زهرة ولف وضه وتق وغيرها للاصل خلافا لجماعة منهم الشيخ في اكثر كتبه والسيد والحلي وفع ويع والفاضل في بعض كتبه ولا مستند لهم الا حكاية الاجماع عن الانتصار وهي غير صالحة للاستناد

ح لا يجوز للخارج حيث يجوز في غير مكة الصلوة في غير مسجد اعتكافه بلا خلاف فيه كما قيل للصحيحين منصور وابن سنان الا مع الضرورة كضيق الوقت فيصليها حيث امكن والا صلوة الجمعة مع وجوبها اذا خرج لضرورة حيث شاء بلا خلاف كما نص به في الصحيحين

الفصل الثاني في جملة من احكامه وفيه مسايل

المسئلة الاولى لا يجب الاعتكاف بالاصل اجماعا واصلا وهو قد يجب بالنذر وشبهه وبالنيابة حيث تجب وبشرط في النذر واخويه اما كونه مطلقا فيحمل على الثلثة لكونها اقل المسمى او تقييده بثلثه فصاعدا او مما لا ياتي في الثلثة كنذره يوم او يومين من غير تعرض للزيادة ولو قيد الاقل من الثلثة بلا ازيد بطل الاعتكاف من حيث هو اعتكاف والواجب منه ان كان قد معينا يجب الاتيان به فيه ويجب بالشروع بل يجب بالشروع فيه في الوقت والامكان كالمندوب على الاقوى للاصل وقد اختلفوا في المندوب على اقوال احدها عدم وجوبه اصلا بل يجوز له الابطال متى شاء نقل عن السيد والحلي والمع ولف والمن وكره وير وثانيها الوجوب بمضي يومين فلا يجب قبله ويجب الثالث بعد اليومين حكى عن الاسكافي ونهاية الشيخ والقاضي ويع ونسب الى اكثر القدماء والمتاخرين واستفاض حكاية الشهرة عليه دليل الاول الاصل وبعض الامور الاعتبارية وحجة الثاني النهي عن ابطال العمل واطلاق صحيحة الحلبي وابي ولاد المتقدمة وسائر ما اوجب الكفارة على المجامع في الاعتكاف باطلاقه واطلاق روايتي الحلبي وابي بصير الموجبة لقضاء ما بقي على الحائض والمريض ودليل الثالث صحيحة الحذاء المتقدمة وصحيحة محمد اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط فله ان يخرج ويفسخ الاعتكاف وان اقام يومين ولم يكن اشترط فليس له ان يخرج ويفسخ الاعتكاف حتى يمضي ثلثة ايام **اقول** دليل الاول مردود بوجوب الخروج عن الاصل مع المخرج كما في المقام فان الصحيحة بخصوصه حجة عنده وضعف سندها على بعض الطرق لا يضر مع الصحة على بعض اخر مع انه على الاخر ايضا موثقة ومع قطع النظر عنه ايضا بالشهرة المحكية منجبرة وتضعيف دلالتها العدم ظهور ليس له في الحرمة كما في خيره مردود بظهورها في نفي الحلية سيما في مقابلة قوله فله ان يخرج المثبت لمجرد الحلية بملاحظة التفصيل القاطع للشركة ودليل الثاني مدفوع بمنع حرمة ابطال العمل كما بينا في موضعه ومنع دلالة لزوم الكفارة بالجماع في الاعتكاف على وجوب الاتمام اذ لا امتناع في وجوب الكفارة بهتك الاعتكاف المستحب واستبعاد ذلك وتخصيصه بترك الواجب كلام في بق لا وجه له ومنع دلالة اخبار القضاء على الوجوب واتمام ورد فيها بالجملة الخبرية مع انه على فرض تسليم دلالة الجميع يكون غاية الاطلاق اللازم تقييده بالصحيحة المفيدة ومنه يظهر قوة القول الثالث فهو الاقرب ثم ان هذا الحكم هل يتعدى الى كل ثالث فله الفسخ في اليوم الرابع دون ما اذا اتم الخامس او يختص بالثلثة الاولى حكى عن الشيخ والاسكافي والحلي الاول لصحيحة ابي ولاد المتقدمة وعن السيد عميد الدين الثاني وهو الاظهر للاصل وعدم صراحة الصحيحة في الوجوب ودعوى عدم القول بالفرق كما يشعر به كلام صاحب التنقيح ممنوعة بل الفرق موجود من الطرفين لوجود القول بالوجوب في الاولى دون غيرها كما مر ووجود القول باختصاص الوجوب باليومين في غير الاولى وفيها يجب بالشروع كما حكى عن الشيخ والحلي والغن ثم القول بالتعدي فهل يتعدى الى كل ثلثة او يختص بالثانية صرح الشهيد بالاول واحتج له في ذلك بعدم القول بالفرق ورد بالمنع وقال بعض شراح ضه ولم ار من قبل المص تعميم الوجوب لكل ثالث بل انما يفرضونه في السادس وظاهر هذا القائل الثاني وهو الاظهر لاختصاص الرواية بل قيل بالاختصاص بالمندوب واما المنذور فليس كذلك فلو نذر خمسة لا يجب السادس لان ظاهر الصحيحة المندوب وفيه نظر

ولادم

الثانية يستحب للمعتكف ان يشترط في ابتدائه الرجوع فيه بالاجماع والمستفيضة كصحيحتي الحلبي ومحمد المتقدمتين وصحيحة ابي بصير وفيها وينبغي للمعتكف اذا اعتكف ان يشترط كما يشترط الذي يحرم ورواية عمر بن يزيد واشترط على ربك في اعتكافك كما يشترط عند احرامك ان ذلك في اعتكافك عند عارض ان عرض لك من علة تنزل بك من امر الله وفي اختصاص الشرط بعارض بعد عذرا مسوغا للخروج او بعارض مطلقا او الخروج متى شاء اقوال دليل الاول التشبيه باشتراط المحرم في الصحيح والرواية واخر رواية عمر بن يزيد وحجة الثاني صحيحة ابي ولاد لظهور ان حضور الزوج ليس من الاعذار المسوغة للخروج نعم هو من جملة العوارض وحجة الثالث هذه الصحيحة لعدم ظهور كون مثل ذلك عارضا واطلاق صحيحة محمد بل ظهورها في عدم العارض لان في جواز الرجوع بعد اليومين وعدمه بالاشتراط وعدمه انما يظهر من عدم الضرورة ولا ينافيهما التشبيه في المحرم لجواز كون التشبيه في اصل الاشتراط لا كيفيته بل ثبت ذلك بتجويز الخروج مع الشرط بحضور الزوج **اقول** اما النفرقة فيظهر وجهها مع تعميم العارض ايضا

فلا يظهر

فلا يظهر من الصحيحة الثانية الاطلاق بل وكذا الاولى لان الحكم فيهما في واقعة خاصة متضمنة لنوع عارض غاية الامر اجمال الثانية بحسب مطلق العارض والافتراح ولازمه الاقتصار على موضع اليقين وهو الشرط العارض لان تقييد اليومين فيها يكون بالمجمل المتصل وحكمه ذلك ومن ذلك يظهر ضعف التمسك بالاصل في التعميم بالنسبة الى مطلق العارض والافتراح فاذا الاقوى هو الثاني ولا يرد التشبيه بشرط المحرم لما مر ولا ذيل رواية عمر بن يزيد لعدم دلالته على الحصر بل غايته جواز اشتراطه ذلك ثم الظ عدم الفرق في جواز الاشتراط بين الواجب وغيره للاطلاق والاصل لكن محله في الاول وقت النذر واخويه لا وقت الشروع بخلاف المندوب فانه عنده كما هو ظاهر الاخبار وانما خص المنذور بوقت النذر لان خلو النذر عن هذا الشرط يقتضي لزومه وعدم سقوطه فلا يؤثر الشرط الطارئ سيما مع تعين زمانه واما جواز هذا الشرط عند النذر فيع كونه اجماعا على الظ كما يفهم من التنقيح ايض فللاصل مع ثبوت مشروعيته في الاعتكاف قبل النذر هذا وفائدة هذا الشرط جواز الرجوع عند العارض وان مضى اليومان بل دخل الثالث ولا يجب القضاء في المندوب ولا في الواجب المعين للاصل واما الواجب المطلق فيختار المع وس والك وك ونحو فعله ثانيا وله وجه **الثالثة** يحرم على المعتكف امور منها الجماع اجماعا ا لد وللاية والاخبار والظاهر الاجماع على فساده التنقيح ويع ... به ايض وفي الغن والمن وعن الاجماع عليه ويدل عليه ايض لو كان في النهار انه يفسد الصوم المشروط في الاعتكاف ويؤيده ايض الاخبار الموجبة للكفارة به وان المجامع فيه بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان واما الاستدلال بذلك على الفساد فمحل تامل لجواز ترتب الكفارة على مجرد الحرمة وكونه بمنزلة المفطر في وجوب الكفارة والحق بالجماع الاستمناء باي نحو كان وفي ف الاجماع عليه ولا باس به ان اريد من حيث التحريم سيما مع تحريمه بنفسه ان لم يكن مع حلاله وان اريد من حيث الافساد والكفارة فمشكل بل الاجود العدم ومنها الاستمتاع بالنساء لمسا وتقبيلا وغيرهما بلا خلاف يعرف بل عن ظ التبيان ومجمع البيان وفقه القران وك الاتفاق عليه ويدل عليه الاية للنهي فيها عن المباشرة الشاملة لجميع ذلك وظاهر الاصحا اتفاقهم على اختصاص حرمة الامرين بما اذا كانا بشهوة ولا حرمة في الحالتين عنهما والحق بعضهم بهما النظر بالشهوة ولا وجه له وفي فساد الاعتكاف بهما وعدمه قولان الاول عن ف والمع والمن وكره ويروس وابن شهراشوب في متشابه القران للنهي الموجب للفساد وانت خبير بما فيه والثاني للوسيلة ولف وظاهر يع وفع وعد وشا والتلخيص والتبصرة للاصل السالم عن المعارض و هو الاقوى ومنها البيع والشراء فالمشهور تحريمه بل في يق انه لا خلاف فيه وفي ك وعن الانتصار وف وخيرة الاجماع عليه لصحيحة الحذاء المتقدمة وفي د لالتها على الحرمة نظر وحكي عن ط والسرائر واللمعة وضه العدم وفي النسبة نظر بل صريح الاول عدم الجواز نعم عبر الثاني بالاولى ولكن ظاهر الفساد به وهو ينبئ عن التحريم ايض والاخيران لم يذكراه فان ثبت الاجماع فهو والا فالكراهة اظهر واظهر منها عدم الفساد به ولا الكفارة ومنها الطيب وشم الرياحين والكلام فيه كما في سابقه الا ان عدم ثبوت الاجماع فيه اظهر لعدم نقل اجماع عليه الا من ف ومخالفة المبسوط ومنها المماراة وهي المجادلة على امر دنيوي او ديني لاظهار الغلبة وهي في نفسها محرمة واما من حيث الاعتكاف فالكلام فيها كسابقها ومنها الاشتغال بالامور الدنيوية الغير الضرورية والصنايع ظ المن المنع منها لفحوى ما يمنع عن البيع والشراء ولمنافاتها لماهية الاعتكاف لانه اللبث للعبادة ويضعف الاول بعدم معلومية العلة والثاني بمنع جزئية العبادة لو سلمت لم يسلم الزايد عن الاقتصار عليه ولذا يجوز له الاكل والنوم والسكوت اجماعا نعم الاولى تركها وترك النظر في معايشه والخوض في المباح زيادة على قدر الضرورة ويجوز مع النهي البيع والشراء الممنوع عنهما ولكن يجب الاقتصار على ما يندفع به حتى لو تمكن من التوكيل فعلا لاندفاع الحاجة معه ومنها فعل القبايح والاشتغال بالمعاصي والسيئات لاشك في حرمته بنفسه واما من جهة الاعتكاف فلا دليل عليه وافسد الحلي به الاعتكاف لما ذكر بجوابه ومنها كل ما يحرم على المحرم حرمه الشيخ في الجمل وربما يحكى عن القاضي وابن حمزة ولا دليل عليه اصلا والاصل ينفيه وما في التنقيح من جعله في ط رواية لا يفيد لعدم عمله بها فلا يكون حجة وعدم معلوميته منها حتى ينظر في دلالتها **الرابعة** يفسده كل ما يفسد الصوم اذا وقع على وجه يفسد الصوم من حيث فوات الصوم الذي هو شرط فيه اجماعا **الخامسة** كل ما يحرم على المعتكف من حيث انه معتكف فانه يحرم ليلا ونهارا لدخول الليالي في الاعتكاف واما ما اوجب الامساك عنه باعتبار الصوم فانما يمسك عنه في النهار لانه زمان الصوم **السادسة** هل يختص ما يحرم بالاعتكاف بالواجب ام يتناول المندوب ايض قيل اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي الثاني **اقول** ان كان المحرم مفسدا للاعتكاف فيتعين الحكم بعدم حرمته في المندوب لعدم حرمة افساده وما كان غير مفسد فما كان نصه اطلاق على التحريم كالنساء والبيع والشراء والطيب بناء على دلالة الصحيحة يحرم مع قصد بقاء الاعتكاف للاطلاق وما لم يكن فيه اطلاق بل كان للاجماع كالبيع والشراء على عدم تمامية دلالة الصحيحة فيختص بالواجب لعدم ثبوت الاجماع في غيره **السابعة** لا يصح اعتكاف العبد بدون اذن مولاه والزوجة بدون اذن زوجها المنافاته لحق الواجب عليهما واما الولد بدون اذن والديه فانما يصح حيث يكون مع الصوم الواجب اما مع المندوب فلا يصح من حيث اشتراط الصوم بالاذن كما مر **الثامنة** يجب الكفارة بالجماع للاعتكاف من حيث هو ليلا كان او نهارا بلا خلاف كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن الانتصار والغن وفي كره والمن وغيرها للاجماع والمستفيضة كصحيحتي ابي ولاد السابقة وزرارة عن المعتكف يجامع اهله قال اذا فعل فعليه ما على المظاهر وموثقة سماعة عن معتكف واقع اهله قال هو بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان والاخرى قبل الاولى الا انه زاد فيها متعمدا عتق رقبة او صوم شهرين متتابعين او اطعام ستين

التنقيح والمفاتيح

فيهما

مسكينا وهل الواجب عليه كفارة الظهار كما في الصحيحين او الافطار كما في الموثقين الاول محكي عن المقنع واختاره جماعة من المتأخرين والثاني هو المشهور
كما صرح به جماعة وعن الغنية والمنتهى وكنز الاجماع عليه والحق هو الاول للصحيحين الصريحين واحتمال ارادة التشريك مع المظاهر في اصل الكفارة او
المقدار بعيد غايته ويجاب عن الموثقين بعدم الدلالة اما الاولى فواضح لاحتمال كونه بمنزلته في التأثيم او مطلق التكفير او القدر وعموم المنزلة لم يثبت عندي
ولو ثبت فالتخصيص لازم بالصحيحين واما الثانية فلعدم صراحتها لانها على الوجوب اولا واحتمال ارادة بيان اقسام الاشخاص من المظاهر او ثانيا فيكون للتقسيم
دون التخيير ايضا لان امرها حائث فنسبة الاصل اليهما على السواء ولو كان الجماع في نهار رمضان لزمته كفارتان احدهما للصوم والاخرى للاعتكاف بالاجماع
كما عن الانتصار والخلاف والغنية والمنتهى لرواية عبد الاعلى عن رجل وطئ امرأته وهو معتكف ليلا في شهر رمضان قال عليه الكفارة قلت فان وطئها نهارا قال
عليه كفارتان ولعموم ما دل وجوبها بالجماع في كل من نهار رمضان والاعتكاف وعدم فائدة اصالة التداخل لاختلاف الكفارتين مع ان الاصل بالرواية
المذكورة زائل وكذا يجب كفارتان لو وقع في ايام صوم النذر المعين او قضاء رمضان بعد الزوال لو كان الاعتكاف واجبا بمثل النذر احدهما للاعتكاف
والاخرى للسبب الاخر والدليل عموم ما دل على كفارة كل من الامرين لا الرواية لظهورها في نهار رمضان وعلى هذا فيمكن التداخل فيما امكن على القول باصالته كما
هو المختار والظاهر اختصاص التعدد بما ذكر وعن السيد والحلي والشيخ في غير مبسوط والصدوق والاسكافي والقاضي وابني زهرة وحمزة اطلاق التعدد في
النهار بل عن فيه والغنية الاجماع عليه لاطلاق الرواية وضعفه ظاهر لظهورها في نهار رمضان وقيل لان في النهار صوما واعتكافا وفيه ان مطلق الصوم لا
يترتب على افساده كفارة ويظهر من المقنع والاسكافي ان بذلك رواية وهي ايضا غير مفيدة بعد معلومية متن الرواية واحتمال ارادتهما الرواية السابقة
وهل يختص وجوب كفارة الاعتكاف مع الجماع بما اذا وجب معينا بنذر او مضي اليومين او مطلق ظاهر الروايات اطلاقها بل عمومها الثاني ولا استبعاد فيه
ويختص كفارة الاعتكاف بالجماع فلا كفارة لاجله في ارتكاب غيره من مفطرات الصوم او مفسدات الاعتكاف او محرماته للاصل السالم عن المعارض جدا
التاسعة اذا حاضت المرأة في اثناء الاعتكاف خرجت من المسجد الحرام بينهما وهكذا المريض حتى اذا طهرت وبرء فالواجب الرجوع لقضائه اما مطلقا
كجماعة او مع وجوب الاعتكاف كاخرين والاحوط الاول وان كان اصل القضاء احتياطا ايضا لقصور الاخبار المتضمنة له لافادة الوجوب ولكنه مما
ذكره الاصحاب والمقضي جميع زمان الاعتكاف ان لم يمض ثلثة ايام والا فالمتروك خاصة خصنا الله سبحانه بانظار رحمته وتجاوز عن سيئاتنا بعميم مغفرته

تم كتاب الصوم والاعتكاف من مستند الشيعة في احكام الشريعة في ضحوة يوم الثلثاء رابع عشر شهر رجب المرجب سنة ۱۲۳۹ على هاجرها الف سلام وتحية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الحج وتبعه العمرة او يدخل فيه وفيه مقاصد **المقصد الاول** في انواعه واقسامه بحسب الحكم وشرائط كل منهما وما يتعلق به من هذه
الجهة او ينقسم كل من الحج والعمرة من هذه الجهة الى قسمين واجب وندب فههنا ابواب ثلثة **الباب الاول** في الواجب من الحج وهو على قسمين الواجب
باصل الشرع والواجب بالعارض فههنا مطلبان **المطلب الاول** في الواجب باصل الشرع وهو الذي يسمى بحجة الاسلام وهو واجب على كل من اجتمعت
فيه الشرائط الاتية من الرجال والنساء والخناثى بالكتاب والسنة واجماع المسلمين بل الضرورة من الدين والكلام اما في احكامه من جهة الوجوب او
شرائطه من هذه الجهة ففيه فصلان **الفصل الاول** في احكامه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** الواجب على كل مستجمع للشرائط في تمام
العمر مرة واحدة بلا خلاف فيه بين المسلمين كما في التهذيبين بل باجماعهم كما في المع والمنتهى وح المفاتيح وغيرها ونسبه في كره الى عامة اهل العلم للاصل و
الاجماع وقيل بالنصوص المستفيضة من طرق الخاصة والعامة خلافا للمحكي عن الصدوق في العلل فاوجبه في المستجمع للشرائط في كل عام للمستفيضة المتضمنة
للصحيح وغيره ولكنها غير ناهضة لاثبات الحكم لمخالفتها الاجماع فهي اما مطروحة او على الاستحباب محمولة او على ارادة كل عام على البدلية او على الوجوب كفاية
بمعنى انه يجب ان لا يخلو بيت الله من طائفة ابدا كما يستفاد من الاخبار المستفيضة ايضا **الثانية** وجوبه فوري بمعنى انه يجب المبادرة اليه في اول
عام الاستطاعة والتمكن بلا خلاف فيه بل بلا خلاف بيننا كما عن السرائر بل بالاجماع كما في المنتهى وكره وكنز والمفاتيح وعن الناصريات والخلاف وشرح الجمل
للقاضي وعد للمحقق الثاني وغيرها بل بالاجماع المحقق له وللاخبار المستفيضة كصحيحي الحلبي والمحاربي وغيرهما من الروايات الكثيرة ثم لو عصى و
اخر عن اول العام يجب عليه فيما يليه كذلك وهكذا بالاجماع ولو توقف ادراك الحج على مقدمات من سفر وغيره وجب الفور بها على وجه يدرك الحج كذلك لوجوب
مقدمة الواجب ولو تعددت الرفقة في العام الواحد فان لم يتمكن من المسير مع بعضها تعين الباقي قطعا وان احتمل المسير مع كل واحد منها يجوز التأخير
الى الاخير وفاقا للمدارك لانتفاء الدليل على فورية المسير بهذا المعنى وقيل يجب المسير مع اولها فان اخر عنها وادركه مع الثانية والا كان كمؤخره عمدا
اختاره في ضه وقال في س بجواز التاخير مع الوثوق بالسفر مع غيرها ولا دليل لهما نعم يتم الاول بالنسبة الى ثبوت الاستقرار الموجب للقضاء لعموم ما دل
على وجوبه السليم عن المعارض واما بالنسبة الى الاثم والعصيان فلا **الفصل الثاني** في شرائط حجة الاسلام وهي امور **الشرط الاول والثاني**
البلوغ والعقل فلا يجب على الصبي والمجنون اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا للاصل وحديث رفع القلم مضافا في الصبي الى مفهوم رواية شهاب وموثقة
اسحق عن ابن عشر سنين يحج قال عليه حجة الاسلام اذا احتلم وكذا الجارية عليها الحج اذا طمثت ويصح من الصبي المميز وغير المميز بلا خلاف في الاول كما
عن كره والمنتهى بل بالاجماع كما صرح به بعضهم وحكي عن ف قيل بلا خلاف في الثاني ايضا ويدل عليه في الاول عموما ما مر من غايات الحج وانفعاله فانها شاملة
للصبي ايضا على ما مر في الصوم وفيها الاخبار العديدة كرواية محمد بن الفضيل عن الصبي متى يحرم به قال اذا اثغر **اقول** يعني اذا اسقط سنه ورواية

واما التمسك باصالة عدم الترتيب فيرده بالقاعدة التخيير

كتاب الحج

المحقق م

يعرف كما في غيره م

[illegible]

في بيان صحة حج الصبي المميز وغير المميز وكيفية وقوعه عنه

الحكم الصبي اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يكبر والعبد اذا حج به فقد قضى حجة الاسلام حتى يعتق وصحيحة ابن سنان فقامت اليه امرأة ومعها صبي لها فقالت يا رسول الله ايحج عن مثل هذا قال نعم ولك اجره وصحيحة زرارة اذا حج الرجل بابنه وهو صغير فانه يامره ان يلبي ويعرض الحج فان لم يحسن ان يلبي لبوا عنه ويطاف به ويصلى عنه قلت ليس لهم ما يذبحون قال يذبح عن الصغار ويصوم الكبار ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب وان قتل صيدا فعلى ابيه **اقول** يفرض الحج اى يوجبه على نفسه بعقد الاحرام والتلبية او الاشعار او التقليد فان الصبي في تلك الاخبار اعم من المميز وغيره بل في الاخيرة تصريح بكل منهما ولا ينافيه قوله يحرم به ويحج به لانه اعم من الامر بمباشرته او جعله مباشرا بقرينة قوله في الثانية والعبد اذا حج به وكذا قوله في الاخيرة حج بابنه ثم قوله يامره الخ ثم كيفية حج الاول ان يباشر بنفسه ما يباشره الحاج من المناسك وحج الثاني ان يباشر به اى يجعل مباشرا لما يمكن جعله كذلك من الافعال ويؤتى عنه ما لم يمكن من الثياب والاقوال ويدل على الاول العمومات المشار اليها وقوله في صحيحة زرارة يامره ان يلبي ويفرض الحج بضميمة الاجماع المركب في تتمة المناسك وعلى الثاني قوله في الصحيحة فان لم يحسن الخ وصحيحة معوية بن عمار قدموا من كان معكم من الصبيان الى الجحفة او الى بطن مرو ثم يصنع بهم ما يصنع بالمحرم يطاف بهم ويسعى بهم ويرمى عنهم ومن لم يجد منهم هديا فليصم عنه وليه والمحلى وفيها بعد السؤال عن مولود صبي اذا كان يوم التروية فجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم ثم احرموا عنه ثم قفوا به في الموقف فاذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا راسه ثم زوروا به البيت ثم مروا الخادم ان يطوف به بالبيت وبين الصفا والمروة ولا يتوهم شمول هذه الكيفية للمميز ايضا لا لظهورها في غيرهم مع انه على فرض الشمول يجب التقييد بما في صحيحة زرارة المتقدمة **فروع ا** هل يشترط في صحة حج المميز اذن الولي فيه وجهان اوجههما الا للاصل والعمومات وقيل نعم بل نسب الى الاكثر لان الحج عبادة متلقاة من الشرع مخالف للاصل فيجب الاقتصار فيها على المتيقن وهي الصبي الماذون ولان الصحة هنا بمعنى ترتب الكفارات عليه او على الولي والهدى او بدله ولم يجز له التصرف في شيء من ذلك في المال الا باذن الولي ولقوله في الصحيحة يامره الخ ويضعف الاول بحصول التوقيف والتعيين من العمومات والثاني بمنع كون الصحة هنا بالمعنى المذكور بل هي بمعنى الافعال من الشارع ولزوم الكفارات اثر ارتكاب امر اخر وليس اثرا للاحرام اصلا سلمنا انه اثره ولا يجوز له التصرف في المال فغايته انه يبقى في ذمته او يكون بالنسبة الى الكفارات والهدى بمنزلة الفاقد لها فيصنع ما يصنعه والثالث بعدم الدلالة لتقيده بقوله اذا اراد الرجل **ب** ظاهرهم ان المباشر للحج بغير المميز الولي او من يامره ويستنيبه ثم اختلفوا في تعيينه والاخبار غير داخلة على التخصيص لان قوله من كان معكم من الصبيان اعم ممن كان مع وليه او غيره وكذا الاختصاص في الامر بقوله قدموا وجردوه ولبوا عنه وغير ذلك فان ثبت الاجماع فيه فهو والا فالظاهر جوازه لكل من يتكفل طفلا غاية الامر انه لا يتعلق امر مالي بالطفل بل يكون على المباشر **ج** قيل ما وقفت عليها في المسئلة من الروايات مختص بالصبي ولا ريب ان الصبية في معناه **اقول** لا حد مطالبته بدليل كونها في معناه وربما يستدل للصبية برواية شهاب وموثقة اسحق المتقدمتين وفيه لا نظر لانهما انما هي اذا انضم حج الصبية وليس فيها ذلك بل ليس فيها حج الصبي ايضا لجواز ان يكون السؤال عن وجوب الحج فاجاب بانه بعد الاحتلام والطمث لا ان يكون السؤال عن الحج الواقع حتى يمكن التمسك فيه بالتقرير وقد يستدل ايضا بموثقة يعقوب ان معي صبية صغارا وانا اخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون قال ائت بهم العرج فليحرموا منها الحديث ولا يخفى ان الثابت من هذه الرواية بل الاوليين هو حج الصبية وهو يثبت من العمومات ايضا لا الحج بها **د** الحق الاصحاب بالصبي المجنون واستدل له بانه ليس اخفض حالا من الصبي ورد بانه قياس وهو كذلك الا انه لما كان المقام مقام المسامحة يكفي في حكمه فتوى كثير من الاصحاب به **هـ** لا يجزى هذا الحج بقسميه عن حجة الاسلام لو استجمع الصغير والمجنون الشرائط بعد الكمال بلا خلاف يعرف كما عن المنتهى بل بالاجماع كما في ح عد وبعض الاجلة وتح وشرحه بل بالاجماع المحقق له وللمستفيضة كروايتي شهاب والحكم وموثقة اسحق المتقدمة ورواية مسمع وهل يجزى لو ادرك احد الموقفين كاملا ام لا الاول للشيخ في ط وف والوسيلة وشا بل اكثر الاصحاب كما صرح به جماعة بل اجماعي كما عن ف وكره وظاهر لك وتردد فيه في يع والمنتهى ويظهر بل نفاه جمع من متاخرى المتاخرين دليل الاولين الروايات المتبشرة بهذا الحكم في العبد وكونه زمانا يصح فيه انشاء الحج فكان مجزيا بان يجدد نية الوجوب ويرد الاول بانه قياس والثاني بانه ان اريد انه زمان يصح فيه الانشاء في بعض الصور المنصوصة فلا يفيد وان اريد مطلقا فلا نم ولو استدل له بقوله ع في غير واحد من الاخبار من ادرك المشعر فقد ادرك الحج لكان اقرب وان كان في شموله للمورد نظر سيما في حج التمتع حيث ان العمرة الواجبة وقعت في زمان عدم التكليف ولم يثبت ادراك العمرة بذلك ولا شك ان الاحوط بل الاظهر الاعادة بعد الاستطاعة ثم على القول بالاجزاء فهل يشترط استطاعته من البلد او الميقات او حين التكليف اقوال اظهرها الاخير كما يظهر مما سنذكره في المملوك ونفقته الزائدة على ما يلزمه في الحضر على من يسافر به لعدم ثبوت جواز التصرف في القدر الزائد في مال الطفل **الشرط الثالث الحرية** فلا يجب على المملوك اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللنصوص المستفيضة ولاطلاقها كاطلاق الفتاوى بل صريح بعضها يشمل ما لو اذن له المولى ايضا نعم يصح منه الحج اذا اذن له المولى بالاجماع والنصوص ولا يجزيه عن حجة الاسلام كذلك لو استجمع الشرائط بعد العتق واما بعض الروايات الظاهرة في الاجزاء فمأولة او مخصصة بما هو اخص منه او مطروحة للمعارضة مع الاكثر والمخالفة للاجماع الا انه يدرك احد الموقفين معتقا فيجزيه عنها اجماعا ونصا ففي صحيحة ابن عمار مملوك اعتق يوم عرفة قال اذا ادرك احد الموقفين فقد ادرك الحج وشهاب في رجل اعتق عشية عرفة عبدا ايجزى عن حجة الاسلام قال نعم وهل يشترط في اجزائه عنها استطاعته حين العتق ام لا الظاهر نعم ان اريد الاستطاعة البدنية بل المالية

في بيان انه هل يشترط في صحة حج الصبي المميز اذن الولي

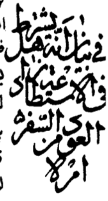
مواضعه

في بيان الحاق المجنون بالصبي في الحكم وعدمه

في بيان الشرط الثالث وهو الحرية

بقدر ما يحتاج اليه من الزاد والراحلة من الموقف الى اتمام الحج لاطلاق الاية والنصوص فلو لم يكن كذلك واتم الحج بجهد ومشقة لم يجزء عن حجة الاسلام
ولا ان اريد الا بد من ذلك للاصل السالم عن المعارض وقيل لا يشترط اصلا لاطلاق النص وفيه نظر لان الاطلاق لا عموم فيه فينصرف الى
الغالب من حصول الاستطاعة البدنية المعتبرة في المورد فلا يشمل ما لو لم يكن هناك استطاعة ولو سلم الاطلاق فيعارض بما دل على اشتراط
الاستطاعة من الكتاب والسنة بالعموم من وجه والاخير ارجح لموافقة الكتاب مضافا الى الاكثرية والاصرحية والاشهرية بل يظهر من بعض
الاجلة الاجماع على اشتراط الاستطاعة **فرع** لو جنى العبد المأذون في احرامه حال رقيته بما يلزمه به الدم كان على سيده وفاقا للصريح
وظاهر بعض فتواه في الصحيحة حريز كلما اصاب العبد وهو محرم في احرامه فهو على السيد اذا اذن له في الاحرام ولا يعارضه صحيحة ابن ابي نجران عن
عبد اصاب صيدا وهو محرم هل على مولاه شيء من الفداء فقال لا شيء على مولاه لان الاولى اخص مطلقا من الثانية بتقييدها بالاذن في الاحرام
والقول بان الثانية ايضا متضمنة له لان قول السائل وهو محرم بقرينة تقريره عليه في الجواب يدل على تحقق الصحة المشروطة بالاذن مردود بمنع حجية
مثل ذلك التقرير اولا وتحقق الصحة بالاذن بالعموم بان يقول له افعل ما تشاء الذي هو ايضا اعم مطلقا من الاذن في الاحرام ثانيا **الشرط**
الرابع الاستطاعة بالاجماع والكتاب والسنة المتواترة وهي تكون بالاستطاعة في اربعة امور الاستطاعة المالية والسربية والبدنية
والزمانية وتفصيلها يقع في اربع مقامات **المقام الاول** في الاستطاعة المالية وهي تحصل بالتمكن من الزاد والراحلة اما الزاد
فالمراد منه ضروري الماكل والمشرب مدة ذهابه الى المقصد وعوده الى بلده ودخوله في مفهوم الاستطاعة لغة وعرفا واضح والاخبار به ناصة
كما يأتي وادخل بعضهم في الزاد الملبس وما يمكن بل به يستر ويقي نفسه من الحر والبرد من ثياب ونحوه **اقول** اما الملبس فان اراد به ما يحتاج اليه في
السفر زائدا عما يحتاج اليه في وطنه مما يقيه من برد ونحوه فلا شك في دخوله في الاستطاعة مع الحاجة سواء سلمنا شمول الزاد له ام لا ويدل على
اشتراطه نفي العسر والحرج ايضا وان اراد به مطلق الملبس الضروري ولو في الحضر فان اراد انه يشترط ان يكون له بعد استثناء الملبس ما يكفي
لزاده فهو صحيح كما يأتي ولكن لا يحسن ادخاله في الزاد وان اراد مطلق الملبس الضروري فوجهه كوجه الماكل الضروري وفائدته تمكن في الحضر من طلبه بالاكتساب
ونحوه ويمنعه السفر الى الحج عن تحصيله فيبقى في اثناء الطريق عريانا او يكتفي في الحضر بالاستعارة والتكفف من الناس ونحوهما فيشترط وجوب الحج بعدم
احتياجه في ضروري طلبه الى مثل ذلك واما ما يكون فاشتراط التمكن منه انما يتم مع الحاجة اليه لا مطلقا كما اذا كان من وطنه الى مكة خمسة منازل
مثلا وكان الهواء بحيث لا يحتاج الى كن او كان الشخص ممن لا يضره الشمس ولا يشق عليه ايام انتفائه الكن نعم يشترط وجوده مع الحاجة الضرورية او المشقة
بدونه ولكن مع ذلك في ادخاله في الزاد تامل وان دخل فيما يستطاع به ثم ظاهر الكتاب والسنة وان لم يقتض اعتبار الزاد في العود ايضا الا ان اكثر
الاصحاب اعتبروه بل عن الشهيد الثاني الاجماع عليه والتحقيق ان يقال انه لا شك في عدم دخول زاد العود في استطاعة سبيل الحج ولكن ان كان الشخص ممن
له اهل او ملك في الوطن او يشق عليه مفارقته فلا محيص من اعتباره دفعا للضرر والحرج المنفيين والا فلا كما قيل لعدم الدليل وان استضعفه في
كره لان النفوس تطلب الاوطان وفيه ان الطلب ان كان بحد يشق معه الترك فكذلك والا فلا يوجب الاشتراط مع ان من الاشخاص من يساوي عنده
البلاد ثم المعتبر في وجدان الزاد ان يكون مقتدرا على تحصيل الماكول والمشروب بقدر الحاجة اما بالقدرة على حملها او تحصيلها في المنازل من غير
فرق في ذلك بين الماكول والمشروب وعلف الدابة وعن المن وكره التفرقة فاوجب حمل الماكول دون الماء والعلف فاذا فقدا في المواضع المعتادة
يسقط الحج ولو امكن الحمل وكانه لعدم صدق الاستطاعة مع الفقد بناء على الغالب وهو ليس بجيد ولو لم يجد الزاد ولكن كان كسوبا يتمكن من الاكتساب في الطريق
لكل يوم بقدر ما يكفيه وظن امكانه بجريان العادة عليه من غير مشقة وجب الحج لصدق الاستطاعة وعن كره سقوطه ان كان السفر طويلا لما في الجمع
بين الكسب والسفر من المشقة ولامكان انقطاعه من الكسب وهو ممنوع لفظية لان المفروض امكان الجمع وجريان العادة بعدم الانقطاع والا فلا يجب
قصيرا كان او طويلا واما الراحلة فعلى اشتراطها وتوقف الاستطاعة عليها الاجماع كما عن الناصريات والغنية والمن والتذكرة والسرائر ويدل عليه مضافا الى الاجماع
ظاهر الكتاب حيث انه لا استطاعة بدون الراحلة والاخبار المتكثرة كصحيحة الخثعمي عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت الخ ما يعني بذلك
قال من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج الحديث والمرويين في توحيد الصدوق وتفسير العياشي في تفسير الاية من
استطاع اليه سبيلا ما يعني بذلك قال من كان صحيحا في بدنه مخلى في سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وفي خبر السكوني انما يعني بالاستطاعة
الزاد والراحلة ليس استطاعة البدن والمروي عن العلل ان السبيل الزاد والراحلة مع الصحة وهل اشتراط الراحلة مختص بصورة الاحتياج اليها
لعدم القدرة على المشي او للمشقة مطلقا او القلة منها وان كان قادرا على المشي او لمنافاة المشي لشانه وشرفه ونحو ذلك او يعم جميع الصور وان ساوى
عنده المشي والركوب سهولة وصعوبة وشرفا وضعة ظاهر المن الاول حيث اشترط الراحلة للمحتاج اليها وهو ظاهر خيرة وكذ وصريح تنبيه وشرح نسبه
في الاخير الى الشهيد بل يمكن استفادته من كلام جماعة قيدوها بالاحتياج او الافتقار واستشكل في الكفاية ويدل عليه صدق الاستطاعة
بدون الحاجة اليها باحد الوجوه المتقدمة ولذا صرح جماعة بعدم اعتباره للمكي والقريب الى مكة والمستفاد من البحر والاخبار العديدة عموما وخصوصا
فمن الاول صحيحة الحلبي اذا قدر الرجل على ما يحج به ثم دفع ذلك وليس له شغل يعذره فقد ترك شريعة من شرائع الاسلام الحديث والمحاربي
من مات ولم يحج حجة الاسلام ما يمنعه من ذلك حاجة تجحف به او مرض لا يطيق معه الحج او سلطان يمنعه فليمت يهوديا او نصرانيا ومن الثاني

في بيان اشتراط الاستطاعة وهي امور اربعة





كتاب الحج

صحيحة ابن عمار عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة على من اطاق المشي من المسلمين ولقد كان من حج مع النبي مشاة الحديث
والحلبي في قوله تع ولله على الناس الاية ما السبيل قال ان يكون له ما يحج به الى ان قال فان كان يطيق ان يمشي ويركب بعضا فليحج ورواية ابي بصير قول
الله عز وجل ولله على الناس الاية قال يخرج ويمشي ان لم يكن عنده قلت لا يقدر على المشي قال يمشي ويركب قلت لا يقدر على ذلك قال يخدم القوم
ويخرج وصحيحة محمد الاتية وصرح بعض المتاخرين بالثاني بل نسب الى الاكثر بل نسب المحقق غيره الى الشذوذ واستشهد بالاجماعات المتقدمة المحكية
ويقول صاحب ك بعد ذكر ان اللازم منه اي مما سبق ذكره عدم اعتبار الراحلة في حق البعيد ايض اذا تمكن من المشي من غير مشقة شديدة ولا نعلم
به قائلا وقول صاحب ذخيرة بعد نقل الاخبار المتقدمة حيث قال والمسئلة لا تخ من اشكال لعدم تصريح بالخلاف بين الاصحاب في اعتبار الزاد والراحلة
في الاستطاعة انتهى واستدل على التعميم بالاخبار المذكورة اولا المتضمنة لذكر الزاد والراحلة على الاطلاق ورجحها على تلك الاخبار بموافقة عمل
الاصحاب والاجماعات المحكية والاصل والشهرة العظيمة وظاهر الاية من جهة عدم انصراف اطلاق الامر فيها الا الى المستطيع ببدنه فاعتبار الاستطاعة
بعده ليس الا لامر اخر وليس الا الزاد والراحلة باجماع الامة وبخالفة قول مالك من العامة حيث نقل في المن عنه عدم اعتباره الزاد والراحلة وبشذوذ
تلك الاخبار الاخيرة **اقول** اما الاخبار المذكورة فلا شك ان دلالتها بالاطلاق المنصرف الى الغالب وهو احتياج البعيد الى الراحلة ولو لدفع
مطلق المشقة او حفظ شرف النفس ونحوهما ولو سلم عدم الانصراف والبقاء على الاطلاق يعارض الاخبار الاخيرة اما بالعموم والخصوص من
وجه او مطلقا ولا تم رجحان الاولى بما ذكر اما عمل الاصحاب فلا نص في اطلاق كلماتهم ايض الى الغالب مع تصريح جمع كثير منهم بالحاجة ولذا لم يشترطوها
للقريب وراكب السفينة ومنه يظهر حال الاجماعات المحكية مع ان كثيرا منها وارد في شان غير المحتاج وكذا حال الشهرة مع ان الترجيح بهذه الامور
مما لم يثبت اعتباره واما شذوذ الاخيرة فان اريد بالنسبة الى الاطلاق والوجوب على الماشي ولو بالمشقة فلا ننكره ولا يقول به بل يخالف
ذلك ظاهر ايات الاستطاعة ونفي العسر وان اريد بالنسبة الى غير المحتاج بوجه فلا نسلم الشذوذ اصلا واما ظاهر الاية فلا يوافق اطلاقها
اصلا لصدق الاستطاعة بدون الراحلة في غير المحتاج ولا يلزم من اعتبار امر اخر وراء صحة البدن في الاستطاعة اعتبار الزاد والراحلة
معا مطلقا بل يكفي اعتبارهما في حق المحتاج واعتبار تخلية السرب واما قول مالك فهو انه لا يعتبر الراحلة مطلقا ولو مع المشقة ومما ذكر ظهر ان
الحق هو الاول وعليه الفتوى والعمل والكلام في العود وامكان التحصيل بالكسب في السفر هنا كما مر في الزاد وهل يعتبر في الراحلة ان يكون مناسبا
لحاله بحسب العزة والشرف فيعتبر المحمل او نحوه عند علو منصبه ظاهر كره اعتباره وعن س العدم واختاره في ذخيره الا مع العجز عن الركوب
بدون المحمل او التضرر وهو كذلك لقوله ع في صحيحة ابن عمار فان كان دعاه قوم ان يحجوه فاستحيى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يخرج ولو على حمار
اجدع ابتر والحلبي من عرض عليه ما يحج به فاستحيى من ذلك اهو ممن يستطيع اليه سبيلا قال نعم ما شانه يستحيي يحج ولو على حمار ابتر فان كان يستطيع
ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليحج وابي بصير من عرض عليه الحج ولو على حمار اجدع مقطوع الذنب فهو مستطيع ومحمد فان عرض عليه الحج فاستحيى
قال هو ممن يستطيع ولم يستحيي ولو على حمار اجدع ابتر قال فان كان يستطيع ان يمشي بعضا ويركب بعضا فليفعل وبها يخصص عموم انتفاء العسر
لو سلمناه هنا ولم يقل انه من الخيلاء وخداع النفس الخبيثة ويدخل في الاستطاعة المالية ما يضطر اليه من الالات والاوعية التي يحتاج اليها
المسافر والجوالق وثياب المركوب وما شابهها بالاجماع لعدم صدق الاستطاعة بدونها مع الضرورة ويلحق بهذا المقام مسايل **الاولى** لابد
في وجوب الحج من فاضل من الزاد والراحلة بقدر ما يمون به عياله الواجبي النفقة حتى يرجع بالاجماع المحقق والمحكي والنص وهو رواية ابي الربيع
عن قول الله عز وجل ولله على الناس فقال ما يقول الناس قال فقيل الزاد والراحلة فقال ابو عبد الله ع قد سئل ابو جعفر ع عن هذا فقال هلك
الناس اذا لئن كان من كان له زاد وراحلة قدر ما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس ينطلق اليهم فيسالهم اياه لقد هلكوا فقيل له وما السبيل
قال فقال السعة في المال اذا كان يحج ببعض ويبقي بعضا ويقوت به عياله والمرسلة المروية في المجمع عن ائمتنا ع في تفسير الاستطاعة انها وجود الزاد
والراحلة ونفقة من يلزم نفقته والرجوع الى كفاية اما من مال او ضياع او حرفة مع الصحة في النفس وتخلية السرب من الموانع وامكان السير ونحوه
المروي عن الخصال وفيها انها الزاد والراحلة مع صحة البدن وان يكون للانسان ما يخلفه على عياله وما يرجع اليه من حجه والمروي في المقنعة هلك
الناس اذا كان من له زاد وراحلة لا يملك غيرهما او مقدار ذلك مما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس فقد وجب عليه ان يحج بذلك ثم يرجع
فيسال الناس بكفه لقد هلك اذا فقيل له ع فما السبيل عندك فقال السعة في المال وهو ان يكون معه ما يحج ببعضه ويبقى بعض يقوت به نفسه
وعياله وضعف بعض هذه الاخبار لو كان لكان منجبرا بعمل الطائفة طرا والاجماعات المحكية مستفيضة ويدل عليه ايض بعض الاخبار المذكورة في المسئلة
الثالثة الاتية وبعض هذه النصوص وان لم يقيد العيال بواجبي النفقة ولا ما يمون به الى وقت الرجوع الا ان الاول مصرح به في رواية المجمع ومع
ذلك هو مقتضى الاقتصار على القدر المتيقن والثاني مفهوم من السياق بل هو ايض اقتصار على المتيقن لان الظاهر منه اعتبار ما يستغني به مطلقا وهو
يشمل ما بعد الرجوع ايض **الثانية** هل يشترط الرجوع الى ضيعة او بضاعة او عقار او نحوها مما يكون فيه الكفاية عادة بحيث لا يحوجه صرف
المال في الحج الى السؤال بعد العود فقال الشيخين والحلبي والقاضي وبني زهرة وحمزة وسعيد وهو ظاهر الصدوق ايض وفي الناصريات انه مذهب اكثر
المتقدمين وفي ضه انه المشهور بينهم وفي الخلاف نقله السيد عن الاكثر وعن الغنية اجماع الامامية عليه لما مر من روايات المجمع والخصال والمقنعة

في بيان ان المراد بالراحلة ما يناسب شرفه وحاله [illegible]

من القرب

قال

في بيان انه هل يشترط الرجوع بعد الحج الى الكفاية ام لا [illegible]

فانه قوله في الاخيرة ثم يرجع فيسأل الناس بكفه يدل على اشتراط الكفاية وكذا قوله ويبقى البعض يقوت به نفسه وعياله يعني وقت رجوعه
والا فكيف يقوت نفسه بذلك البعض الباقي مع انه خرج الى الحج والايراد بان اقصى ما يستفاد منه اعتبار بقاء شيء بعد الحج والرجوع وهو غير دال
على كونه بقدر الكفاية على الوجه المتنازع فيه فيحتمل ان يكون المراد به تحصيل الغناء الشرعي كما في ك وخيره مردود بان بعد اعتبار ذلك يثبت

قوت السنة له ولعياله اذ ذلك كاف في عدم السؤال اذ به مع

المط بالاجماع المركب يدل على المط ايض ما مر من الاجمال في العمومات والمطلقات الموجب للرجوع وضعف سند بعض ما ذكر مجبور بما مر من حكايات
الشهرة والاجماع وقد يستدل ايض للمط بظاهر الاية حيث ان الاستطاعة لغة وعرفا ليست هو مجرد القدرة والطاقة بل ما يكون فيه السهولة
وارتفاع المشقة كما ذكره السيد في الناصرية مستدلا بالاستعمال في مواضع كثيرة وهو غير جيد لانه انما يتم على اصله من كون الاصل في الاستعمال
الحقيقة مضافا الى انه بعيد لو كانت الاستطاعة في الاية مطلقة ولكنها باستطاعة السبيل مقيدة فغايته سهولة قطع الطريق لا مطلقا فيه
خلافا للمحكي عن القديمين وجمل السيد والحلي وفي فع ويع واكثر المتاخرين بل مط كما عن المع وكره لظاهر الاية وللاخبار المتقدمة المصرحة بحصول

في بيان ان الرجوع الى الكفاية انما يشترط فيمن كانت استطاعته بماله

الاستطاعة بوجود ما يحج به او الزاد والراحلة ويجاب عن الكل بوجوب تخصيصه بما ذكرنا لاخصية المطلقة الموافقة للشهرة القديمة والملة السهلة
الحنيفة ومخالفة عمل العامة **فرع** لا يخفى ان الرجوع الى الكفاية انما يشترط فيمن كانت استطاعته بماله وكانت له كفاية بحيث لو قلنا بعدم الاشتراط
مرفه الكفاية في الحج اما من ليس كذلك ولا يتفاوت حاله في وجود الكفاية وعدمه كمن ادرك احد الموقفين كاملا احرم او من ذهب متسكعا او
تاجرا الى قريب مكة ويحصل له الاستطاعة من غير احتياج الى صرف مال او بذل له احد نفقة الحج فلا يعتبر فيه الرجوع الى الكفاية اجماعا لان من ذكرنا
هو المراد من روايات اعتبار الكفاية كما هو ظ من سياقها الا من يتكفف سواء حج اولم يحج مع ان انجبارها الموجب لحجيتها مخصوص بمن ذكر ايض وكذا
صحيحة ابن عمار والغنوي الموجبين للاجمال الوارد ان فيمن يحج من مال نفسه ومع ذلك كله فروايات وجوب الحج على مدرك الموقفين والمبذول
له نفقة الحج ونحوهما يعارض الروايات المذكورة ولا يختص احدهما بهما بين الروايتين حتى يحصل فيهما الاجمال **الثالثة** لا يباع لنفقة الحج
الخادم ولا دار السكنى ولا الثياب المحتاج اليها ولا فرس الركوب ولا كتب العلم ولا اثاث البيت ولا الات الصنايع كل ذلك مع الضرورة و
الحاجة بقدرهما وعلى اكثرها حكاية الاجماع مستفيضة ويدل عليها انتفاء الضيق والعسر والحرج الحاصلة بالتكليف ببيع هذه الامور ويمكن ان
يستدل له بصحيحة المحاربي المتقدمة حيث ان مع الحاجة اليها يصدق حاجة يجحف به ويمكن الاستدلال ايض بصحيحة ابن عمار من مات ولم يحج حجة الاسلام

في الغنوي نعم

ولم يترك الا بقدر نفقة الحج فورثته احق بما ترك ان شاؤا اكلوا ونحوها الغنوي وجه التقريب انهما دلتا على عدم كفاية نفقة
الحج في الاستطاعة واستقرار الحج في الذمة بل لا بد من الزائد عليها ولعدم تعين الزائد يدخل الاجمال في العمومات والاطلاقات فلا يحكم بالوجوب الا
في موضع اليقين وهو بعد استثناء نفقة العيال والامور المذكورة طرا ومنه يظهر جواز مراعات المناسبة لحاله بحسب عادة زمانه ومكانه في العز و
الشرف فيجب الاقتصار في هذه الاشياء على قدر الحاجة وجب صرف الزائد في الحج ولو امكن بيعها وشراء ما يليق بحالها باقل من ثمنها فالاقرب وجوب
البيع وشراء الادون وكذا لو امكن تحصيل ما يحصل به الكفاية من هذه الاشياء بالاجارة ونحوها من غير مشقة عادية فالظاهر الاكتفاء به وما
ذكره الحو ومن لم يكن له المستثنيات ليستثنى له اثمانها اذا دعت الضرورة العادية اليها **الرابعة** لو لم يكن له عين الزاد والراحلة وامكن
شراؤهما واستيجار ما يصح استيجاره منهما وجب اجماعا لتوقف الواجب عليه ولو لم يوجد الا بالزائد عن الثمن والاجرة فصرح في يع والمن وغيرهما
بوجوب الشراء والاجارة ونسبه في ك وخيره الى الاكثر وقال في كره وعن ط عدم الوجوب وقال في كره فان كانت تجحف بماله لم يلزم شراؤه وان
تمكن على اشكال وفي التحرير ولو وجده باكثر من ثمن المثل او باكثر من اجرة المثل فان تضرر به لم يجب الشراء اجماعا وان لم يتضرر فالاقرب وجوب الشراء
انتهى ومراده من التضرر اما اهلاك النفس والعيال او الوقوع في ذل المسكنة والسؤال فلا يجب مع مثل ذلك ويجب بدونه او المراد ما يعد ضررا عرفا
ولو كان ماليا اي لم يكن الزيادة شيئا لا يعد بالنسبة اليه ضررا وهذا هو مراده من قوله في كره تجحف بماله **اقول** دليل الاكثر عمومات وجوب الحج
بالاستطاعة او بوجدان الزاد والراحلة ولا شك ان مثل ذلك الشخص واجد لهما عرفا ويدل عليه ايض المروي في الدعائم المتقدم في بحث التيمم فيمن
يجد الماء بثمن غال قال اذا كان واجدا لثمنه فقد وجده ودليل النافين للوجوب الذي يمكن التعويل عليه ادلة نفي الضرر والضرار والعسر و
الحرج بجعلها معارضا للاولى وتقديم الثانية او الرجوع الى الاصل ومنه يظهر دليل المفصل بين الاجحاف والضرر وعدمه والحق على الظاهر
مع المفصل الماذكور بل الثاني للوجوب مطلقا لصدق الضرر على بذل الزائد على الثمن مط كما يظهر من استدلال بعضهم لخيار الغبن مطلقا بنفي
الضرر الا ان في صدق الضرر على مثل ذلك نظر لما يقع بازائه من تحصيل مقدمات الحج بملاحظة العلة المنصوصة في صحيحة صفوان الواردة في
شراء ماء الوضوء بمائة درهم او الف درهم من قوله وما يشتري به مال كثير فانه علل وجوب الشراء بانه يشتري بازائه ما الاكثر او هو هنا ايضا
متحقق ويؤيده الاخبار الاخر المتضمنة لشراء ماء الوضوء بمائة الف او الف او مائة دينار فالاقرب هو مذهب الاكثر ومنه يظهر وجوب بيع المتاع
او الضياع باقل من ثمن المثل ولو كثر اذا لم يمكن البيع بالثمن للعلة المنصوصة ولانه يجب البيع لو كان ثمنه الزاد والراحلة ويتعدى الى ثمنهما بالاجماع
المركب مع ان العلة المنصوصة جارية هنا ايض **الخامسة** لو كان له دين وهو قادر على اقتضائه وجب عليه اجماعا لصدق الاستطاعة ولو لم
يقدر لم يجب ولو كان مؤجلا هل يجب عليه الاستدانة للحج واداؤه من ماله بعد الاجل وكذا لو كان له مال لا يمكنه الحج ولم يمكن بيعه في الحال فهل

في بيان انه لو لم يكن عين الزاد والراحلة وامكن شراؤهما يجب الشراء

في بيان انه هل يجب الحج على المديون ام لا

يجب لا سند انه صرح في المنتهى بالعدم وفي بعض شروح الوجوب دليل الاول الاصل وعدم الاستطاعة من ماله ودليل الثاني صدق التمكن من الحج فيكون
مستطيعا ورد بان المراد الاستطاعة من ماله وقيل الاقتراض ليس كذلك فلا يجب عليه ولو كان مطلق التمكن استطاعة لوجب لا سند انه لو لم
يكن له مال ايضا بطلب البذل او اعلم انه يبذل له لو طلب وهو خلاف الاجماع ومنه القبول وذلك الطلب حاصلا لان في الاسند انه ايضا وفيه منع التقييد
بالاستطاعة من ماله او لا وحصولها بالتمكن من تحصيل المال ثانيا ومنه يعلم رد دليل الاول وتمامية دليل القول الثاني فهو الاقرب وخرج
الاسند انه من غير مال والسؤال بالاخبار والاجماع مع انه لو صح الاول لزم عدم اجزاء حج من عليه فقد ماله في اثناء الطريق او سرق او
ذهب او صرفه في مصرف ولم يمكن واحتاج الى الاقتراض والظ انهم لا يقولون به **السادسة** هل يجب الحج على المديون ام لا تفصيل الكلام فيه
ان الدين اما معجل او مؤجل والاول اما ان يكون مطالبا به ام لا والثاني اما لا يسع الاجل اتمام المناسك والعود او يسعه وعلى التقادير اما
يكون له ما يقضي دينه زايدا على نفقة الحج ام لا وعلى الثاني اما يظن له طريق للوفاء به بعد الرجوع او لا قيل لا اشكال في عدم الوجوب مع التعجيل
وعدم وفاء المال بالحج والدين معا سواء كان مطالبا به ام لا وسواء ظن له طريق للوفاء بعد الرجوع ام لا وان تردد بعضهم في بعض صوره بل قيل ان
الظ عدم الجواز مع المطالبة وكذا لا اشكال في الوجوب مع كون ماله بقدر ما يقضي به دينه زايدا على نفقة الحج مطلقا وكذا قيل الظ عدم الوجوب
مع التاجيل وعدم سعة الاجل للحج والعود **اقول** الظ دخول الاشكال والخدشة في اكثر الصور المذكورة لان المديون الذي له مال يسع احد
الامرين من الحج والدين داخل في الخطابين خطاب الحج وخطاب اداء الدين واذ لا مرجح في البين فيكون مخيرا بين الامرين نعم لو امكن ان
يقال انه مع التعجيل او عدم سعة الاجل هو مخير بين الحج ووفاء الدين سواء علمت المطالبة ام لا نعم لو علم رضاء الداين بالتاخير فلا يكون
مامورا بالوفاء فيبقى خطاب الحج خاليا عن المعارض فيكون واجبا واما اذا كان مؤجلا باجل يسع الحج والعود سواء ظن له طريق للوفاء بعد العود ام
ولم اعثر للقدماء على قول في المسئلة وكذا اكثر من المتاخرين نعم تعرض لها جماعة منهم وهم بين مصرح بعدم الوجوب لو لم يفضل عن دينه نفقة
الحج من غير تعرض للمعجل والمؤجل كما في مع وبعض كتب الفاضل ومصرح بعدمه مع التعجيل والتاجيل كالمنتهى ويس وظاهر الكفاية وخيرة الذخيرة في بعض
الصور وعن المحقق الاردبيلي الوجوب والظ انه مذهب القدماء حيث لم يتعرضوا لاشتراط الخلو عن الدين وهو الحق لصدق الاستطاعة عرفا ونصا
المفسر بان الاستطاعة هي ان يكون له ما يحج به كصحاح ابن عمار ومحمد والحلبي والخثعمي والدالة على وجوب الحج على من له ما يحج به من المال كمرسلة الصدوق
وصحيحة ابن عمار وغيرها ولا شك ان من استدان ما على قدر الاستطاعة يكون ذلك ملكا له فيصدق عليه ان عنده مال وله ما يحج به للاتفاق على ان
ما يقترض ملك للمديون ولذا جعلوا من ايجاب صيغة القرض ملكتك وصرحوا بجواز بيعه وهبته وغير ذلك من انحاء التصرفات والاخبار المتضمنة
بوجوب الحج على من عليه دين بقول مطلق كصحيحة الكناني ارايت الرجل التاجر ذا المال حين يسوق الحج كل عام وليس يشغله عنه الا التجارة او الدين فقال
لا عذر له متى يسوق الحج ان مات وقد ترك الحج فقد ترك شريعة من شرايع الاسلام وابن عمار عن رجل عليه دين اعليه ان يحج قال نعم ان حجة الاسلام واجبة
على من اطاق المشي من المسلمين وموثقة البصري الحج واجب على الرجل وان كان عليه دين والمصرحة بوجوبه على من عليه دين وليس له ما يقضيه به
لو حج بما في يده كصحيحة العطار يكون على الدين فيقع في يدي الدراهم فان وزعتها بينهم لم يبق شيء افاحج بها او اوزعها بين الغرماء فقال حج بها وادع
الله ان يقضي عنك دينك ورواها الكليني وفيها لم يبق شيء بدل لم يبق شيئا دليل القايل بعدم الوجوب عدم صدق الاستطاعة وتوجه الضرر المنفي و
الاخبار الدالة على عدم الاستقراض للحج مع عدم ما يفي بالقرض كروايتي الواسطي وموثقة عبد الملك ولرواية ابي همام الرجل يكون عليه الدين و
يحضره الشيء ايقضي دينه او يحج قال يقضي بعضا ويحج ببعض قلت لا يكون الا بقدر نفقة الحج قال يقضي سنة ويحج سنة والجواب عن الاول بالمنع
لانه ماله يجوز له اتلافه فكيف لا يستطيع وعن الثاني اولا بمنع توجه الضرر مع ظن طريق للوفاء وثانيا بمنع كون ما بازائه من الثواب والدرجات الرفيعة ضررا
سيما مع ما ورد في الاخبار المتكثرة من ان الحج اقضى للدين وان من حج سيقضي الله دينه وثالثا بانه هذا لو كان ضررا لكان بما اقدم عليه المكلف بنفسه والضرر الناشي
من عمل المكلف لا يمنع الاحكام التكليفية ورابعا ان الضرر يجب الحكم به مع عدم وجود الدليل الشرعي كما في المقام وخامسا انه ان اريد توجه الضرر على المديون
ففيه انه ليس اكثر ضررا مما لو لم يكن عليه دين فكان له ذلك المال فانه اذا حج به ينفد ماله ولا تسلط لاحد عليه وهذا ايضا كذلك اذ لو حصل له بعد
العود ما يفي به دينه فيوفيه والا فلا تسلط عليه لوجوب النظرة وان اريد بوجهه على من له الدين ففيه انه لو كان كذلك لزم منع
المديون عن صرفه في حوايجه وبيعه وهبته وعتقه مع انه لا خلاف في جواز ذلك بل في جواز الحج ايضا وانما النزاع في الوجوب وعن الثالث انه غير المتنازع
فيه لان السؤال فيها وقع عن ان يستقرض ويحج وكلامنا فيما اذا استقرض فان الفرق بين قولك استقرضت فهل يجب علي الحج وقولك هل يجب علي
الاستقراض كالفرق بين قولك استطعت فهل يجب علي الحج وقولك هل يجب علي ان استطيع واحج مع ان هذه الاخبار معارضة باخبار اخر اكثر واصح في
اصح كصحيحتي ابن ابي عمير ويعقوب ومرسلة الفقيه ورواية عقبة وعن الرابع اولا انه لا ظ منه ان الدين معجل وثانيا انه لا دلالة فيه على تاخير الحج من قضاء
الدين وثالثا انه غير المتنازع فيه لان المستفاد من قوله يقضي سنة ويحج سنة ان هذا الشيء الحاضر مما يعتاد ان يحضر كل سنة كغلة ضيعة او ربح
تجارة وامثالهما وعلى هذا فان كان الدين معجلا يجب قضاؤه ولا يجب الحج وليس من المتنازع فيه وان كان مؤجلا فلو جود ما يقضي به الدين عادة مع
حلول الاجل يجب عليه الحج اجماعا ولا نزاع فيه ايضا **السابعة** لو بذل له الزاد والراحلة ومؤنة عياله ذاهبا وعايدا صار مستطيعا مع استكمال

[illegible]

ما في الشرائع اجماعا محققا ومحكيا عن صريح ف والغنية وظاهر المنتهى وكره لصدق الاستطاعة الموجبة للحج كما يلوح منه والقدرة والاطاقة الموجبتين له
في بعض ما تقدم من الاخبار وخصوص المستفيضة كصحاح محمد وابن عمار وهشام والحلبي المتقدمة جميعا واطلاقها كما ترى يقتضي عدم الفرق بين
تمليك المبذول وعدمه ولا بين وجوب البذل بنذر وشبهه وعدمه ولا بين وثوق الباذل وعدمه الا ان المحكي عن الحلي اشتراط الاول وعن الثاني و
عن س احدهما وفي لك وخيره ويج وغيرهما الثالث وهو الاصح لعدم صدق الاستطاعة بدونه عرفا ولا لغة فيعارض ما ينفي الوجوب بدونها كمفهوم
الاية وغيره مع الاطلاق بالعموم من وجه ويرجع الى الاصل ولاستلزام الوجوب بدونه العسر والحرج المنفيين مضافا الى عدم معلومية انصراف الاطلاق
الى ما يشمل صورة عدم الوثوق ايض لان المتبادر منه ما يكون معه الوثوق ولا يشترط في الوثوق العلم بل يكفي مظنة الوفاء لانتفاء المقيدات المذكورة معها
ولانه لا بد على ملكية مال الاستطاعة وبقائه ليس يعلى ضد يفقد ويسرق وينهب **فروع أ** المراد ببذل الزاد والراحلة والمؤنة عرضها عليه بان
يقول على زادك وراحلتك ونفقة عيالك او احضرها او قال حج بذلك او ابحتها لك لتحج به لصدق العرض والاستطاعة والقدرة ولا فرق في الوجوب
بين عرض عين الزاد والراحلة او اثمانها وفاقا للاكثر كما في ك وخيره لصدق الموجب المذكورة وعن الشهيد الثاني عدم الوجوب بالثاني معللا بان
ذلك موقوف على القبول وهو شرط للواجب المشروط فلا يجب تحصيله وفيه مضافا الى جريانه في بذل العين ايضا ان المشار اليه بقوله ذلك ان كان
وجوب الحج او اباحة التصرف او حصول الاستطاعة العرفية فلا نم لتسلم التوقف فانه يجوز له التصرف ولو سكت قولا وفعلا وان كان تحقق الملكية و
اللزوم فلا نم كونهما شرطين للواجب وايض قوله فلا يجب تحصيله تم ان اريد انه اجماعي فهو في موضع النزاع ثم وان اريد انه مقتضى القاعدة فهو يكون من
باب الاصل اللازم طرحه بعد اطلاق النصوص ومنه يظهر وجوب الحج على من بذل له مال نذره مالكه لمن يحج او اوصى له على سبيل الاطلاق **ب** لو وهب
له مالا ليحج به يجب الحج على الاظهر لما ذكر وفاقا للشهيد الثاني وظاهر ك وخيره وعن س عدم وجوب القبول ولا الحج لما مر جوابه فان القبول شرط
اللزوم والملكية وتحقق الهبة الشرعية دون اباحة التصرف والاستطاعة العرفية ومنه يظهر رد ما قيل من ان الهبة موقوفة على القبول فهي
اكتساب غير واجب بخلاف البذل فانه اباحة يكفي فيها الايقاع فان الهبة متضمنة للاباحة المتحققة بدون القبول ايض قطعا وان كان تحقق جزئها
الاخر وهو التملك موقوفا على الاكتساب مع ان عدم وجوب الاكتساب الذي يتحقق قبله الاستطاعة العرفية تم واي دليل عليه فان المسلم عدم
وجوب تحصيل الاستطاعة واما مع تحققها عرفا فيجب الاكتساب المتوقف عليه الحج ولولاه لم يجب بيع المال لنفقة الحج ولا شراء عين الزاد والراحلة
لمن يملك ثمنهما فان بعد تحقق الاستطاعة يصير الواجب مطلقا وما يتوقف عليه مقدمة للواجب المطلق فيجب تحصيله **ج** لو بذل له مال او وهبه
ولم يطلق اي لم يقيده بكونه للحج فقيل المش عدم وجوب القبول لكونه اكتسابا وجوابه قد مر مع انه لا فرق في ذلك بين الاطلاق والتقييد فالحق وجوب
الحج معه الا ان لم يكن مستجمعا لسائر الشرائط ايض حين البذل ولم يبذل حال الاستجماع كان بذله قبل امكان المسافرة **د** لا يمنع الدين ولو كان
معجلا من وجوب الحج على تقدير البذل والهبة واما مع الاطلاق فيشترط في وجوب الحج عليه معينا توفية الدين او رضا الداين او تاجيله والوجه
ظ وكذا سائر ما يستثنى من الاستطاعة **هـ** لو بذل له وتمام ما يتم به الاستطاعة مع القدرة على باقيه يجب الحج **و** لا يجب على المبذول له اعادة
الحج بعد اليسار وفاقا للمش على ما في لك وخيره ويج وشرحه بل في الاخيرين ان القول الاخر شاذ وعن بعض اخوان عليه فتوى علمائنا الظ في دعوى
الاجماع لنا الاصل وصدق الامتثال ودلالة الامر على الاجزاء واستدلوا ايض بصحيحة ابن عمار رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه هل يجزي
ذلك عنه عن حجة الاسلام او هي ناقصة قال بل هي حجة تامة وفيه ان الاجزاء عن حجة الاسلام لا يدل على عدم وجوب الاعادة الا بضميمة عدم
وجوبه الا مرة واحدة وهو اما بالاجماع القابل للمنع في محل النزاع او العمومات اللازم تخصيصها بما ياتي من المخصصات ولذا امر بالاعادة في الروايات
الاتية مع التصريح بقضاء حجة الاسلام مع ان حجة الاسلام قد يعبر بها عن اول حجة اما تمامية الحج فهي يجري في المندوب والحج عن الغير ايض لان
معناها كما لا خلل فالاستيصا فبعيد مع البساط الموثقة البقباق عن رجل لم يكن له مال فحج به اناس من اصحابه اقضى حجة الاسلام قال نعم وان ايسر بعد
ذلك فعليه ان يحج قلت فهل يكون حجته تلك تامة او ناقصة اذا لم يكن حج من ماله قال نعم يقضى عنه حجة الاسلام ويكون تامة ليست بناقصة وان
ايسر فليحج ورواية ابي بصير لو ان رجلا معسرا احجه رجل كانت له حجة فان ايسر بعد ذلك كان عليه الحج وكذلك الناصب اذا عرف فعليه الحج وان كان قد
حج والجواب عنهما بعدم صلاحيتهما لاثبات حكم مخالف للاصل لشذوذهما ومخالفتهما للشهرتين العظيمتين بل للاجماع المحقق فان مخالفة ما لا يضر
في تحققه سيما مع رجوع الشيخ عنه في سائر كتبه مضافا الى ان نسبة الناصب المجمع على عدم الوجوب عليه اقوى قرينة على ارادة الاستحباب فيجب الحمل عليه
واما الحمل على من حج عن غيره فبعيد غايته **ز** لا يشترط في المبذول له الرجوع الى كفاية لان الظ المتبادر من اخبار اشتراطه انما هو فيما اذا انفق في الحج
من كفايته لا مثل ذلك مع ان الشهرة الجابرة غير متحققة في المورد ومع ذلك يعارضها اطلاقات وجوب الحج بالبذل وهي اقوى واكثر فيرجع الى عمومات
وجوب الحج والاستطاعة العرفية واما نفقة العيال فصريح الاكثر اشتراط وجودها له ولا يخفى ان اثباته من ادلة استثنائها مشكل لان سبيلها
سبيل استثناء الكفاية نعم يمكن اثبات اشتراطها بايجاب نفيه لتضييع العيال الموجب للعسر والحرج المنفيين وعلى هذا فلو كان للمبذول له من لا يقدر
على نفقة العيال ولا يتكفلهم يتجه القول بعدم اشتراط وجودهما **الثامنة** لو استاجره احد للمعونة على السفر او لتعليم فيه او نحوهما بما يكفي
الحج والعيال او شرطهما له فلا شك في الوجوب بعد القبول لو تحقق الاجارة ويجزي عن حجة الاسلام ولا يرد ان الوصول الى تلك الاماكن قد وجب .

في بيان انه ما المراد ببذل الزاد والراحلة والمؤنة عليه

في بيان انه لو بذل له مال ولم يقبله فهل يجب عليه الحج ام لا

في بيان انه لو بذل له نفقة ... كفاية ... الحج

بالاجارة

بالاجارة فلا يتداخل الواجبان لان الوصول اليها مقدمة الحج لا نفسه ولا يجب عليه بالاجارة افعاله ومقدمة الشئ لا يجب ايقاعها على وجه كونه لذلك الشئ مع ان عدم التداخل مم كما يأتى وهل يجب اجابة المستأجر وقبول الاجارة قبل القبول ام لا المصرح به فى كلام الاكثر الثانى لانه مقدمة الواجب المشروط وتحصيلها غير واجب والحق الاول اذا كان ما استوجر له مما لا يشق عليه ويتمشى منه لصدق الاستطاعة ولانه نوع كسب فى الطريق وقد مر وجوبه على مثله وليس القبول مقدمة للواجب المشروط بل للمطلق لان مع الفرض يحصل الاستطاعة العرفية فيصير الحج واجبا عليه وان توقف ايقاعه على القبول كاشتراء عين الزاد والراحلة والتحقيق ان هذه ليست تحصيل الاستطاعة لان بعد تمكنه مما استوجر له يكون ذلك منفعة بدنية مملوكة له حاصلة له قابلا لايقاع الحج به فيكون مستطيعا كما لك منفعة ضيعة بفى بمؤنة الحج غايته انه يبدلها بالزاد والراحلة لا يقال فعلى هذا يجب تحصيل مؤنة الحج على كل من قدر على الاكتساب وتحصيل الاستطاعة فيكون الحج واجبا مطلقا لانا نقول ان كان اقتداره بحيث يصدق معه الاستطاعة العرفية فيسلم الوجوب ولا يصدق وجوب تحصيل الاستطاعة ولا ضير فيه والا فلا دليل على وجوب الاكتساب لا انما نقول بوجوبه فيما اجتمع مع صدق الاستطاعة العرفية فان قيل الاستطاعة على ما فسرت فى الاخبار المستفيضة ان يكون له زاد وراحلة فلا تحصل الا بوجودهما قلنا ليس وجود عينهما بل اعم منهما ومما بازائهما والمنفعة البدنية انما هى موجودة له وهى بازاء العين فمن يصدق عليه انه واجد لما بازاء الزاد والراحلة اما بالبذل والاباحة الصريحتين والضمنيتين كما فى الهبة او بعوض مملوك كمنفعة بدنية او ملكية يجب عليه الحج واما من لم يصدق عليه ذلك وسهل عليه التحصيل كمن يتمكن من ان يشترى متاعا بالف نسية الى خمسة ايام ويبيعه فى بلد اخر قريب بعد قبل الخمسة بالفين نقدا ففيه اشكال لانه لا يملك قطعا قبل الشراء عما بازاء الزاد والراحلة والتحقيق انه يجب ايضا او لا بيان مسئلة اخرى وتفريع امثال تلك المسايل عليها وهى بيان معنى الاستطاعة المالية وتحقيقه انه قد مر فى المسئلة الثانية انه لا يشترط فى صدق الاستطاعة وجود عين الزاد والراحلة بل يكفى وجود ثمنهما او ما يصلح ان يكون ازاءهما او لثمنهما وهو اجماعى بل ضرورى من الدين ولا فرق فى ذلك بين ان يكون مما يصلح الازاء عينا موجودا او منفعة مملوكة فلو كانت له ضيعة لم يتمكن من بيعها او يمكن اجارتها فى مدة بما يكفى لمؤنة الحج وما يتبعه يجب الحج لصدق الاستطاعة وهل يشترط وجود ما يصلح ان يكون ازاء للمؤنة عينا او منفعة او يكفى الاقتدار والتمكن على تحصيله من غير مشقة بل بسهولة تامة لاجتماع ساير الشرايط ظاهر كثير من كلماتهم الاول حيث نفوا الوجوب اذا توقف على الاكتساب حتى مثل وجوب قبول الهبة وقبول اجارة النفس ولعله للاخبار المتقدمة كثير منها المفسرة للاستطاعة بان يكون له او عنده زاد وراحلة او انها وجود الزاد والراحلة كما فى المرسلة المتقدمة وظاهر بعض كلماتهم الثانى لكلام من اوجب الحج للمتمكن من الزاد والراحلة بالكسب فى الطريق ومن اوجب الاستدانة لمن له دين مؤجل او متاع لا يتمكن الحال من بيعه ومن اوجب قبول الهبة ومن استدل لها الامور بالاقتدار والتمكن وهو الاستطاعة ومن قيد الاستطاعة العرفية ولعله لوجوب حمل الاستطاعة على العرفية وتحققها مع التمكن بالسهولة وللاخبار الموجبة للحج بمجرد القدرة على ما يحج به او بمجرد عدم الحاجة المجحفة او مانع اخر كصحيحى الحلبى والمحاربى المتقدمتين وهو الاظهر لما ذكر ولا ينافيه الاخبار المفسرة للاستطاعة اذ ليس المراد بوجود الزاد والراحلة فيها معناه الحقيقى وهو وجود عينهما اجماعا ومجازه كما يمكن ان يكون الاعم من وجود العين والثمن يمكن ان يكون القدرة على تحصيلهما التى هى حقيقة الاستطاعة فلا نعلم ارادة معنى اخر غير الحقيقى للفظ الاستطاعة فيجب الرجوع اليه مع ان صحيحى الحلبى والمحاربى يعينا هذا المعنى فيجب الاخذ به ثم انه يتفرع عليه كثير من مسايل المقام منها ما مر من وجوب الحج على الكسوب اذا تمكن من كسبه فى الطريق ومنها وجوب الاستدانة لمن له دين مؤجل او متاع لا يتمكن من بيعه فى الحال ومنها وجوب قبول الهبة واجارة النفس لمعونة السفر ونحوها ومنها من يقدم ممن يتمكن من شراء المتاع بالف وبيعه بالفين اذا كان ذلك مع استجماع ساير الشرايط كان يكون وقت المسافرة ووجود الرفقة ونحوهما ومنه يتفرع اشكال وجوب التكسب للحج مطلقا اذ قبل الاوان لا يجب ومعه لا يحصل المؤنة من الكسب غالبا نعم يجب تقييد التحصيل بما لا يخرجه الدليل فلا يجب الاستدانة لمن ليس له مال ولا السؤال ولا الاستيهاب للاجماع والاخبار والعسر والحرج **الثامنة** لا يجب للولد بذل ماله لوالده للحج ولا يجوز للوالد صرف مال ولده فيه بدون مصلحة له او اذنه وفاقا للاكثر للاصل وعن النهاية والتهذيب والقاضى الوجوب واستشكل فيه فى خيرة وظاهر جامع الاصحاب لصحيحة سعيد بن يسار الرجل يحج من مال ابنه وهو صغير قال نعم يحج منه حجة الاسلام قلت وينفق منه قال نعم ثم قال ان مال الولد لوالده الحديث وفيه انه لا يدل الصحيحة على جواز الحج من مال الابن الصغير الذى هو لا يتيه بيد الاب وهو غير دال على عدم اعطاء العوض فلعله مع حتى يكون قرضا والحاصل ان المستفاد منها جواز هذا النوع من التصرف ايضا وهو اعم من القرض ونحوه فلا يعارض ما دل على عدم جواز تصرفه فى غير مصلحة الصغير اما جواز الاخير فخالف للاجماع والاخبار **التاسعة** قال بعضهم لا يجوز صرف المال فى النكاح بعد تعلق الخطاب بالحج وتوقف الحج على المال وان شق ترك النكاح لان الحج مع الاستطاعة واجب فلا يعارضه النكاح المندوب بل لو حصل له من ترك النكاح ضرر شديد لا يتحمل عادة او خشى حدوث مرض بتركه قدم النكاح بل قيل بتقديم النكاح لو خشى وقوع الزنا بتركه **اقول** ما يدل على تقديم النكاح فى صورة النقص بتركه يدل عليه فى صورة المشقة ايضا اذ تحمل المشقة عسر وهو منفى فى الشريعة الا ان يراد مشقة جزئية لا عسر فى تحملها وفى صدق المشقة ح نظر **ثم القول** بتقديمه فى صورة خشية الوقوع فى الزنا مما لا دليل عليه سيما اذا كانت الخشية باحتمال الوقوع او الظن بتركه بل وكذلك مع العلم فان هذه لو اوجبت تخصيص عموما وجوب الحج بالاستطاعة لجاز تخصيص عموم كل ما يدفع به ذلك من ترك الواجبات وفعل المحرمات ولا يقولون به بل يمكن

فهما ولا يجد بمثل ذلك الشخص الابعد الكسب قلنا المراد بوجودهما م

ازيد من ح

على ذلك ان يقال بتعارض عموماتها ومنها الن نا لهذه العمومات وفساد ذلك ظاهر جدا بل نقول انه يجب عليه الامران الحج وترك الزنا والخشية انما هي
لاجل غلبة نفسه التي هو مامور بدفعها ثم ان ما ذكروه من عدم جواز صرف المال في النكاح مبني على ما نقول به من وجوب ابقاء مقدمة الواجب
كما يجب تحصيلها ولذا نقول بعدم جواز اهراق الماء المحتاج اليه للطهارة والاكثر لم يذكروه وان قالوا به هنا ويلزمهم عدم جواز دفعه وهبته او بيعه
بثمن قليل ينتفي معه الاستطاعة وانه لو فعله لبطل الوقف بل الهبة والبيع ايضا على قول باستلزام النهي في المعاملات للفساد كما هو التحقيق و
كذا يلزمهم هذه الامور في صورة اشتغال الذمة بالدين المعجل المتوقف اداؤه على ذلك المال كما نقول به **المقام الثاني** في الاستطاعة
السربية وهي تحصل بتخلية السرب بفتح المهملة واسكان الراء الطريق واشتراطها مجمع عليه محققا ومحكيا والاية تدل عليه وكثير من
الاخبار المتقدمة يرشد اليه ونفي العسر والحرج يؤكده وانتفاء الضرر والضرار يبينه والمراد منها عدم الخوف على النفس او
البدن او البضع او المال وعدم خوف المنع في الطريق فمع خوف احد هذه الامور لا يحصل الاستطاعة ولا يتحقق فرض الحج وههنا مسائل **المسئلة
الاولى** يكفي في الوجوب سلامة بعض الطرق فلو كان له طريقان تخلى احدهما دون الاخر وجب سلوك الاول وان كان ابعد اذا لم يقصر نفقته عنه و
اتسع الزمان له والظاهر اشتراط كون الابعد طريقا من بلده الى مكة عرفا اي لم يبلغ من الانحراف والبعد حدا يخرج عن كونه سبيلا اليه ويصح ان
يقال ان بعض طرق البلد اليه مخلى فان بعد بحيث لا ينصرف الطريق اليه ففي وجوب سلوكه اشكال بل عدمه اظهر لعدم صدق تخلية السرب عرفا وعدم
انصراف استطاعة السبيل اليه فالمدني لو منع من المسير من طرق المدينة الى مكة وامكنه المسير الى الشام ومنه الى العراق ومنه الى خراسان ومنه الى الهند
ومنه الى البحر ومنه الى مكة لم يجب عليه الحج **الثانية** لو كان في الطريق عدو ولا يندفع الا بمال ففي سقوط الحج كما عن الشيخ وجماعة او وجوبه كالمحقق
والفاضل في بعض كتبه والشهيد وغيره وجمع اخر او الاول مع الاجحاف والثاني مع عدمه كما عن كره وسر اقوال وظاهر شا التردد حجة الاول انتفاء تخلية
السرب وحصول الاعانة على الظلم والقياس على من اخذ المال منه قهرا ورد الاول بمنع اشتراط التخلية مطلقا بل المشترط تخليته بحيث يتمكن من المسير
بدون مشقة وشدة والثاني بمنع كونه اعانة والثالث بالفرق وبمنع الاصل ودليل الثاني حصول الاستطاعة والقدرة فيشملها الاية وه
الاخبار وحجة الثالث حصول الضرر المنفي مع الاجحاف **اقول** حمل الاولون تخلية السرب الماخوذة في الاستطاعة على كونه خاليا عما يخاف معه الضرر
على النفس او البدن او البضع او المال وحملها الرادون على كونه بحيث يتمكن من المسير فيه بلا مشقة شديدة وان كان التمكن بتحمل ضرر مالي ولا شك انه يرد
على الطائفة الاخيرة ان تقييد التمكن بعدم المشقة ان كان لايات نفي العسر والحرج فيجب تقييده بعدم الضرر ايضا لاخبار نفي الضرر والضرار بل الادلة
نفي العسر ايضا فان تحمل الضرر عسر غالبا وان كان لفهم العرف واللغة فلا شك انهم يفهمون منها التمكن من المسير بلا ضرر يعتد به واما معه فلا فالصواب
تفسير تخلية السرب بكونه بحيث يتمكن من المسير منه بلا مشقة شديدة ولا ضرر يعتد به زائدا عما هو لازم قطع المسافة من المشقة والضرر هذا مع ان ادلة نفي الضرر
بنفسها ادلة مستقلة معارضة مع عمومات الاستطاعة والقدرة لو لم يوجد في معناها تخلية السرب بالعموم من وجه موجبة للرجوع الى الاصل فاذن
الاظهر هو القول الاول ان كان مرادهم من المال المعتد به الموجب لصدق الضرر عرفا والقول الثالث ان كان مطلقا ثم انه لا فرق في الضرر الموجب لعدم
تخلية السرب بين ان يؤخذ المال المتضرر به قهرا او نهبا او صلحا او هدية بان يتصالح العدو ويندفع عن الطريق بسبب اخذ المال او سلطانا او رياسة
بان يقهر اخذ مال الحجيج او يعبر عن تحت ولايته او بمصاحبة وسواء كان الاخذ لاجل العبور للحج او العبور مطلقا وسواء كان بلا مستند او كان لاجل
دفع عدو الغير ومحافظة الطريق عما فيها من الاعداء متعديا عن قدر ما يلزم في الدفع او لا اذا كان الماخوذ ضررا واجحافا على الماخوذ منه ومنه يظهر انه
لو اندفع خوف العدو بصرف مال موجب للتضرر في استيجار عسكر لم يجب **الثالثة** ليس المراد بتخلية السرب تخليته لكل احد في كل حال بل المراد تخليته
بالنسبة الى الشخص بحسب احواله فلو كان في الطريق خوف عدو لشخص دون اخر يجب الحج على الاخر ولو لم يامن الطريق للقافلة القليلة وامن مع الكثرة و
تحققت يجب ولو اندفع العدو بتحمل شخص الضرر على نفسه يجب على الباقين الى غير ذلك من المواقع **الرابعة** لو حج من هذا شانه ورضي بالضرر لم يكف
عن حجة الاسلام ويجب عليه الحج ثانيا اذا ارتفع المانع بلا تضرر الا اذا كان تحمل الضرر قبل احد المواقيت ولم يكن بعده عدو لحصول الاستطاعة بعده او
اذا كان هناك طريقان احدهما مخلى وسلك هو من غير المخلي لتحقق الاستطاعة ايضا ويمكن الحيلة في الاجزاء ايضا بايجاب ما ياخذه العدو له على نفسه اولا
بنذر او يمين او عهد او يبذله لغيره مع شرط اعطائه العدو ونحو ذلك وكذا يجري لو بذله باذل **الخامسة** كما يشترط خلو السرب عن العدو يشترط
خلوه عن ساير الموانع ايضا فلو كان في بعض منازل الطريق طاعون او وباء وخاف على نفسه من العبور فيه لا يجب وكذا لو انحصر الطريق في البحر وخاف
المرض من سلوكه بل لو كان المانع مجرد الخوف من الطاعون او البحر بحيث يعسر تحمله وكان فيه مشقة شديدة او احتمال حدوث مرض من الخوف لم يجب ايضا
المقام الثالث في الاستطاعة البدنية وهي الصحة من المرض العائق عن الحركة او الركوب او الاتيان بالافعال ومن العضب المانع كذلك وهو بالمهملة
ثم المعجمة الزمانة والضعف فغير الصحيح لا يجب عليه الحج بالاجماع وعدم صدق الاستطاعة وانتفاء الحرج وكثير من الاخبار المتقدمة **المقام الرابع**
في الاستطاعة الزمانية وهي التمكن من المسير لسعة الوقت فلو ضاق او احتاج الى سير عنيف لقطع المسافة وعجز عنه سقط عنه فرضه في عامه و
كذا لو قدر ولكن بمشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة للاجماع وفقد الاستطاعة ولزوم الحرج والعسر وكونه ممن يعذره الله فيه كما صرح في بعض الاخبار
ولنختم ذلك الفصل بمسائل **المسئلة الاولى** يشترط في وجوب الحج بعد حصول الاستطاعات الاربع امر اخر ايضا وهو عدم ترتب ضرر

في بيان وجوب الحج ... سلم المكلف ... بعض الطرق

في بيان معنى السرب وشرائطه

تفسير

في بيان الاستطاعة البدنية والزمانية

كتاب الحج

عليه او على غيره بالخروج الى الحج فلو كان احد بحيث لو خرج كان خروجه الى الحج موجبا لتلف ماله المعتد به غير ما يصرف في الحج لو كان المرء بحيث يخاف على بضعها او غير ذلك لم يجب الحج والفرق بين ذلك وبين الشراء بازيد من ثمن المثل او البيع بالاقل ان العلة المنصوصة فيهما غير جارية هنا وكذا يسقط الوجوب لو منعه فاهر من المسافرة او خاف فيه على نفسه او بضعه او ماله او ما يتعلق به **الثانية** لا يعتبر في الاستطاعة المذكورة حصولها من بلد المكلف فلو حصلت له في موضع اخر مطلقا حتى الميقات واستطاع للحج والعود الى بلده وجب عليه الحج وان لم يكن له الاستطاعة من بلده وفاقا للذخيرة وك وبعض اخر من المتاخرين بل الاكثر كما يظهر من قولهم في الصبي والمجنون المدركين في الميقات لعموم النصوص السالم عن المعارض وصحيحة ابن عمار الرجل يمر مجتازا يريد اليمن او غيرها من البلدان وطريقه بمكة فيدرك الناس وهم يخرجون الى الحج فيخرج معهم الى المشاهد يجزيه ذلك من حجة الاسلام قال نعم وعن الشهيد الثاني ان من اقام في غير بلده انما يجب عليه الحج اذا كان مستطيعا من بلده الا ان يكون اقامته في الثانية على وجه الدوام او مع انتقال الفرض كالمجاور بمكة بعد السنتين ولعله لانفهامه من العمومات والاطلاقات وهو تم جدا وعلى هذا فلو حج الفقير متسكعا الى الميقات ولكن لم يحتج الى التسكع منه الى الفراغ من المناسك يجب عليه ويجزيه عن حجة الاسلام وكذا الحال في ساير الاستطاعات وكذا الحال في ساير الاستطاعات وكذا لو سافر للتجارة الى الشام مثلا وحصل له من الربح ما يكفيه للحج والعود **الثالثة** لو حج غير المستطيع تسكعا او بمشقة شديدة كان حجه ندبا ولم يجز عن حجة الاسلام ويجب عليه الاعادة لو استطاع بلا خلاف كما قيل بل بظاهر الاجماع كما عن ف والمن وغيرهما لتوقف الاجزاء على الامر والخطاب المنتفيين في المقام لفقد الشرط ولا فرق في ذلك بين انتفاء الاستطاعة المالية وغيرها كما صرح به جماعة وحكي عن المشهور عن س الفرق فلا يجزي في الاول ويجزي في غيره كالمريض والممنوع بالعدو وضيق الوقت والمغصوب لان ذلك من باب تحصيل الشرط فانه لا يجب ولو حصله اجزء وفيه ان الحاصل للتكليف بالحج لو السير اليه لا الصحة وامن الطريق مثلا اللذان هما الشرط نعم لو حصل لغير المستطيع الاستطاعة قبل الميقات كان يحصل له من السؤال ما يكفيه منه الى تمام المناسك او كان له من ماله هذا المقدار او سهل له المشي منه الى مكة من غير راحلة او تحمل الحركة العنيفة في ضيق الوقت حتى ادرك الميقات الى الوقت او بلغ الى موضع الامن قبل الميقات وغير ذلك يجزي عن حجة الاسلام ولاجل ذلك نسب الى ان يكون خلاف س مع المشهور لفظيا ومنه يظهر انه لو اقرض الفقير ما يكفيه لنفقة الحج والعيال وحج يكون مجزيا عنه اذ بعد الاقراض يصير مستطيعا وهل يشترط في الوجوب او الاجزاء لمن حصل له الاستطاعة قبل الميقات بالسؤال او وجود قليل من المال او الاقراض نفقة العيال او الكفاية او نفقة العود ام لا الظ انه لو لم يتفاوت الحال للعيال والكفاية والعود فيصرف ما في يده الى الحج يجب الحج ويجزي وفي ان توقف حال الثلثة عليه لا يجب **الرابعة** لو حج المستطيع تسكعا او في نفقة غيره اجزءه عن الفرض بلا خلاف فيه بين العلماء لان الحج واجب عليه وقد امتثل بفعل المناسك المخصوصة فيحصل الاجزاء وصرف المال غير واجب لذاته وانما يجب لما توقف عليه الواجب **الخامسة** لو حج عن المستطيع الحي غيره لم يجزه اجماعا لان الواجب عليه ايقاعه مباشرة فلا يجزي الاستنابة فيه وكذا لو حج غير المستطيع عن غيره لم يجزه بلا خلاف يعرف كما في ك وغيره بل هو مذهب الاصحاب كما في الاول ومقطوع به في كلامهم كما في الثاني بل هو اجماعي فلو استطاع بعده يجب عليه الحج للاصل ولرواية ادم من حج عن انسان ولم يكن له مال يحج به اجزءت عنه حتى يرزقه الله ما يحج ورواية ابرهيم بن عقبة عن رجل صرورة لم يحج قط حج عن صرورة لم يحج قط ايجزي كل واحد منهما تلك الحجة عن حجة الاسلام ام لا بين ذلك يا سيدي ان شاء الله فكتب ع لا يجزي ذلك وبازائهما اخبار اخر دالة على الاجزاء كصحيحة ابن عمار عن رجل حج عن غيره ايجزيه ذلك عن حجة الاسلام قال نعم واخرى حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه وجميل بعد ليس له مال حج عن رجل او اجره رجل ثم اصاب مالا هل عليه الحج فقال يجزي عنهما والجواب اولا بعدم الحجية للشذوذ وثانيا بالمعارضة مع ما مر والرجوع الى الاصل وثالثا بعدم الصراحة ولا الظهور في خلاف ما مر لاحتمال رجوع الضمير في يجزيه في الاولى الى الغير وكان ممن يتعين الاستنابة عنه وفي عنهما في الثالثة الى المنوب عنه والمحجوج به مع ان الاجزاء في الجميع يمكن ان يكون عن الامر الندبي او الايجابي الثابت بالاستيجار ولم يثبت الحقيقة الشرعية في لفظ حجة الاسلام كما في خبره من ان المسئلة محل اشكال وما في بعض شروح يع ان هما من المتشابهات غير جيد **السادسة** اذا استطاع احد ما الا ومنعه كبر او مرض او عدو او سلطان او نحو ذلك فاما يكون ما يوئسا من الخلاص اولا وعلى التقديرين اما يكون الحج مستقرا في ذمته قبل العذر اولا فهنا ثلث صور... الياس والاستقرار قالوا عليه الاستنابة في الحيوة بل في لك وضه ويح وشرح يع للشيخ علي وغيرها الاجماع عليه واسند لو اله بعد الاجماعات المحكية صحيحة محمد لو ان رجلا اراد الحج فعرض له مرض او خالطه سقم فلم يستطع الخروج فليجهز رجلا من ماله فليبعثه مكانه وابن سنان ان امير المؤمنين ع امر شيخا كبيرا لم يحج قط ولم يطق الحج لكبره ان يجهز رجلا يحج عنه ومثلها صحيحة ابن عمار ولا ينافيهما التعليق على المشية في روايتي القداح وابي حفص الاولى ان عليا ع قال لشيخ كبير لم يحج قط ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه ان يحج عنك والثانية ان رجلا اتى عليا ع ولم يحج قط فقال اني كنت كثير المال وفرطت في الحج حتى كبرت سني قال فتستطيع الحج قال لا فقال له علي ع ان شئت فجهز رجلا ثم ابعثه حتى يحج عنك لاحتمال التعلق بالمشية فيهما لاجل ان الذي او الخلاص من العذاب فلا ينافي هذه القضايا في وقايع ولم يعلم اتحادها فلعل الرجل في الاخيرتين لم يكن مستطيعا قبل الكبر اما من جهة المال او من جهة مانع اخر من عدو او غيره وحسنة الحلبي ان كان رجل موسر حال بينه وبين الحج مرض او عذر لا يعذره الله فيه فان عليه ان يحج عنه من ماله صرورة لا مال له وغيرها من الروايات مع ان في خبري ابي حمزة والنصوص المفيدة لوجوب الاستنابة مع الاستقرار بعد الموت تحتمل الحيوة مع الياس ولا اقل لجواز الاستنابة

سلام

في بيان انه لو حج المستطيع متسكعا او في نفقة غيره صح حجه اجماعا

في بيان حكم من استقر في ذمته الحج ومنعه مانع من الكلف كبر او مرض او سلطان او غيرها

حيا اتفاقا فتوى ونصا ويمكن الخدش في جميع تلك الادلة اما الاجماعات المحكية فبعدم الحجية واما الصحيحة الاولى فبضعف الدلالة على الوجوب من جهات عديدة من تعلق التجهيز على ارادة الحج الدالة بالمفهوم على عدم وجوبه مع عدمها والاجماع المركب يجري من الطرفين نعم لو حمل على الاتمام امكن الفرق بين الارادة وعدمها فيستحب ولو مع عدم وجوب الحج مع الارادة وعروض المانع دون حال عدم الارادة من جهة ان من اراد خيرا ينبغي اتمامه كيف امكن ومن الامر بالتجهيز من ماله الغير الواجب قطعا الكفاية بعثه ولو تبرعا ومن شمول اطلاقه لمن يجب عليه الحج او لا كمن حج قبل ذلك او استقر الوجوب في ذمته قبل ذلك ام لا وحصل له الياس ام لا بل ظهور عدم الياس منها حيث ان كون المرض العارض او السقم المخالط مما لا يرجى زواله من الافراد النادرة جدا وبعض هذه الافراد مما لا يجب الاستنابة فيه اجماعا وبعضها مما ادعي فيه الاجماع على عدم الوجوب وبعضها مما وقع الخلاف فيه والحكم باولوية التخصيص عن التجوز في الامر مشكل ومن كون الامر كما قيل واردا مورد توهم الحظر اما من جهة عدم ثبوت الاستنابة للحي او من قول بعض العامة به كما في ف والمن واما الثانيان فبكثير مما ذكر ايضا مضافا الى معارضتهما بالتعليق على المشية في الروايتين الاخيرتين وجعل متعلق المشية عين المامور به خلاف المتبادر الظاهر واحتمال تعدد الوقايع وعدم استطاعة مورد الاخيرتين بعيد جدا بل الظ كما قيل الاتحاد مع ان ظاهر قوله في الاخير فرطت حصول الاستطاعة والا لم يكن تفريطا فترك الاستفصال فيه يفيد العموم الشامل لما نحن فيه قطعا ولو لم نقل بالاختصاص بل نقول به من جهة دلالتها على سبق الاستطاعة من جهة كثرة المال والتقصير وعلى الياس من جهة الكبر وعنه يظهر معارضتهما مع الصحيحة الاولى ايض واما الرابعة فلبعض ما مر مضافا الى تعلق الامر فيها بالضرورة ولم يقل احد بوجوب استنابته وحمله بالاضافة اليه على الاستحباب او الاباحة او الاعم منهما ومن الوجوب بالنسبة في حمله بالاضافة الى على الوجوب الا على القول بجواز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه في استعمال واحد وهو خلاف التحقيق واما السادسة فبمنع الاولوية لعدم معلومية العلة سيما مع القول بوجوب الاعادة لو اتفق زوال العذر لقيام الفارق ح وهو القطع بعدم وجوب الاعادة في الاصل وعدمه في الفرع لاحتمال زوال العذر ومن جميع ذلك ظهر عدم وجود مخرج تام للناس عن اصل عدم وجوب الاستنابة ولذا حكي التردد عن بعضهم في الوجوب في هذه الصورة وهو الظ من خيرة بل من يع وفع وشا لترددهم في مسئلة استنابة المعذور من غير تفصيل بين الاستقرار وعدمه بل قيل يخلو كثير من كلمات الموجبين للاستنابة والنافين له عن هذا التفصيل ولم يتعرض جماعة للحكم بالوجوب في هذه الصورة ومنهم الحلي حيث اقتصر عن رد وجوب الاستنابة في استقرار الاستطاعة وحكم بوجوبها اذا استقرت ومات المستطيع وعلى هذا فليس في المسئلة مظنة اجماع بل ولا علم بشهرة وحيث كانت كذلك ولم يكن دليل تام على الوجوب فالاقرب اذن ما يقتضيه الاصل وهو عدم الوجوب وان استحب ومن ذلك يظهر اقربية عدم الاستقرار بطريق اولى لوجود التصريح بالعدم فيها من الفحول كما عن المفيد والحلي والجامع وعد ولف والايضاح واختاره بعض مشايخنا خلافا للاخرين كالشيخ في ية ويب وطوف مدعيا فيه الاجماع والقديمين والحلبي والقاضي والتحرير وكثير من المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما قيل لجميع ما مر مع رده والاولى من الاولى عدم الوجوب في صورة عدم الياس لعدم مصرح فيها بالوجوب سوى شاذ يأتي بل عن المن الاجماع على العدم ولعدم جريان جميع الادلة المذكورة فيها خلافا للمحكي عن س لاطلاق بعض ما مر برده والاولى من الاولى عدم الوجوب في صورة عدم الاستقرار وعدم الياس والوجه ظ نعم يستحب الاستنابة في جميع تلك الصور لما مر **فرعان**

ا لو قلنا بوجوب الاستنابة في بعض الصور واستناب ثم زال العذر يجب عليه الحج ثانيا من غير خلاف صريح بينهم اجده بل قيل كاد ان يكون اجماعا وعن ظ كره انه لا خلاف فيه بين علمائنا لاطلاق الامر بالحج للمستطيع وما فعله كان واجبا في ماله وهذا يلزمه في نفسه وعن بعضهم احتمال العدم لانه ادى حجة الاسلام بامر الشارع ولا يجب حج باصل الشرع الا مرة وفيه انه لم يعلم ان ما فعله حجة الاسلام ونحن ايض لا نوجبها الا مرة ولم يحج هو بعد وانما حج غيره نيابة ب لاطلاق بعض ما تقدم من الاخبار كصحيحي محمد والحلبي عدم اختصاص ذلك بحجة الاسلام وجريانه في غيره من الواجبات ايض كالمنذور والظاهر عدم الخلاف فيه ايض كما يظهر منهم في مسئلة الاستنابة عن الحجين في عام واحد **السابعة** من استقر الحج في ذمته بان اجتمعت له شرائط الوجوب مدة يمكنه فيها استيفاء جميع افعال الحج كما عن الاكثر او الاركان منها خاصة كما احتمله جماعة فاهمل حتى مات يجب قضاؤه عنه بالاجماع المحقق والمحكي في والمن وكره وغيرها للصحيحة ضريس في رجل خرج حاجا حجة الاسلام فمات في الطريق فقال ان مات في الحرم فقد اجزءت عنه حجة الاسلام وموثقة سماعة عن الرجل يموت ولم يحج حجة الاسلام ولم يوص بها وهو موسر فقال يحج عنه من صلب ماله لا يجوز غير ذلك وصحيحة العجلي عن رجل استودعني مالا فهلك وليس لولده شئ ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم وصحيحة ابن عمار في رجل توفي فاوصى ان يحج عنه قال ان كان ضرورة فمن جميع المال انه بمنزلة الدين الواجب وان كان قد حج فمن ثلثه ومن مات ولم يحج حجة الاسلام ولم يترك الا قدر نفقة الحمولة وله ورثة فهم احق بما ترك فان شاؤا اكلوا وان شاؤا حجوا عنه حجة الحجة من جميع المال معللا بانه الحجة بمنزلة الدين الواجب وليس ذلك لاجل الوصية لانها لا يكون الا من الثلث وهنا اخبار كثيرة اخر ايضا متواترة معنى كالصحاح الثمان لابن عمار ومحمد ورفاعة والعجلي والحلبي وضريس وموثقة رفاعة الا ان الاكثر لتضمنها الجملة الخبرية او ما يحتملها اولا يجب قطعا كاستنابة الضرورة عن افادة الوجوب قاصرة الا ان يجعل الاجماع والاخبار الاولى على ارادته قرينة **فروع** **ا** المصرح في موثقة سماعة والعجلي وصحيحة ابن عمار المذكورة انه يجب القضاء من اصل مال الميت ويدل عليه ايض قوله في اخر صحيحة الحلبي المشار اليها يقضي عن الرجل حجة الاسلام عن جميع ماله وكذا يستفاد ذلك من صحيحة ابن عمار والعجلي وضريس والظاهر انه اجماعي ايضا ولا ينافيه اخر صحيحة ابن عمار المذكورة فيمن لم يترك الا قدر نفقة الحمولة ومضمون رواية الغنوي الا ان فيها نفقة الحج مكان الحمولة لان المراد بنفقة الحمولة او الحج لا يوجب الاستطاعة للتوقف على نفقة العيال

وان مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الاسلام

في بيان انه يجب قضاء حج الميت من اصل ماله

بلا رجوع

كتاب الحج

في بيان انه لو كان عليه حج ودين ولم تف التركة بهما تقسم التركة بينهما بنسبة الحصص

بل الرجوع الى الكفاية ب‍ مقتضى اخراج مؤنة الحج من جميع المال تقدمها على الميراث والوصايا كسائر الديون وانه لو لم يترك الا قدرها يصرف فيها كما صرح به في بعض الاخبار السابقة ايض ولو كان له دين معها يقسم التركة على الدين ومؤنة الحج بقدر الحصص لانه مقتضى كونهما بمنزلة الدين المصرح به في الاخبار هل يقضى الحج من اقرب المواقيت الى مكة ان امكن والا فمن غيره من المواقيت مراعيا الاقرب فالاقرب فان تعذر من احد المواقيت فمن اقرب ما يمكن الحج منه الى الميقات كما هو مختار ط وف والوسيلة والغنى والفاضلين في كتبهما ولك وضه ولك وذخيره واكثر المتاخرين بل عليه طائفة وفي الغنية الاجماع عليه او من البلد مط كما حكاه في يع قولا وان لا يعرف قايله كما صرح به جمع بل نفاه بعضهم او الثاني مع السعة في التركة والاول مع عدمها كما حكى عن الشيخ في يه والصدوق في المقنع والحلي والقاضي والجامع والمحقق الثاني وتر وظاهر اللمعة الحق هو الاول للاصل السالم عن المعارض و كون المامور به قضاء الحج الذي هو المناسك المخصوصة وقطع المسافة ليس جزء منه بل ولا واجبا لذاته وانما وجب لتوقف الواجب عليه فاذا انتفى التوقف انتفى الوجوب على انه لو سلمنا وجوبه يلزم من ذلك وجوب قضائه لان القضاء انما هو بامر جديد وهو انما قام على وجوب قضاء الحج خاصة ولم اعثر للقول الثاني على دليل ودليل الثالث ما احتج به في السراير من انه كان يجب عليه نفقة الطريق من بلده فلما مات سقط الحج من بدنه وبقي في ماله بقدر ما كان يجب عليه لو كان حيا من مؤنة الطريق من بلده والظاهر ان مرجعه الى استصحاب وجوب صرف هذا القدر من ماله ايام حيوته بعد ثبوته فانه كان يجب عليه ذلك مع فعله ببدنه فسقط الاخير فيستصحب الاول ومن تواتر اخبارنا بذلك وما ذكره في ضه وغيره من الروايات الدالة على ذلك التفصيل في صورة الوصية بمال معين او مطلقا بالحج والجواب عن الاول ان الحكم الاول وجوب صرف هذا القدر من المال على هذا الشخص المستطيع في مؤنة بدنه وبعد موته تغير الموضوع من وجهين فلا يجب على الغير صرفه في مؤنة بدن الغير مع انا نمنع وجوب صرف هذا القدر من المال في ايام حيوته مط بل كان الواجب عليه الحج ويتبعه وجوب صرف هذا القدر مشروطا بالحاجة اليه في الحج والواجب المشروط لا يمكن استصحابه بعد انتفاء الشرط وعن الثاني بمنع التواتر ولم اقف من اخبارنا على خبر دال على ذلك ولو سلم نقف ذلك على شاذ فكيف بدعوى التواتر ويمكن ان يكون نظره الى روايات الوصية وعن الثالث بان اجراء حكم الوصية لو سلم في غيرها قياس باطل فلعل للوصية مدخلية في ذلك سيما مع قرب احتمال قيام القراين الحالية يومئذ على ارادة الحج من البلد كما هو الظاهر من اطلاق الوصية في زماننا هذا مضافا الى روايات الوصية عن الدال على الوجوب ايضا بل في بعضها انه اوصى ببقية المال للامام فحكم بصرف ماله لا يسلتزم جريانه في مال الوارث ولو لم يخلف من استقر الحج في ذمته شيئا لم يجب الحج على مال الغير وان خلف ما لا يفي بقضاء مجموع افعال الحج والعمرة فان قصر عن اجرة احدهما تاما ايضا كان المال للوارث او الدين اذ لا يجب قضاء الحج والعمرة منبعضا لعدم الامكان والامر بالتبعيض انما هو مع امكانه ولو امكن قضاء بعض افعال الحج او العمرة لعدم ثبوت التعبد بذلك على الخصوص ووجوب التبعي عند وجوب الكل لا يقضي وجوبه عند عدمه ومن يقول ما لا يدرك كله لا يترك كله يلزمه الاتيان بما امكن ولو بمجرد الطواف وان قصر عن اجرة الامرين من الحج والعمرة ووفي باحدهما فعن جمع من الاصحاب وجوبه وتقديم العمرة لتقدمها او الحج لاهميته في نظر الشرع او التخيير لعدم الاولوية وفي ك انه يحتمل قويا سقوط الفرض مع القصور بعضا ان كان الغرض التمتع لدخول العمرة في الحج **اقول** ان كان الحج اسما لهما معا تعين ما احتمله في ك اذ بعد سقوط الكل ليس دليل على وجوب الجزء والاجماع هو مقتضى الاصل حيث انه لم يعلم الحقيقة الشرعية فيهما ولم يجر اللغوية فيقتصر على المتيقن فيتعين تقديم الحج لانه المامور بقضائه في الروايات بل يستشكل حينئذ في وجوب قضاء العمرة مع الوفاء بهما ايضا الا ان يقال بان وجوبه اجماعي كما هو كذلك فان الاقوى وجوب قضائهما مع الوفاء الا ان يعلم من القراين ارادتهما معا من لفظ الحج فيسقط مع عدم الوفاء بهما ولو كان له دين وكان المال بقدر لا يفي الا باحد الامرين من الحج والدين فالظاهر التخيير لانهما واجبان تعارضا ولا مرجح لاحدهما واحتمال التوزيع انما يكون لو لم توزن حصته الحج بدونه واما مع عدمه فلا فايدة في التوزيع وجعله بمنزلة الدين الواجب في صحيحة ابن عمار انما هو في الوجوب ولولا وفي بالحج وشيء من الدين ايض يكون التخيير في القدر المساوي لاجرة الحج ويصرف الباقي في الدين وقيد الاكثر وجوب قضاء الحج عن الميت باستقراره في ذمته واختلفوا فيما يتحقق به الاستقرار فذهب الاكثر الى انه مضى زمان يتمكن فيه الاتيان بجميع افعال الحج مستجمعا للشرايط وقيل انه مضى زمان يمكن فيه تادية الاركان خاصة ونسب الى كره واحتمل بعضهم الاكتفاء بمضي زمان يمكنه فيه الاحرام ودخول الحرم ونسبه بعضهم الى كره واستحسن بعض المتاخرين الاخير ان كان زوال الاستطاعة بالموت والتحقيق انه ان اشترط وجوب القضاء بالاستقرار فالحق هو الاول لانه يثبت استطاعة من تمكن من اتيان الاركان خاصة او دخول الحرم دون ساير الافعال والاجزاء او مات بعد دخول الحرم بدليل لا يدل على وجوبه في غير ذلك المورد ولكن الشان في اشتراط ذلك ولذا تامل فيه في ذخيرة وهو في موضعه بل الاقرب عدم الاشتراط وكفاية توجه الخطاب ظاهرا كما هو ظاهر ك وصريح يع وشرحه وجعل الاخير القول بالاشتراط اجتهادا في مقابلة النص ونسب فيه وفي سابقه القول بعدم الاشتراط الى الشيخين ونسب الى المحقق ايضا حيث حكم بوجوب القضاء بالاهمال مع استكمال الشرايط للاطلاقات وجوب القضاء بل عموم صحيحة ضريس المتقدمة الحاصل بترك الاستفصال فيمن مات قبل دخول الحرم وكذا صحيحة العجلي عن رجل خرج حاجا ومعه جمل له ونفقة وزاد فمات في الطريق فقال ان كان صرورة ثم مات في الحرم فقد اجزء عنه حجة الاسلام وان كان مات وهو صرورة قبل ان يحرم جعل جمله وزاده ونفقته وما معه في حجة الاسلام الحديث وكون القضاء تابعا للاداء ممنوع ولو بني الامر على الاطلاق لزم وجوب القضاء ولو لم يكن ما له بقدر يستطيع بنفسه او لم يتمكن من المسافرة اي لم يتوجه اليه الخطاب الظاهري لانا نجيب عنه بخروج ذلك بالاجماع وبمفهوم مثل صحيحة الحلبي فان كان موسرا وحال بينه وبين الحج مرض او حصر او لم يقدم ما لا فليحج عنه فان عليه ان يحج

في بيان انه لو لم يخلف من استقر الحج في ذمته شيئا لم يجب الحج على مال الغير

في بيان وجوب قضاء الحج عن الميت باستقراره في ذمته وبيان معنى الاستقرار

في بيان انه لو مات المستطيع في طريق الحج وجب القضاء عنه ان استقر الحج عليه بسبب سابق في ذمته سابقا

من ما الضرورية لا ما له الثامنة لو مات المستطيع في طريق الحج فان كان قبل الاحرام ودخول الحرم وجب القضاء عنه بشرط استقرار الحج
في ذمته سابقا على المشهور على الاقرب المنصور كما مر وان كان بعدهما برئت ذمته ولم يجب القضاء عنه مطلقا بلا خلاف يعرف وفي ك انه مذهب
الاصحاب وفي يه وشرحه وعن لك والمن والتنقيح وغيرها الاجماع عليه لصحيحي ضريس والعجلي المتقدمتين في المسئلة السابقة واطلاقهما كاطلاق
كلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في ذلك بين ان يقع التلبس باحرام الحج او العمرة ولا بين ان يموت في الحل او الحرم محرما او محلا كما لو مات بين الاحرامين
وبهذا التعميم قطع المتاخرون وهو كذلك وان كان بعد الاحرام وقبل دخول الحرم لم يبرء ذمته وكان كما قبل الاحرام على الاظهر الاشهر للاصل و
منطوق الصحيح الاول ومفهوم صحيح الثاني خلافا للمحكي عن ف والسرا فاكتفيا بالموت بعد الاحرام لمنطوق ذيل الصحيح الثاني وفيه انه معارض بمفهوم
الصدر مع منطوق الاول ولولا ترجيح الاخيرين لوجب التمسك بالاصل الموافق للقول الاول ايض مع احتمال ان يكون معنى قوله قبل ان يحرم قبل
ان يحرم قبل ان يدخل الحرم فعدهما بمعنا وربما يعضده السياق ايض بل قيل بعضده ما في ف من ان الحكم منصوص للاصحاب لا يختلفون فيه فلولا ان المراد
من الاحرام في كلامه ما ذكرنا لكان بعيدا فان الخلاف مشهور لو اريد منه غيره ولا يخفى ان كلام ف والسرا وارد في النايب دون الحاج لنفسه ونقل
في السر هذا القول في النايب عن ط ايض واستدل له بعموم الاخبار والنايب هو الذي يستفاد منه هذا الحكم من بعض الاخبار كما ياتي فلا يبعد ان يكون
كلامهما في خصوص النايب دون الحاج بنفسه والاجماع المركب بعد غير معلوم لي فح فلا يعاضده في كلام ف لما ذكر اذ لا نعلم شهرة الخلاف في النايب
قبل الشيخ التاسعة الكافر يجب عليه الحج عندنا ولا يصح منه اجماعا ولو مات كذلك اثم بالاخلال ولا يجب قضاؤه عنه ولو اسلم وجب عليه
الاتيان بالحج ان بقيت الاستطاعة اجماعا والا فعلى الاظهر للاستصحاب وفاقا للذخيرة وك وعن كره عدم الوجوب ولو حج المسلم ثم ارتد ثم
عاد لم يجب عليه اعادة الحج للاتيان بالمامور به المقتضي للاجزاء ولرواية زرارة خلافا للمبسوط لقاعدة فيه وهو ممنوع مع عدم استلزام القاعدة لها
على فرض الصحة العاشرة المخالف لنا اذا حج ولم يخل بركن من اركانه لم يجب عليه الاعادة لو استبصر على الاظهر الاشهر بل عليه عامة من تاخر فيجب
الاعادة لروايتين محمولتين على الاستحباب جمعا ويشهد له ما في بعض تلك الصحاح من قوله ولو حج احب الي وان اخل بالركن يجب الاعادة بلا خلاف
لعدم اتيانه بالحج المسقط للاعادة والمراد هو الركن عندنا كما عن المع والمن والتحرير وس وعنده كما هو ظاهر ك وضه وك وجماعة ممن تاخر عنهما النصوص مطلقة
بالنسبة الى الاخلال الا ان ظواهرها الحج الصحيح عنده لا عندنا فاذا حج فاسدا عنده لم يدخل في موردها واذا كان صحيحا عنده كان داخلا في مورد
النصوص النافية للاعادة قطعا فالقول الثاني اقوى كما ان عليه مدار هؤلاء الفضلاء في الصلوة ونحوها والفرق غير واضح وما ذكره بعض الاجلة
من انه اذا اخل بركن عندنا لم يات ح ما يجب مع بقاء وقته بخلاف الصلوة فانه خرج وقتها والقضاء بامر جديد غير جيد لان الصلوة الفاسدة
يجب قضاؤها خارج الوقت بالعموم مع انهم لا يقولون به اذا كانت صحيحة عنده فالسقوط فيها ليس الا لتلك الصحاح المتقدمة الجارية هنا بعينها ثم انه
لا فرق بين من حكم بكفره من المخالفين كالناصبي وغيره لاطلاق الصحاح بل صريح بعضها لتضمنه له الحادية عشرة لا يتوقف استطاعة المرءة
على المحرم بلا خلاف يعرف كما في ذخيره بل بالاجماع كما عن المن وغيره للاصل والعمومات وخصوص المستفيضة كصحيحة ابن عمار عن المرءة تخرج بغير ولي قال لا
باس والاخرى نحوها وفيها يج بدل تخرج وكذا الثالثة وفيها تخرج الى مكة بغير ولي فقال لا باس تخرج مع قوم ثقات وصحيحة سليمان في المرءة تريد الحج
ليس لها محرم هل يصلح لها الحج قال نعم اذا كانت مامونة وموثقة البجلي عن المرءة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
وصحيحة صفوان ما يبين المرءة المسلمة قد عرفتني بعمل اعرفها باسلامها ليس لها محرم قال فاحملها فان المؤمن محرم للمؤمن وقوية ابي بصير عن المرءة
تحج بغير وليها قال نعم ان كانت امرءة مامونة تحج مع اخيها المسلم والظ ان المراد بقوله في بعض تلك الاخبار اذا كانت مامونة اي كانت غير خائفة على
عرضها او امنة عليه لا ان يكون هي بنفسها محل الاطمينان غير متهمة لان التكليف تكليفها اصليها حفظ نفسها ولا يعلق تكليف مطلق بتكليف مطلق
اخر ويحتمل ان يكون الحكم لاوليائها اي اذا كانت مامونة يجوز لهم تركها بغير محرم ثم بعض هذه الاخبار وان كانت مطلقة الا ان مقتضى بعض اخر
انه مقيد بصورة الامن على العرض وظن سلامته كما قيده جماعة من الاصحاب ويدل عليه ايض استلزام التكليف بالحج مع عدمها العسر والحرج
المنفيين عليها او على اوليائها واما ما يدل عليه مفهوم الموثقة بان عدم اشتراط المحرم انما هو مع عدم القدرة والا فيشترط فمحمول على الاستحباب وح
الاولوية لعدم توقفه على عدم القدرة اجماعا ثم لو لم يحصل ظن السلامة الا بالمحرم اعتبر وجوده وبتوقف وجوب الحج عليها على سفره معها وكذا
لو كانت ممن يشق عليها مخاطبة الاجانب وركابهم اياها مع عدم اقتدارها على الركوب بنفسها على احتمال قوي ذكره بعض الاصحاب ومن ذلك يعلم
عدم استطاعة اكثر النسوان الشابة سيما من الاشراف والمخدرات من البلاد البعيدة مع تلك القوافل التي فيها اصناف الناس بدون محرم او قريب
ثقة او مؤمن متدين ثقة تتحمل امالها وعليها ثم في صورة التوقف على المحرم لا يجب عليه اجابتها تبرعا ولا باجرة ولو احتاج الى الاجرة وجب لتوقف
الواجب عليها او يكون ح جزء من استطاعتها الثانية عشرة لا يشترط اذن الزوج للزوجة في الحج الواجب بلا خلاف بوجد للاصل والعمومات
والمستفيضة كصحيحة محمد بن مسلم وموثقة عن امرءة لم تحج ولها زوج وهي صرورة ولا ياذن لها في الحج فقال تحج وان لم ياذن لها وفي رواية البجلي تحج وان رغم انفه
ومنها صحيحة ابن عمار في وصحيحة ورواية ابن ابي حمزة وزاد فيهما وقد نحاها ان يحج هذا في الحج الواجب واما المندوب فلا يجوز لها الا باذنه زوجها بلا خلاف
يعرف كما في ذخيره ولا نعلم فيه خلافا بين اهل العلم كما عن المن بل الاجماع كما في شبل العلة اجماع محقق فهو الدليل عليه المؤيد بموثقة اسحق عن المرءة

خلافا للصحاح المستفيضة للمحكي عن الاسكافي والقاضي

في بيان عدم توقف استطاعة المرءة على المحرم

في بيان انه لا يشترط اذن الزوج في الحج الواجب

كتاب الحج

الموسرة قد حجت حجة الاسلام فقبول لزوجها احجني مرة اخرى الى ان يمنعها لما لم وجعلها مؤيدة لعدم دلالتها الا على جواز منعه لا على التوقف على الاذن وكذا يؤيده فحوى ما دل على عدم حج المعتدة حج التطوع او الحج مطلقا المخرج عن حجة الاسلام والماذون فيه اجماعا ونصا فبقي الباقي **الثالثة عشر** حكم المعتدة الرجعية حكم ذات البعل لما ذكر ويجوز للباينة والمتوفى عنها زوجها فيجا ان المندوبة مطلقا ويدل عليه النصوص المستفيضة اختلف الاخبار في افضلية الحج مطلقا راكبا او ماشيا والذي يستفاد من المجموع ويجمع بينها بشهادة بعضها لبعض افضلية المشي اذا لم يضعفه من العبادة وعن التقدم الى مكة للعبادة او كان قد ساق معها اذا اعيا ركبه او كان لمشقة العبادة دون توفير المال وافضلية الركوب فيما عداها

المطلب الثاني

في الحج الواجب بالعارض وله انواع ثلثة الواجب بالنذر واخويه والواجب بالنيابة والواجب بالافساد ولما كان الاخير يذكر في مسايل الحج وموارد فساده يكتفى هنا بذكر الاولين فهيهنا فصلان

الفصل الاول

في الواجب بالنذر واخويه وفيه مسايل **المسئلة الاولى** لا اشكال في انعقاد نذر الحج وعهده ويمينه وانعقد عليه الاجماع ودلت عليه النصوص بالعموم والخصوص بشرايطها المذكورة في كتاب النذر ومنها البلوغ والعقل والحرية واذن الزوج والوالدين على قول كما ياتي **الثانية** لو نذر الحج ولم يتمكن من ادائه ومات فلا قضاء عنه للاصل السالم عن المعارض ولو تمكن منه ومات قبل ادائه فذهب اكثر الاصحاب كما في ك واكثر المتاخرين كما في غيره ومنهم الحلي ويع وشا الى وجوب قضائه عنه من اصل التركة لانه دين كحجة الاسلام وفيه منع ظاهر فان الحج ليس واجبا ماليا بل هو بدني وان توقف على المال مع الحاجة اليه كما يتوقف الصلوة عليه كذلك وانما وجب قضاء حجة الاسلام بالاجماع والنصوص والحاق النذر به قياس باطل ووجوب الاداء لا يستلزم وجوب القضاء لانه بامر جديد كما في حج الاسلام وبدونه يكون منفيا بالاصل وعن الاسكافي والصدوق وبه وبت ط والمع وفع والجامع وجوب قضائه من الثلث لصحيحي ضريس وابن ابي يعفور الواردتين فيمن نذر ان يحج رجلا كما في الاولى او ابنه كما في الثانية ومات قبل الوفاء المصرحين بالاخراج من الثلث وفيه ان موردهما غير محل النزاع بل ظاهر احجاج الغير صرف للمال فيه فهو نذر مالي دين محض وهو غير الحج الذي كلامنا فيه والقول بان الاستدلال انما هو بفحواهما حيث ان الاحجاج الذي ليس الا بذل المال قطعا اذا لم يجب الا من الثلث فالحج نفسه اولى مردود بمنع الحكم في الاصل اولا كما اذا قيل لم يفت به فيه احد بل اخرجوه من الاصل لما دل على وجوب اخراج المالي من الاصل وتنزلوا الصحيحين تارة على وقوع النذر في مرض الموت واخرى على وقوعه التزاما بغير صيغة وثالثة على ما اذا قصد الناذر تنفيذ الحج المنذور بنفسه فلم يتفق بالموت فلا يتعلق بما لدبح واجب بالنذر ويكون الامر باخراج الحج المنذور واردا على الاستحباب للوارث وكونه من الثلث رعاية لجانبه وثانيا بمنع الاولوية لعدم معلومية العلة ومما ذكر ظهر ضعف دليل القولين وعدم وجود دليل على اصل القضا فكيف بالقضا من الاصل ولذا استشكل في اصله في ك وغيره وبعض اخر وهو في موقعه جدا الا ان الظنة الاجماع يكون الاحوط القضا ولاصالة الاقتصار فيما خالف الاصل على موضع اليقين يحتاط باخراجه من الثلث **الثالثة** لو نذر الحج وهو معضوب فان كان مقيدا بوقت معين واستمر المانع الى ذلك الوقت بطل النذر وان كان مطلقا توقع المكنة ومع الياس يبطل ولا يجب الاستنابة في الصورتين الا ان لاحظ في نذره الاستنابة فيجب قطعا ولو حصل الغضب بعد النذر والتمكن من الفعل فقد قطع جمع بوجوب الاستنابة وطالبهم في ك بالدليل وهو مطالب بحقه واذ ليس فينفي بالاصل **الرابعة** اذا نذر الحج فاما ان ينوي حجة الاسلام او غيرها او يطلق فلا ينوي شيئا منها فعلى الاول ينعقد نذره على الاصح فيجب الكفارة بالترك او تاخيره عن الوقت المعين ومع الاستطاعة فيه ولا يجب عليه غيرها حج اتفاقا ولا يحصل الاستطاعة لان النذور ليس امرا زايدا عن حج الاسلام الا ان ينذر تحصيلها فيجب ولو قيد النذر بوقت معين ولم يحصل له الاستطاعة الى انقضائه بطل النذر وعلى الثاني لم يتداخلا قطعا ويجبان معا اتفاقا كما عن التحرير ولف ولك وغيرها ان كان حال النذر مستطيعا وكانت حجة النذر مطلقة او مقيدة بزمان متاخر عن سنة الاستطاعة ويجب عليه تقديم حجة الاسلام لفوريتها وسعة مقابلها وان كانت مقيدة بسنة الاستطاعة بطل النذر ان قصدها مع بقاء الاستطاعة وان قصدها مع زوالها صح ووجب الوفاء عند زوالها وان خلا عن القصدين فوجهان وان لم يكن حال النذر مستطيعا وجبت المنذورة خاصة بشرط القدرة دون الاستطاعة الشرعية فانها شرط في حجة الاسلام خاصة خلافا للمحكي عن س فيشترط ايضا ولا وجه له وان حصلت الاستطاعة الشرعية قبل الاتيان بالمنذورة فان كانت مطلقة او مقيدة بزمان متاخر عن سنة الاستطاعة خصوصا او عموما وجب تقديم حجة الاسلام لما مر وفاقا لجماعة وخلافا للمحكي عن س فقدم المنذورة ولا اعرف وجهه وان كانت مقيدة بسنة الاستطاعة ففي تقديم المنذورة او الفريضة وجهان اجودهما الاول وفاقا للف ولك وك وغيرها لعدم تحقق الاستطاعة لان المانع الشرعي كالمانع العقلي وعلى هذا يعتبر في وجوب حج الاسلام بقاء الاستطاعة الى السنة الثانية وعلى الثالث ففي التداخل مطلقا فيجزي نية كل منها عن الاخر كما في خبر موما اليه في ك وعن الشيخ وعده كذلك كما عن ف والتهذ والناصريات والغنية والفاضلين والشهيدين وغيرهم بل الاكثر كما قيل بل بالاجماع كما في الناصريات او تداخل حجة الاسلام في قصد النذر دون العكس كما عن النهاية وبنا والاقتصاد وجمع اخر اقوال الحق هو الاول لاصالة التداخل كما بينا في موضعه وصدق الامتثال مضافا في صورة قصد المنذور الى صحيحي محمد ورفاعة واحتج الثاني بحكاية الاجماع وباصالة عدم التداخل وبما في نهاية من قوله بعد نسبة ما ذكره فيها الى بعض الروايات وفي بعض الاخبار انه لا يجزي عنه وهو وان كان ضعيفا الا انه منجبر بما ذكر والاول ليس بحجة والثاني تم مع الاصل في احد شقي المسئلة مدفوع بالصحيحين والثالث بعدم معلومية مرجع الضمير المجرور وعندنا دليل الثالث في الجزء الاول الصحيحين وفي الثاني اصالة عدم التداخل والاول مقبول والثاني كما مر ممنوع **الخامسة** لو نذر الحج ماشيا فان كان عاجزا عنه حين النذر

في بيان حج الواجب بالنذر والواجب بالنيابة والواجب بالافساد

في بيان النذر عاجز حين النذر وتمكن ... بطل النذر

وما يوئسا عن حصول القوة او فيه بوقت معين علم العجز فيه بطل النذر لانتفاء التكليف بما يعجز عنه سواء في ذلك العجز مطلقا او العجز في جميع الحالات
وان تمكن في بعضها وما ورد في بعض النصوص من انه اذا عجز ركب فانما هو في العجز المتجدد ولا يلزم من صحة النذر مع القوة وتجدد العجز صحته مع العلم بالعجز ايضا
ولا يجب الحج مطرح وان اقتضاه ما ذكره بعضهم من ان العجز انما حصل عن الصفة لا عن اصل الحج والنذر انما تعلق بامرين ولا يلزم من سقوط احدهما
للعجز سقوط الاخر لمنع كون النذر متعلقا بامرين بل المنذور امر واحد وهو الحج على الصفة فلا يمكن الاتيان بالمنذور عند العجز وان كان متمكنا

المحصور بالحج مع الصفة

عنه انعقد ووجب على المعروف من مذهب الاصحاب وعن المنتهى اتفاق العلماء عليه وعمومات النذر وخصوص نصوص نذر الحج من الصحاح وغيرها
عليه دالة واما صحيحة الحذاء الواردة في حكاية اخت عقبة بن عامر فلا ينافي ذلك لان مقتضاها عدم انعقاد نذر الحج ماشيا مع الحفاء وهو لا
يخالف المدعى وجعله بعيدا عن السياق لا وجه له اذ ليس فيها ما يوجب بعده سوى الامر بالاركاب دون لبس النعل ولعله لبطلان اصل النذر لاجل الحفاء
فلا يبقى المشي واجبا وكونه مخالفا للادلة انعقاد نذره حافيا عموما وخصوصا لا يوجب صرفها الى ابطال نذره ماشيا لان ترابطه مخالف لادلة انعقاد النذر
ماشيا مع ان وجود خصوص في ذلك تم وما ذكر من المروي عن نوادر ابن عيسى عن رجل نذر ان يمشي حافيا الى بيت الله تعالى قال فليمش لا سكر نذر اوجب
المشي بدون الحفاء هذا مع انه حكاية حال لعل النبي ص علم منها العجز او كشف ما يجب ستره من المرأة والقول بان ايراد ذلك في الرواية على سبيل الجواب يقتضي

في بيان مبدأ المشي ومنتهاه

المقام الاجمال في الجواب ومع احتمال ذلك لا يثبت التعميم في حكاية الحال الخالية عن الاطلاق والعموم والفاضل في بعض كتبه وولده في الايضاح توقفا في
انعقاد النذر على القول بكون المشي افضل من الركوب والا فلا ينعقد لاشتراط رجحان المنذور وفيه مع مخالفته للاطلاقات انه لا يعتبر في المنذور كونه
ارجح من جميع ما عداه بل المعتبر رجحانه في نفسه ولا ريب في ثبوته وان كان مرجوحا بالاضافة الى غيره **فروع** ا اختلف الاصحاب في مبدء المشي ومنتهاه
اما الاول فقيل انه بلد الناذر وقيل وقت الشروع في افعال الحج والاصح فيه الرجوع الى قصد الناذر ان تعين والا فالى عرفه حين النذر ان كان معلوما
مضبوطا وهو في امثال بلادنا بلد الناذر او النذر ومع اضطراب عرفه بالنسبة اليهما يكتفي بالاقرب منهما الى الميقات للاصل والا فالى مقتضى اللفظ العرفي و
هو في لفظ احج ماشيا اول الافعال الذي هو الاحرام واما الثاني فقيل رمي الجمار وقيل طواف النساء وروي في قرب الاسناد للحميري انه اذا افاض من عرفات والمعول
فيه ايضا قصد الناذر مع اليقين والا فعرفه مع معلوميته والا فمقتضى اللغة وهو فيما ذكر اخر افعال الحج الواجبة وهو رمي الجمار كما استفاضت به الروايات

في بيان انه لو نذر الحج ماشيا لا يجوز له المسافرة الى البحر

ايضا كصحيحة جميل وابن همام وفي رواية ابن ابي حمزة والاولى القطع بطواف النساء واما رواية الحميري فشاذة او على بعض المحامل محمولة **ب** من نذر الحج
ماشيا بحيث يجب عليه المشي في الطريق ايضا لا يجوز له المسافرة من طريق البحر لعدم صدق المشي على العابر بالسفن ولو لم يكن طريق غيره يحتمل سقوط النذر
واما في رواية السكوني فليقم في المعبر قائما حتى يجوز فهي واردة في مثل الفرات والدجلة من الشطوط والانهار العظيمة التي يحتاج الى المعبر دون البحر
والسفينة لانه المتبادر من المعبر الاول واما في امثال تلك المعابر فلو قطع النظر عن الرواية يجوز بالمعبر مطلقا قائما او جالسا لان هذا القدر
لا يضر عرفا في صدق المشي الى مكة ولكن لدلالة الرواية على وجوب القيام فيه يحكم به ولا يضر ضعفها **ج** لو ركب ناذر المشي بعض الطريق ومع لم يكن
اتيا بالمنذور وفي صحته ماشيا ان كان النذر مطلقا والقول بانه يعيد ماشيا في موضع الركوب خاصة ضعيف جدا وكذا القول بالاول ان كان
الركوب بعد التلبس بالحج والثاني ان كان قبله كما في الشرائع وان كان مقيدا بسنة معينة فيكفر لخلف النذر ويقضي الحج ان قلنا بوجوب قضاء المنذور
من العبادات اذا تركه على ما ياتي في بابه واما قضاء الحج لفساده الموجب للقضاء فانما يصح اذا ركب في افعال الحج لكون الامر بالحج ماشيا نهيا عن ضده
الموجب لفساده واما اذا ركب قبلها فلا وجه لفساد نفس الحج الا اذا قصد المنذور فيه **د** لو عجز الناذر للحج ماشيا عن المشي كلا او بعضا مع المكنة اولا
يوقعها فيه اقوال الاول توقع المكنة مع الاطلاق وعدم الياس منها او السقوط مع التقييد بزمان معين وحصول العجز فيه او الياس مع الاطلاق
اختاره الحلي والفاضل فيها والمحقق الثاني في حاشية يع لوجوب تحصيل الواجب بقدر الامكان في الاول والعجز المستتبع للشرط في الثاني والثاني
الركوب وسياق البدنة مطلقا ذهب اليه الشيخ وجماعة من الاصحاب لصحيحة الحلبي والمحاربي والثالث الركوب بلا وجوب السياق وهو المحكي عن المفيد والاسكافي
والمحقق لصحيحة رفاعة رجل نذر ان يمشي الى بيت الله قال فليمش قلت فانه تعب قال اذا تعب ركب فان السكوت عن سياق الهدي في مقام البيان يقتضي
عدم وجوبه ورواية عنبسة نذرت في ابن لي ان عافاه الله ان احج ماشيا فمشيت حتى بلغت العقبة فاشتكيت فركبت ثم وجدت راحة فمشيت فسالت
اباعبدالله ع فقال اني احب ان كنت موسرا ان تذبح بقرة فقلت معي نفقة ولو شئت ان اذبح لفعلت وعلي دين فقال اني احب ان كنت موسرا ان
تذبح بقرة فقلت شيء واجب افعله فقال لا من جعل لله شيئا فبلغ جهده فليس عليه شيء والرابع توقع المكنة مع الاطلاق والركوب مع اليقين
او الياس حكي عن ابن سعيد واختاره في ضه ولك ويحتمل قول الاخيرين غير الاولين باعتبار عدم تعرض الاولين للياس وتعرض الاخيرين والظاهر الاتحاد
اذ لا يكون الياس داخلا في توقع المكنة قطعا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العجز عن الصفة لا يوجب سقوط الموصوف والخامس توقع المكنة مع
الاطلاق والركوب والاتمام ان حصل العجز بعد التلبس بالاحرام مطلقا والسقوط ان حصل قبله حكي عن بعض المتاخرين **اقول** لولا النصوص المذكورة
كان المصير الى القول الاول متعينا بضميمة ما مر سابقا من ابطال الاستدلال بعدم ايجاب العجز عن الصفة سقوط الموصوف ولكن مع تلك النصوص
الامرة بالركوب عند العجز على الاطلاق سواء كان نذره مطلقا او معينا اما مع سياق الهدي او بدونه الموافقة لعمل جمع من الاعيان فلا محيص عن
القول بمقتضاها مضافا بالنسبة الى النذر المطلق ان الامر بتوقع المكنة بعد طريان العجز ربما يؤدي الى العسر والحرج المنفيين سيما وان يكون

بعد التلبس

كتاب الحج

بعد التلبس بالاحرام سيما مع الامر باكمال الحج والعمرة ح ومحا منه الخروج عن الجمع عليه في صورة الاطلاق حيث ان المستفاد من كلام فخر المحققين وغيره ان الخلاف انما هو في المعين واما المطلق فلا خلاف فيه في وجوب توقع المكنة فليس في موقعها انظار جمع من الاصحاب منهم المحقق في يع وفع تحقق الخلاف في الصورتين فالاخذ بمقتضى النصوص وهو الركوب عند العجز مع احد الامرين من السياق وعدمه هو الاقوى والاصول المقتضية للقول الاول بها يندفع وقد يورد على النصوص بعد صراحتها في مفروض المسئلة وهو نذر الحج ماشيا بان يكون احدهما مشروطا بالاخر لان مورد صحيحي الحلبي ورفاعة نذر المشي الى بيت الله وهو لا يستلزم نذر الحج فلعل ايجابه انما هو لايجاب عليه مضيقا سابقا بالاستطاعة ونحوها ومورد الاخرين وان كان المفروض الا انه يحتمل ان يكون المراد نذر المشي خاصة منضما الى الحج الواجب مضيقا سابقا وح فيخرجان عن المورد ايض الا من جهة الاطلاق والعموم وفي رفع اليد عن الاصول وتخصيصها بمجردهما اشكال بل يمكن العكس بصرفهما الى نذر المشي خاصة في سنة الوجوب مضيقا وفيه مضافا الى ظهور اراده نذر الحج ماشيا من نذر المشي الى بيت الله ان اطلاق الخبرين الاخرين اللذين احدهما الصحيح والاخر ايض حجة على الصحيح او عمومهما او اطلاقهما كاف في دفع الاصل سلمنا ان الاصل لكونه مؤسسا ايض من العموم او الاطلاق يعارض ذلك ومقتضاه الرجوع الى اصالة عدم وجوب توقع المكنة ايض وهو المط والقول بان صرف النصوص الى الاصول اولى لكونها مقطوعا بها بخلاف النصوص فانها احاد باطل لان الاحاد بعد حجيتها يكون قطعية مع ان ما خالف تلك الاصول ايض لا يخرج عن الاحاد بقي الكلام في انه هل يجب سياق الهدي كما هو القول الثاني ومقتضى الصحيحين الاولين او يستحب كما هو القول الثالث ومقتضى الرواية المعتضدة بظاهر الصحيحة ولولا الرواية لكان المصير الى الوجوب متعينا ولكن معها لا يبقى ظهور للصحيحين في الوجوب لتصريحها بعدمه واستحبابا فيكون قرينة على ارادة نفيهما ايض والقول بضعف الرواية مع وجودها في الاصول المعتبرة عندي ضعيف فاذن الاصح هو القول الثالث وعليه الفتوى

الفصل الثاني في الواجب بالنيابة والاجارة

وهي ثابتة في الحج في الجملة بالاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة الواردة في احكام النيابة والاجارة وفيه مسائل

المسئلة الاولى يشترط في النايب امور منها العقل فلا يصح نيابة المجنون والطفل غير المميز بجهة المحقق والحكي لعدم ارتفاع تحقق القصد منهما ومنها البلوغ فلا يصح نيابة غير البالغ ولو كان مميزا على المشهور كما صرح به جماعة وجعله في ك المعروف من مذهب الاصحاب واستدل له بالاصل لكون كفاية حج الغير عن اخر مخالفا له قطعا فيقتصر فيها على موضع اليقين وبخروج عباداته عن الشرعية الموجبة للثواب وانما هي تمرينية فلا يجزي عمن يجب عليه او يندب لان التمرينية ليست بواجبة ولا مندوبة وبانه ليس بمكلف فلا يصح عبادته لانها موافقة المكلف والحج بالنيابة ايض عبادة وبان علمه بعدم المؤاخذة نافعا له موجب لعدم الركون الى اخباره واحتمال ان يفعل بعض المناسك لا على الوجه المامور به وفي الكل نظر اما الاول فللزوم الخروج عن الاصل بالدليل ولو كان اطلاقا او عموما واكثر اخبار المقام وان تضمن لفظ الرجل او الصرورة الذي لا مال له المراد منه البالغ او غيره لا يحتاج الى القيد او الامر بمثل فليقض عنه وليه المخصوص بالمكلفين او مثل ويقضي عنه الغير المنصوص للقاضي ولو من جهة الاطلاق ولكن من الاخبار ما يشمل غير المميز بالاطلاق كرواية عامر بن عمير الصحيح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه بلغني انك قلت لو ان رجلا مات ولم يحج حجة الاسلام فحج عنه بعض اهله اجزء ذلك عنه قال نعم وصحيحة ابن عمار حج الصرورة يجزي عنه وعمن حج عنه ورواية محمد لا باس ان يحج الصرورة عن الصرورة واما الثاني فلمنع خروج عبادات الصبي عن الشرعية باطلاقها وانما هي خارجة عن الواجبة على نفسها سلمنا التمرينية لكنها مخصوصة باوامر الله سبحانه لا بما يستاجر للغير ولا نسلم ما رتبه على تمرينية عباداته من عدم اجزائه عمن يجب عليه او يستحب ولا يلزم من عدم وجوبها او ندبها على نفسه عدم اجزائها عمن يجب عليه او يندب فان قيل اذا لم يكن واجبة ولا مندوبة فلا يكون مامورا بها فلا يكون صحيحة لان الصحة موافقة الامر قلنا لا نسلم ان الصحة فيما يستاجر للغير موافقته للمامور به لمن استوجر له ومن ذلك يعلم ما في الثالث ايض واما الرابع فلعدم ايجاب العلم بعدم المؤاخذة لعدم الركون باصالة انه قد يكون الشخص في نفسه ثقة لا يرضى بالخيانة سلمنا ولكن عدم المؤاخذة عنه انما هو في حال الصغر ولكنه يعلم بكونه مؤاخذا بعد البلوغ بغرامة ما يتلفه في حال الصغر عن حق الغير وذمته منه ومن ذلك يعلم ضعف جميع تلك الادلة ولذا ذهب جمع من المتاخرين الى جواز نيابة المميز كالمحقق الاردبيلي وك ونج وشرحه ومال اليه في ذخيرة الاان في بعض الاخبار ما يدل على عدم الجواز كرواية بشير النبال ان والدتي توفيت ولم تحج قال يحج عنها رجل او امرأة قلت ايهم احب اليك قال رجل احب الي وفي المستفيضة المتقدمة الواردة فيمن لم يطق الحج ببدنه فليجهز رجلا ولا شك ان الرجل لا يصدق على غير البالغ ولكن الاستدلال بالاول يتم عند من يقول بافادة الجملة الخبرية للوجوب وبالثاني عند من يوجب على من لم يطق تجهيز الغير وقد عرفت ان الاظهر عدمه فلا يتم عندنا نعم يمكن الاستدلال على عدم الجواز برواية عمار الواردة في استيجار الصلوة والصوم المتقدمة في كتاب الصلوة اما من جهة الاجماع المركب وعدم الفصل بينهما وبين الحج او من جهة اشتمال افعال الحج على الصلوة ايض المؤيدين بقولهم الطواف بالبيت صلوة ومن ذلك يظهر ان الاظهر عدم صحة اجارة غير المكلف ومنها الاسلام فلا يصح نيابة الكافر لا لما استدلوا به من عدم تاتي نية القربة منه لمنعه اولا فانه يمكن تاتيهما من جهة زعمه اشتغال الذمة بفعل الغير وعدم اشتراط القربة في عمل الاجير ثانيا بل للاجماع ولكون الكافر نجسا لا يجوز له دخول مسجد الحرام المتوقف بعض اعمال الحج عليه ولرواية مصادف احدهما ايحج المرأة عن الرجل قال نعم اذا كانت فقيهة مسلمة وكانت قد حجت وقرينية منها الاخرى ولا يضر في الاشتراط شرط كونها قد حجت مع انه غير شرط لانه قرينة على ان الكلام في المراد المرأة المستطيعة ومنها الايمان اشترطه بعضهم لعدم صحة عبادة الكل المخالف وفيه انه لو سلم فانما هو في عبادات نفسه ولكن ما ينوب فيه لغيره فلا دليل على عدم صحته التي هي الموافقة لتكليف المنوب عنه والاخبار الواردة

في بيان شرائط النائب وهي امور

قال قلت لابي عبد الله ع

في بيان شرائط النائب وهي امور

ومن شرائط النائب العدالة

في عدم صحة عباداته ظاهرة في عبادات نفسه ولذا ذهب جمع الى الصحة بل هو ظاهر الاكثر ويمكن الاستدلال على عدم الصحة برواية عمار المشا
اليها في نيابة المميز المتقدمة في بحث الصلوة بالتقريب المتقدم في المميز وعلى هذا فالاظهر عدم الصحة ومنها العدالة وقد اعتبرها المتأخرون
في الحج الواجب كالفاضلين وغيره وتبع او في الحج مطلقا كما في بعض شروح فع وهو ظاهر المفيد في باب مختصر المسائل والجوابات من كتاب الاركان حيث
قال اذا لم يكن للانسان مانع عن الحج وكان ظاهر العدالة فله ان يحج عن غيره واستند المتأخرون الى ان الاتيان بالحج الصحيح انما يعلم باخباره والفاسق
لا تعويل على اخباره لآية التثبت واكتفى بعضهم بكونه ممن يظن صدقه ويحصل الوثوق باخباره واستحسنه جماعة ولا يخفى انه يرد على مستندهم ان
المط ان كان هو المسلم فلا يحصل من خبر العادل ايض وان كان الظن فهو قد يحصل بخبر الفاسق الا ان يقال ان المط كونه مقبول الخبر والفاسق ليس
كذلك للاية ويرد عليه ح اولا ان مقتضى الاية قبول خبر الفاسق مع التثبت فقد يعلم من حاله انه لا يكذب وانه ياتي بما استوجر له او يدل القراين
على احدهما فلا يكون العدالة شرطا وثانيا انا نمنع اصل المط وهو كونه مقبول القول فان المامور به هو الاستنابة مطلقا كما في الاخبار واما انه يجب
ان يستعسر عنه انه هل اتى بما استنيب له ام لا وانه يجب ان يكون مقبول القول في ذلك فلا دليل عليه والاصل ينفيه بل المصرح به في المستفيضة ان
بالاستنابة يبرء ذمة المنوب عنه اتى النايب بالافعال ام لا كان في حجه نقص ام لا ففي مرسلة ابن ابي عمير التي هي في حكم الصحاح في رجل اخذ من رجل مالا
ولم يحج عنه ومات ولم يخلف شيئا قال ان كان حج الاجير اخذت حجته ودفعت الى صاحب المال وان لم يكن حج كتب لصاحب المال ثواب الحج وفي مرسلة
يه الرجل ياخذ الحجة من الرجل فيموت فلا يترك شيئا فقال اجزأت عن الميت وان كانت له عند الله حجة اثبتت لصاحبه وفي موثقة اسحق الصحيحة عمن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه في الرجل يحج عن اخر فاجترح في حجه شيئا يلزمه فيه الحج من قابل او كفارة قال هي للاول تامة وعلى هذا ما اجترح و
في اخرى كذلك ايض فان ابتلى بشيء يفسد عليه حجه حتى يصير عليه الحج من قابل ايجزي عن الاول قال نعم قلت لان الاجير ضامن للحج قال نعم وصحيحة الحسين
في رجل اعطاه رجل مالا ليحج عنه فحج عن نفسه فقال هي عن صاحب المال ومكاتبة علي بن ابي مطهر اني دفعت الى ستة انفس مائة دينار وخمسين دينارا
ليحجوا بها فرجعوا ولم يشخص بعضهم واتاني بعض وذكر انه قد انفق بعض الدنانير وبقيت بقية وانه يرد على ما بقى واني قد رمت مطالبة من لم ياتني
بما دفعت اليه فكتب ع لا تعرض لمن لم ياتك ولا تاخذ ممن اتاك شيئا مما ياتيك به والاجر قد وقع على الله وهذه الاخبار ناطقة بانه يثبت الحج للمنوب
عنه بعد الاستنابة مطلقا فاي حاجة الى كون الاجير مقبول القول او لا حتى يشترط عدالته والاصل عدم اشتراطها ولا كونه مظنون الصدق وهو
الاظهر نعم لو كان المستنيب وصيا او وكيلا ودلت القراين على ارادة الموصي او الموكل لاستنابة العدل او الثقة كما هو الظ في الاكثر يجب استنابته كما

ومن شرائط النائب التفقه حال الحج

مر في كتاب الصلوة ومنها ان يكون فقيها حال الحج اي عارفا بما يلزم عليه من افعال الحج اجتهادا او تقليدا للروايتين مضافا المتقدمتين ولتوقف الاتيان
بما عليه وهل يشترط علم المستنيب بفقاهته او عدم علمه بعدمها او لا يشترط شيء منهما مقتضى الروايتين الاول وهو المعول وان لم نقل به في استيجار
الصلوة لان الصلوة واجبة على كل احد ومقتضى معاملة العلماء بل الحج مع الناس اكتفائهم في حجهم في تكاليفهم بعد العلم بالعدالة وبنائهم معهم
على كونهم عالمين باحكامهم وان امكن الخدش في الصلوة ايض فت واللازم معرفته هو العلم بما يجب عليه الاتيان به من اعمال الحج دون ما يمكن ان يحتاج
اليه من مسائل الشك والسهو وقدر الكفارات والاحكام المفروضة لاحتياجه اليها وكذا اللازم هو المعرفة حال كل فعل فلو لم يعلم الجميع مفصلا اولا
ولكن كان معه اصل يرجع اليه عند كل عمل كان كافيا ولو كان بتعليم مرشد عادل يحج معه واما ما احتمله الشهيد في س من كفاية العلم الاجمالي بذلك فلا
افهم حقيقته فانه ان اراد حال الاجارة او قبل الاعمال فلا يشترط العلم مط لا التفصيلي ولا الاجمالي وان كان حال الفعل فلا معنى لكفاية الاجمالي ومنها
كونه قادرا على السير والاتيان بمناسك الحج والوجه ظ ومنها موت المنوب عنه او عجزه كما مر نعم يجوز التبرع بحج التطوع لغيرهما كما ياتي ومنها خلو ذمته من حج
واجب عليه في عام النيابة بالاصالة او بالاستيجار او بالافساد او بغير ذلك فلو وجب عليه حج في ذلك العام لم يجز له ان ينوب عن غيره بالاجماع للنهي عن
الضد الموجب للفساد وللاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة سعد عن الرجل الصرورة يحج عن الميت قال نعم اذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه
فان كان له ما يحج به عن نفسه فليس يجزي عنه حتى يحج من ماله الحديث وغيرها من الاخبار ومن شغلت ذمته بواجب موسع او مقيد بالعام القابل
كالنذر او استيجار لان يحج في القابل جاز له النيابة قبل عام الوجوب من غير خلاف يعرف وكذا من استقر في ذمته الحج في عام وعجز عن ادائه فيه ولو
مشيا كالمستقر من حج الاسلام ويجوز له الاستنابة اذا تمكن من الركوب ح بمال الاجارة بشرط ضيق الوقت بحيث لا يحتمل تجدد الاستطاعة
لان العجز يمنع عن الوجوب وخالف فيه بعضهم ولا وجه له ولو صار نائبا في عام وتجدد بعد النيابة له الاستطاعة في ذلك العام يصح النيابة ويحج
للنيابة لان المانع الشرعي كالعقلي ويحج لنفسه في العام القابل بشرط بقاء الاستطاعة وكذا يجوز النيابة لو لم يكن مستطيعا وعلم حصول الاستطاعة
قبل المسافرة لعدم الوجوب قبل الحصول فيجوز له النيابة وبعدها لا يحصل تمام الاستطاعة للمانع الشرعي ويتفرع عليه انه لو اوصى احد بولده نيابة الحج
بنفسه لوالده اول عام وفاته ولم يكن للولد مال بنفسه ولكن يستطيع بالميراث بعد فوت ابيه يجوز له قبول الوصية وبعده لا يكون مستطيعا في

في بيان عدم جواز النيابة عن الكافر

العام الاول ولو كان له مال قبل فوت ابيه يجوز له قبول الوصية مقيدا بحجه لنفسه قبل فوت ابيه فلو لم يحج قبله لا يجوز له الحج نيابة ولو ظن تمكنه
من الحج لنفسه قبل وفاة ابيه فقبل الوصية فلم يتمكن او مات ابوه في ذلك العام بطلت الوصية وعاد المال الى الورثة ومنها اذن المولى ان كان
النايب عبدا فلا يصح بدون اذنه ووجهه واضح ومعه يصح باجماعنا للاطلاقات **المسئلة الثانية** لا يصح النيابة عن الكافر للاجماع

ومو الحجة فيه مدون ما قيل من انه يستحق في الاجرة العقاب دون الثواب وهو من لوازم صحة الفعل ولا قوله سبحانه ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا
للمشركين ولا قوله ان ليس الا ما سعى لمنع كون ثواب الاخرة من لوازم صحة الفعل لجواز ترتب الاجر الدنيوي كما ورد في كثير من الاعمال وتخفيف عقاب
الاخرة وعدم استحقاق الكافر لهما كما ورد في بعض الموثقات عن الرجل يحج فيجعل حجته او عمرته او بعض طوافه لبعض اهله الى ان قال فقال وان كان
ناصبيا ينفعه ذلك قال نعم يخفف عنه ولمنع كون نيابة الحج استغفارا ولكون الاستنابة سعيا من المنوب عنه ولا يصح ايض من المسلم الناصب الا ان
يكون ابا للنايب لكتابة ابن مهزيار وصحيحة ابن عبد ربه واما غير الناصب من المخالفين فيصح منه على الاظهر وفاقا لجماعة للاصل والاطلاقات الا اذا
فعل لا يجوز عندنا ومنعه جماعة مطلقا لعدم انتفاعه بشيء من الاعمال واستحقاقه العقاب الدائم وكونه كافرا ويرد على الاول ان المسلم عدم انتفاعه
الاخروي فلعله يوجر به في الدنيا ومنه يظهر ما يرد على الثاني ايض وعلى الثالث بمنع كونه كافرا سلمنا ولكن المستند في عدم الصحة عنه الاجماع المنتفي في ذلك
الصنف **الثالثة** قالوا لا بد من نية النيابة وتعيين المنوب عنه وفي خبره ان هذا الحكم مقطوع به في كلامهم ونسبه بعض شراح تيح الى المسلم المنبئ عن الخلاف
استدل له بقوله انما الاعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى وفيه انه انما هو في الاعمال التي يحتمل الاشتراك ويمكن وقوعه على وجوه عديدة فلا بد فيه من
قصد المميز واما ما لا يمكن وقوعه الا على وجه واحد فلا يحتاج الى مميز كما هو مستوفى في بحث النية من الوضوء والصلوة فعلى هذا يتجه القول بعدم لزوم قصد النيابة
ووقوع الفعل للمنوب عنه قهرا ولو قصد غيره ويدل عليه صحيحة ابي حمزة والحسين في رجل اعطى رجلا ما لا يحج عنه فحج عن نفسه فقال هي عن صاحب المال
ونحوها مرفوعة محمد نعم اذا كان وقت النيابة موسعا او كان الحج للغير تبرعا يجوز التخلف فوقوعه عن النيابة يتوقف على قصده وعلى هذا وردت الروايات
المفيدة لقصد الحج عن شخص ولو كان المنوب عنه متعددا بان ينوب عن اثنين في عامين بدون التعيين يجب تعيين المنوب عنه ايضا ولا يجب تسمية المنوب عنه باللفظ
قولا واحدا نعم يستحب كما يأتي **الرابعة** يجوز نيابة كل من الرجل والمرءة عن الاخر بالاجماع مطلقا في الاول وفي غير الصرورة من الثاني للمستفيضة
من الاخبار الصحيحة وغيرها والروايتان المنافيتان بظاهرهما لذلك الحكم شاذتان مطروحتان مع انهما في الحقيقة غير منافيتين لعمومهما بالنسبة الى الصرورة
الذي له مال والذي لا مال له واختصاص المجوزات بمن لا مال له فيجب التخصيص مع ان مدلول احدهما عدم اجزاء حجه عن حجتين لا عدم اجزاء حج الصرورة وعلى
الحق المشهور في الصرورة منه ايض للمستفيضة بل كما قيل المتواترة من الاخبار المتضمنة لعدم حج المرءة الصرورة عن الرجل غير ناهض لاثبات الزايد عن الكراهة
بل في بعضها دلالة عليها دلالة واضحة **الخامسة** لو مات النايب قبل اتمام المناسك فان كان قبل الاحرام لم يجز عنه اجماعا للاصل والاجماع وبه
يخصص الاخبار الاتية المصرحة بالاجزاء مع الموت في الطريق مطلقا وان كان بعد الاحرام ودخول الحرم اجزء حجه عمن حج عنه وبرئت ذمته عن فرضه ولا
حاجة الى الاستنابة له ثانيا بلا خلاف يوجد بل بلا خلاف على الظاهر المصرح به في التنقيح ويح وشرح يق بل بالوفاق كما في خبره بل بالاجماع كما عن لك والمنتهى
وجماعة بل بالاجماع المحقق لا للاجماع المنقول او ثبوته في المنوب عنه بالاجماع او صحيحتي ضريس والعجلي المتقدمتين في مسئلة موت الحاج لنفسه لعدم
حجية الاول وكون الثانيين قياسا وعدم ثبوت الاجماع المركب بل للاجماع المحقق وموثقة اسحق الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل
يموت فيوصي بحجة فيعطي رجل دراهم يحج بها عنه فيموت قبل ان يحج ثم اعطى الدراهم غيره قال ان مات في الطريق او بمكة قبل ان يقضي مناسكه فانه
يجزي عن الاول وعموم مرسلة حسين بن عثمان الصحيحة ايض في رجل اعطى رجلا ما يحجه فحدث بالرجل حدث فقال ان كان خرج فاصابه في بعض الطريق فقد
اجزءت عن الاول والا فلا وعموم مرسلة حسين بن يحيى الصحيحة ايض في رجل اعطى رجلا ما لا يحج عنه فمات قال ان مات في منزله قبل ان يخرج فلا يجزي عنه
وان مات في الطريق فقد اجزء عنه وجه الاستدلال انها دلت على الاجزاء في الطريق مطلقا خرج عنها قبل الاحرام بالاجماع وبقي الباقي والقول
بانه تخصيص بعيد كما في خبره غفلة عن حال بلد السؤال الذي هو المدينة فان محل الاحرام فيها قريبة منها معدودة من حدودها بل يمكن ان يقال انه
ما لم يصل الى مسجد الشجرة الذي هو الميقات لم يخرج من المنزل عرفا وتضعيف تلك الروايات بعد وجودها في الاصول المعتبرة وصحتها عمن ذكر لا وجه
له ولا يعارضها موثقة الساباطي في رجل حج عن اخر ومات في الطريق قال قد وقع اجره على الله ولكن يوصي فان قدر على رجل يركب في رحله ويأكل
زاده فعل لعدم صراحتها في الوصية بالحج للمنوب عنه اولا بل يحتمل ان يراد الوصية بما بقي من الاجرة ليستعاد كما هو احد القولين كما يأتي ويكون قوله
وان قدر الى اخره على الاستحباب ولعدم صراحتها في الوجوب ثانيا فلعله مستحب وان مات بعد الاحرام وقبل دخول الحرم اجزء ايض على الاظهر وفاقا للشيخ
في ط وف والحلي في السرائر قال ان اصحابنا لا يختلفون في ذلك للاخبار المذكورة بالتقريب المذكور بعينه **السادسة** لو مات النايب فاما يكون
قبل العمل المبرئ للذمة وهو الاحرام او مع دخول الحرم على اختلاف القولين او بعده وعلى الثاني اما يكون قبل الاتيان بجميع المناسك او بعده وعلى
الثاني اما يكون قبل الشروع في العود او بعده فعلى الاول فان كان الاستيجار لافعال الحج او الحج خاصة اي نص على الخصوصية لا يستحق من الاجرة
شيئا واستعيد الجميع لو اخذها قولا واحدا والوجه واضح وان كان للحج مطلقا من غير تنصيص بالخصوصية فكذلك على الاظهر الاشهر وفاقا للايضاح
وط والسرائر جاعلا اياه مقتضى اصول المذهب ولف وكره وصه ولك وخيره وغيرهم من المتاخرين لان الحج اسم للافعال المخصوصة ومفهوم لا يتناول غيره
اصلا ولم يأت الاجير بشيء مما تعلقت الاجارة به وان اتى بمقدماته ووجه الاجرة انما يوزع على اجزاء الفعل المستاجر عليه والمقدمات خارجة عن ذلك
خلافا للمحكي عن النهاية والكافي والمقنعة والمهذب والغنية فقالوا بانه يستحق مع الاطلاق بنسبة ما فعل من الذهاب الى المجموع منه ومن افعال الحج
في يه وعد وشاوغيرها فنسبته الى ما ذكر مع العود ايض وضعفه ظاهر مما ذكر سيما بالنسبة الى العود الذي لا مدخل له في الحقيقة ولا في المقدمات

في بيان احكام النايب

في نية النيابة وتعيين المنوب عنه

في بيان ... الرجل ...

في بيان لو مات النايب قبل العمل او في اثنائه وما يرجع عليه من الاجرة

قيل ويمكن تنزيل اطلاقهم على ما اذا شهدت قراين العرف والعادة بدخول قطع المسافة في الاجارة وان لم يذكر في صيغتها فيكون اللفظ متناولا
لها بالالتزام ولهذا يعطى الاجير من الاجرة الكثيرة ما لا يعطى من يحج من الميقات وفيه انه ان اريد بدخول قطع المسافة في الاجارة كونه مرادا من لفظ الحج
مجازا حتى يكون اللفظ مستعملا فيه وفي الافعال فيصح النسبة ح ولكن يكون مذكورا في الصيغة لان المجاز مع القرينة كالحقيقة في كونه مذكورا ولا
معنى لتناول اللفظ ح بالالتزام ايض بل يكون مستعملا فيه ومع ذلك تنزيل الاطلاق عليه بعيد جدا وجعل اعطاء الاجرة الكثيرة قرينة عليه فاسد
لعدم دلالته على التجوز في لفظ الحج اصلا نعم لكون الحج المحتاج الى المقدمات الصعبة والمؤنة الكثيرة اشق يعطى الاجرة عليه اكثر وان اريد به ارادة الاتيان
به للتوصل الى المعنى الحقيقي للحج فهو كذلك ولكن كلما كان بين الاجير والميقات مسافة يراد قطعها ولا معنى للتخصيص بقوله اذا شهدت ولا تنزيل
الاطلاق ومع ذلك لا يكون داخلا فيما استوجر له لا صريحا ولا التزاما فان كل من يستاجر بناء لبناء داره يريد خروجه من بيته ومجيئه الى موضع العمل
وليس ذلك مما استوجر له قطعا لا عرفا ولا عادة وعلى هذا فان كان مراده من تناول اللفظ لها بالالتزام استلزامه لارادة المستاجر الاتيان به فهو
ولكن لا يدخل ذلك فيما استوجر له وان اريد استلزام الاجارة للحج للاجارة لقطع المسافة فهو ممنوع ولذا لو استاجر نفسه لاحد لان يحج عنه في العام القابل
بالاطلاق ثم اجر نفسه لاخر لان يقطع المسافة ويحج عنه في العام الحاضر فقطعها له ومكث في مكة الى القابل وحج عن الاول اجزء عنه وبالجملة اطلاق
الاجارة للحج ينصرف الى مجرد الافعال الا ان يكون قرينة على وقوع الاجارة على قطع المسافة ايض فيكون من القسم الاتي وان كان الاستيجار على الحج و
على الذهاب او عليها وعلى العود ايض استحق منها بنسبة ما قطع من المسافة الى ما نوى من المستاجر عليه وعلى الثاني فالمشهور انه يستحق الجميع ولا يستعاد
منه شيء وعن الغنية انه لا خلاف فيه عندنا وعن ... اجماع اصحابنا عليه لانه قد ابرء ذمة المنوب عنه فكان كما لو اكمل الحج ورده في ك بانه انما يتم اذا تعلق
الاستيجار بالحج المبرئ للذمة اما لو تعلق بالمعهود او الافعال المخصوصة لا وجه لاستحقاقه جميع الاجرة وان كان ما اتى به مبرئ للذمة لعدم الاتيان بالفعل
المستاجر عليه واستحسنه في ح وكذا بعض من تاخر عنه انه لم يثبت نص او اجماع على استحقاق الجميع اذ لم يثبت عندنا والمنقول منه ليس بحجة فالاظهر انه كالاول الا
الا ان مع الاستيجار للحج مخصوصا او مطلقا يستحق من الاجرة بنسبة ما اتى به من افعاله الى جميعها وعلى الثالث فمع اطلاق الحج او التخصيص به او ضم الذهاب
ايض يستحق الجميع ولا يستفاد منه شيء ولو ضم العود ايض فنسبة الذهاب والافعال الى العود وعلى الرابع فكالثالث الا انه يدخل فيما فعل ما اتى به من العود
ايض والدليل على كل ما ذكر من النسبة والاستعادة بحسبها فيما لم يفعل الاجماع على ذلك وان الاجير انما يستحق بقدر ما فعل من الفعل المستاجر له
فان قيل مقتضى عقد الاجارة تملك الاجير مال الاجارة بمجرد العقد وصرح به في موثقة الساباطي فيهما اذا ضمن الحجة بالدراهم له ان يصنع بها ما احب
وعليه مجمع فالاستعادة مخالفة للاصل يجب الاقتصار فيها على موضع الاجماع في جميع ما ذكر ومنها اذا احرم او دخل الحرم فيجب عليه استرداد شيء لانه
موضع الاجماع قلنا المستند هنا الاجماع الواقع على ان الاجير لا يستحق ما لم يفعل من المستاجر له وهذا الاجماع مسلم وعليه بناء الاستدلال ولا
حاجة اليه في كل جزئي جزئي ولذا لا يحسب الذهاب في صورة الاطلاق **فرع** آ لو نسي كيفية الاستيجار من الاطلاق والتقييد فالظاهر العمل
بالتقييد بعد التقييد لجعل المستاجر له الحج مطلقا ويخرج عن اصل عدم التسلط على استعادة الزايد عن القدر المتيقن لكون الاول مزيلا للثاني
وعلى هذا فلو ادعى ورثة الاجير دخول الذهاب ايض وانكره المستاجر يكون عليهم الاثبات **ب** كيفية الاستعادة بالنسبة انه يستعلم اجرة
كل فعل فعل بخصوصه عن اهل العرف ثم ينسب الى مجموع مال الاجارة فيستعلم اجرة من ذهب الى الشام مثلا او الى المدينة او الميقات واجرة من حج من الميقات
واجرة من عاد من مكة الى الوطن مثلا ويبسط الكل الى مال الاجارة ويعمل فيه بحسابه ولا يلاحظ في اجرة الذهاب والعود ان المقصود الاهم هو الحج حتى لا
يقابلهما الا اقل قليل بل الملحوظ نفس قطع المسافة فيقال لمن كان له شغل من العراق الى المدينة او من المدينة الى العراق فبكم يستاجر وهكذا **السابعة**
مقتضى القواعد انه يعتبر في صحة الاجارة تعيين النوع الذي يريده المستاجر ولو بالقراين الحالية لاختلافها في الكيفية والاحكام ولا يخفى انه بظاهره
ينافي ما ذكروه في مسئلة جواز العدول الى التمتع من انه اذا علم ان قصد المستاجر التخيير وقد ذكره هو ايض بعد ذلك بدليل من تخصيص الحكم بجواز
العدول عن الافراد الى التمتع بما اذا كان المستاجر مخيرا بين الانواع فان مقتضى ذلك جواز التخيير وصحة الاجارة التخييرية والتحقيق ان الاجارة يقع
تارة على منافع الشخص في الزمان المعين وان كان مراد المستاجر استيفاء نفع خاص منه واخرى على العمل اما في زمان معين او مطلقا فان وقعت
على الطريق الاول يحتمل التخيير فيستاجر الشخص في سنة معينة مط لان يحج بما يامره او بما يشاء الاجير فالمنتقل الى المستاجر منفعة الشخص وله ان يخيره في
كيفية ايجاد المنفعة ومن هذا القبيل اجارة الشخص لمعونة السفر او الخدمة مع ان انواعهما غير محصورة وان وقعت على الطريق الثاني بان يستاجره للحج
خاصة اي ينتقل اليه هذه المنفعة منه خاصة فلا شك في اشتراط التعيين لاختلاف العمل والكيفية وزمان كل منهما فلا يحتمل التخيير للزوم تعيين
المنتقل اليه من المنافع ويحصل مما ذكر انه ان وقعت الاجارة على الشخص لجميع منافعه وان كان ذلك لاجل العمل الخاص لا يجب تعيين النوع وان وقعت
على العمل اي على الشخص لاجل العمل اي على منفعة مخصوصة منه يجب التعيين لعدم جواز نقل منفعة غير معينة والاول من قبيل اجارة الشخص لمعونة السفر
او التجارة او المشي بامره او الخدمة فانها يصح مع عدم تعيين نوع العمل والثاني من قبيل اجارته لسفر غير معين او خدمة غير معينة فانها لا تصح **الثامنة**
انه لو وقعت الاجارة على العمل المعين لا يجوز العدول عنه الى غيره بلا خلاف اذا كان الغير مرجوحا لقاعدة الاجارة فالمتاع عن المعارض بالمرة ولو كان راجحا
ففيه خلاف والاقوى عدم جواز العدول مع تعيين المرجوح على المستاجر والاستيجار له او احتمال تعلق غرض له بفعل المرجوح للقاعدة ولرواية علي

لاضمنة

كتاب الحج

المتضمنة للسؤال المجمع على تصحيح ما يصح عنه عن رجل اعطى رجلا دراهم يحج بها حجة مفردة فقال ليس له ان يتمتع بالعمرة الى الحج لا يخالف صاحب الدراهم ولا ينافيهما صحيحة ابي بصير في رجل اعطى رجلا حجة مفردة فيجوز له ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم انما خالف الى الفضل والخيرة لان المراد منها الفضل للمنوب عنه لا مطلقا ولا شك انه مخصوص بما اذا لم يستاجر لما تعين عليه للمرجوح والا لم يكن فضلا له بل يكون حراما عليه وكان سياق التعليل مفهم لكون الفضيلة موجبة لرضا المستاجر ولو احتمل تعلق غرض له بفعل المرجوح لا يعلم رضاه وجوازه في غير الصورتين للصحيح المذكورة التي هي مقتضى التعليل بالتقريب المذكور اخص مطلقا من الرواية المتقدمة فيخصص بها وبشهادة الحال برضا المستاجر واذنه في العدول وان ما ذكر في العقد للرخصة الى الاذن ولا شك ان مع علمه بالاذن في العدول يجوز له ذلك لان الامر منوط برضاه ثم انه اذا عدل الى غيره ففي صورة عدم الجواز يقع العمل للمنوب عنه لقصد النيابة ولا يستحق الاجير شيئا من الاجرة والوجه واضح وفي صورة الجواز قالوا يستحق تمام الاجرة اذ يكون جواز العدول مع معلوما من قصده فكان كالمنطوق وعندي فيه نظر اذ جواز العدول لا يستلزم استحقاق الاجرة وذلك لان من الامور ما يكفي فيه العلم برضا المالك ولو بشاهد الحال كالتصرف في ملكه ومنها ما لا يكفي فيه ذلك بل يتوقف على ثبوت التوقيف من الشرع كبيع ماله بعنوان اللزوم فان من اشترى متاعا بعشرة للتجارة وعلم غاية رضاه ببيعه بخمسة عشر فباعه احد بعشرين لم يرتكب محرما الا انه لا يلزم البيع لتوقفه على بيع المالك او وليه او وكيله المصرح بتوكيله او اجازته بعد الفضولي على قول وجواز العدول من الاول واستحقاق الاجرة من الثاني اذ لم يثبت من جواز الاتيان بعمل لشخص استحقاق الاجرة عليه بل هو يتوقف على ذكر العمل في متن العقد ولا يكفي مجرد الرضا نعم لو دلت قرينة على ان المراد من المرجوح الاعم منه ومن الراجح مجازا يكون في حكم المذكور **التاسعة** لو استاجر للحج من طريق معين ففي جواز العدول عنه مطلقا كالشيخين والقاضي والكاشي والحلي والجامع وشاذ غيرهم او الا مع العلم بتعلق غرض بذلك المعين كما في يع بل اكثر المتاخرين كما قيل بل قيل هو المشهور او عدم جوازه الا مع العلم بانتفاء الغرض في ذلك الطريق كبعضهم اقوال اقويها الاخير للقاعدة المتقدمة دليل الاول صحيحة حريز عن رجل اعطى رجلا حجة يحج عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة قال لا باس اذا قضى جميع مناسكه فقد تم حجه وهو دليل الثاني ايضا بتقييد الصحيح بالقيد المذكور لظهورها في انتفائه ورد باجمال الدلالة وقصورها عن افادة الجواز مطلقا لاحتمال تعلق قوله من الكوفة بقوله اعطى وكون السؤال لتجويز الاعطاء من الكوفة موجبا لتوهم وجوب الحج منه كما في خيره او كونه صفة لقوله رجلا كما في لك او وقوع الشرط خارج العقد وعدم الاعتبار بمثله عند الفقهاء كما ذكره السيد نعمة الله الجزائري او كون الدفع على وجه الرزق لا الاجارة كما في المنتقى وهو ظاهر الرواية او كون المراد حصول الاجزاء بذلك ونفي الباس عنه للمستاجر بعد وقوع الفعل لا جواز ذلك للاجير كما في خيره ايضا وان كان غير الاول والاخيرين بعيدا ثم لو خالف الشرط وحج من الغير يصح حجه وان تعلق الغرض بالطريق المعين لانه بعض العمل المستاجر عليه وقد امتثل بفعله والاصل عدم ارتباطه بالطريق الا ان يصرح بالارتباط والاشتراط فلم يبرء ذمة النائب عن الحج ايضا واما الاجرة فيجب توزيعها على الحج والطريق المشترك مع الطريق المخالف فيه بالنسبة ومع الارتباط لا يستحق شيئا منها **العاشرة** لو استاجره لحج التمتع وسائر الاحكام وضاق وقته عن التمتع فهل يجوز له العدول الى الافراد للمنوب عنه ويجزي عنه كما يجوز ويجزي للحاج لنفسه ام لا لم اعثر على مصرح من الفقهاء بحكمه والذي يقوى عندي الثاني للاصل والقاعدة المتقدمة كما بينتهما وذكرت الجواب عن عموم ما دل على العدول المعذور الى ما تيسر له في باب اجارة الصلوة من كتاب الصلوة مع ان عموم ما دل على عدول المتمتع الى الافراد مع العذر لا يفيد ازيد من جوازه او لزومه عليه وعدم ترتب اثم او شيء آخر عليه من هذه الحيثية وهو مسلم ولا يدل ذلك على برائته عما لزم عليه من جهة الاجارة واستحقاق كمال الاجارة ومنه يعلم انه لو اوصى احد باستيجار احد للتمتع لا يجوز للوصي شرط العدول مع العذر لعدم استفادة الاذن فيه من الوصية نعم لو اذن فيه الموصي جاز ويجزي ايضا عما يجب عليه من الحج ثم لو حصل للاجير العذر وعدل مع عدم الشرط المجوز للعدول فان وسع عام اجارته يؤخر الحج الاستيجاري الى العام القابل والا فيكون كمن لم يتمكن من الحج اصلا فيعمل في الاجرة بالتوزيع على الطريق والحج ان كانت بازائهما والا لا يستحق منها شيئا ان كانت بازاء الحج فقط **الحادية عشر** لا يجوز للاجير ان يوجر نفسه ثانيا في السنة التي استوجر لها بعينها والوجه واضح ويجوز في غيرها مطلقا وان كانت الاجارة الثانية في العام المتاخر لعدم دليل على وجوب اتصال مدة الاستيجار بزمان العقد ولا على فورية الحج الاستيجاري ولو كان فوريا على المستاجر وان كانت الاجارة الاولى مطلقة ولم يكن قرينة على ارادة التعجيل يصح الثانية مطلقة ومعينة في العام الاول وفي غيره للاصل وعدم دليل على بطلان نوع منها وعدم اقتضاء الاطلاق الخالي عن القرينة للتعجيل **الثانية عشر** لا يجوز استنابة غيره الا مع الاذن له صريحا فيها ممن يجوز له الاذن فيها او ايقاع العقد مقيدا بالاطلاق لايقاعه مطلقا فانه يقتضي المباشرة بنفسه او بغيره او بما يدل عليه كان يستاجره لتحصيل الحج عن المنوب عنه وبايقاعه مطلقا ان يستاجره ليحج عنه فان هذا الاطلاق يقتضي مباشرته كل ذلك للاصول المقررة وبها افتى جماعة بل قيل لا خلاف فيه واما رواية عثمان ما تقول في الرجل يعطى الحجة فيدفعها الى غيره قال لا باس فلا دلالة لها على الايجار بوجه بل مدلولها اعطاء ما يحج به لاجل الحج فيحتمل التوكيل ايضا بل هو الظاهر فسئل انه اذا اعطى رجل وجه حجة لغيره هل يجب على الغير مباشرته بنفسه او يجوز له الدفع الى الغير **الثالثة عشر** لو صد الاجير قبل اكمال العمل المستاجر عليه حجا كان او مع الذهاب او الاياب ايضا استعيد منه بنسبة المتخلف منه من العمل ان كانت الاجارة مقيدة بسنة الصد لانفساخها بفوات الزمان الذي تعلقت به ولا يلزم المستاجر اجابته لو التمس عدم الاستعادة وضمن الحج من قابل للاصل وعدم تناول العقد لغير تلك السنة خلافا للمحكي عن ظ التهذيب وط وعد والحلي فيلزم ومستنده غير واضح

في بيان انه لو تعلق الغرض بطريق معين فهل يجوز العدول الى غيره ام لا

في بيان انه هل يجوز للاجير ان يستأجر غيره ام لا

في بيان عدم جواز النيابة عن اثنين في عام واحد

مع احتمال ان يكون مرادهم الجواز برضا المستاجر كما قيل ولا كلام فيه ح ولا فرق بين ان يقع الصد قبل الاحرام ودخول الحرم او بعدهما او بينهما والعموم
دل على استعادة ما بازاء المتخلف من العمل والحاقه بالموت قياس مع الفارق لعدم الاجزاء مع الصد بعد الاحرام ودخول الحرم عن نفسه فكيف عن
غيره خلافا لبعضهم فالحقه بالموت ولو جبله وان كانت الاجارة مطلقة وجب على الاجير الاتيان بالحج بعد الصد لعدم انفساخها به وهل للمستاجر
او الاجير الفسخ الظ لا للاصل وقيل نعم وعلى تقدير الفسخ له اجرة ما فعل واستعيد بنسبة ما تخلف ومتى انفسخت الاجارة استوجر من موضع الصد
مع الامكان الا ان يكون عن مكة من الميقات لوجوب انشاء الحج منه **الرابعة عشر** لا يجوز ان ينوب عن اثنين في عام لان الحج الواحد لا يقع
عن اثنين اجماعا هذا في الواجب واما المندوب فقد دلت الاخبار الكثيرة على جواز الاشتراك فيه فيجوز الاستنابة فيه على هذا الوجه بان يستاجر اثنان
او اكثر بعقد واحد لان يحج تطوعا لهم لا بان يوجر نفسه لاثنين او اكثر بعقود متعددة فان كل عقد يقتضي الاستقلال فلا يجوز بعده **الخامسة
عشر** لا يجوز النيابة في الطواف الواجب عن المتمكن الحاضر ويجوز مع العذر وسيجيء تحقيقه في بحث الافعال والاعذار **السادسة عشر** لو
حج احد عن ميت وجب عليه الحج تبرعا برئت ذمته وصح سواء ترك الميت مالا او لا وسواء كان المتبرع وليا ام لا بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا او
المستفيضة من الصحاح وغيرها الخالية عن المعارض بالمرة وكذا يجوز التبرع عن الميت والحي بالتطوع بالاجماعين والاخبار المستفيضة القريبة
من التواتر بل قيل لعلها متواترة وفي التبرع عن الحي بالواجب فيما اذا كان له العذر المسوغ للاستنابة وكفايته عنه وجهان اجودهما العدم اذ الاخبار
لاستنابة منحصرة في امره بالتجهيز من ماله فلعل لهذا العمل واجب عليه مقام الحج بنفسه وكفاية فعل الغير موقوفة على الدليل وهو في المقام مفقود واما
مع عدم العذر المسوغ فلا يجوز التبرع منه قطعا **السابعة عشر** ما يلزم الاجير من كفارات الجنايات في احرامه فهو من ماله بلا خلاف يعرف
كما قيل بل بالاجماع كما عن الغنية لانها عقوبة جناية صدرت عنه او ضمان في مقابلة اتلاف وقع منه ولتوجه الخطابات بها الى الجاني فيكون عليه
الثامنة عشر لو افسد الاجير حجه يجب عليه اتمامه وقضاؤه من قابل ويجزي عن المستاجر مطلقا معينة كانت الاجارة او مطلقة وفاقا للدروس
ولا يستعاد الاجرة منه شيئا لموثقة ابن عمار لحديث في الرجل يحج عن آخر فاجترح في حجه شيئا يلزمه فيه الحج من قابل او كفارة قال هي للاول تامة و
على هذا ما اجترح والاخرى فان ابتلي بشيء يفسد عليه حجه من قابل يجزي عن الاول قال نعم قلت لان الاجير ضامن للحج قال نعم ومنهم من قال
بانفساخ الاجارة بالافساد في المعينة واستعادة الاجرة ومنهم من اوجب عليه في المطلقة حجة ثالثة غير الفاسدة وقضائها والوجوه كلها اجتهادا
في مقابلة النص **التاسعة عشر** من وجب عليه حجان مختلفان كحج الاسلام والنذر ومنعه مانع جاز ان يستاجر اجيرين لهما في عام واحد على
المعروف من مذهب الاصحاب كما في الذخيرة باتفاق علمائنا كما عن كره لثبوت جواز الاستنابة فيهما وعدم دليل على لزوم اختلاف العام واشتراط عدم وجوب
الترتيب وتحققه في المنوب عنه لم يكن لوجوب الترتيب بل لعدم امكان صدور الحجين منه في عام واحد **العشرون** يستحب للنائب ان يذكر المنوب
عنه باسمه في المواطن وعند كل فعل من افعال الحج بلا خلاف كما في ئج وعن المنتهى وعلى مذهب الاصحاب كما في ك واتفاقا كما في ح ئج كما هو المجزي فيه لانه مقام
التسامح مضافا الى صحيحة محمد في المواطن والمواقف ورواية الحلبي فيما بعد ما يحرم وصحيحة ابن عمار عند الاحرام وتوهم دلالة بعضها على الوجوب ضعيف
لخلوها عن الدال عليه والتسامح انه لو كان لوجب الحمل على الاستحباب للاتفاق على عدم الوجوب ودلالة الاخبار عليه كمرسلة ابن فضال ورواية البزنطي و
مثنى وان يعيد فاضل الاجرة بعد الحج ان لم يقتر على نفسه للشهرة الكافية في المقام ولرواية مسمع اعطيت رجلا دراهم يحج بها عني ففضل منها شيء
فلم يرده علي فقال هو له لعله ضيق على نفسه في النفقة لحاجته الى النفقة دل التعليل انه لولا الضيق على النفس لكان الرد اولى اذ لولاه لم يحسن التعليل
ومرسلة ابن فضال وقد جاءت رواية انه ان فضل مما اخذه فانه يرده اذا كانت نفقته واسعة وان كان قتر على نفسه لم يرده ومن يستفاد وجه القيد
من الروايتين مضافا الى رواية محمد بن عبد الله القمي عن الرجل يعطى الحجة يحج بها ويوسع على نفسه ففضل منها ايردها عليه قال لا هو له ولعل
استحباب الرد مع ثبوت التساهل عن الرجل يا خذ الدراهم يحج بها هل يجوز له ان ينفق منها في غير الحج قال اذا ضمن الحج فالدراهم له يصنع بها ما احب
عليه حجه اذ غايتها جواز عدم الرد وهو غير مناف للاستحباب ويستحب للمستاجر ان يتمم للاجير لو اعوزته الاجرة لفتوى الاصحاب ولما فيه من المساعدة للمؤمن
والرفق به ويكره ان ينوب المرأة اذا كانت صرورة لرواية صالح والشحام القاصرتين عن افادة الحرمة لاحتمال الجملة الخبرية فالقول بالحرمة كما قيل
ضعيف بل يكره نيابة المرأة مطلقا لروايتي عبيد بن زرارة والنبال **الحادي والعشرون** من اوصى بحجة ينصرف الى الميقاتي من الاصل
الا مع التصريح او شهادة القرائن ثم لو لم يعين القدر يؤخذ اجرة المثل لتوقف الحج عليه ووجوب ما يتوقف عليه الواجب على هذا ولو وجد من
يأخذ باقل من اجرة المثل وجب الاقتصار عليه اذا لم يرض الوارث بالزايد لعدم التوقف ح وما في كلام بعضهم من الاستشكال للاول بان اجرة المثل
كالمنطوق به والحكم بوجوب الاقتصار على الاقل لو وجد من ياخذه لا يخلو عن تدافع ويلزم الفحص عنه لو احتمل وجدانه لما ذكر وكذا لو لم يوص من يحج عنه
واخذ الاجرة من صلب ماله لزم المأخوذ يكون من اصل المال ان كان حجة الاسلام ومن الثلث ان كان غيرها المأخوذ بلا خلاف يعرف في صحيحتي معوية
ابن عمار وغيرهما ولو عين القدر فان لم يكن زايدا عن اجرة المثل كان كما سبق الا في الاقتصار على الاقل مع وجدان من ياخذه فانه لا يجب بل يؤخذ الاقل
من الاصل ح والزايد من الثلث وان كان زايدا على اجرة المثل فيؤخذ الاجرة من الاصل والزايد من الثلث مع كون الحج حجة الاسلام والكل من
الثلث ان كان غيرها والاجرة المأخوذة من الاصل هي اجرة الميقاتية كما ياتي بيانه في كتاب الوصية **الثانية والعشرون** اذا اوصى احد

في بيان انه يستحب للنائب ان يذكر المنوب عنه باسمه في المواطن

في بيان انه لو اوصى بحجة ينصرف الى الميقات

ان يحج

ان يحج عنه بما فان علم مراده من المرة او التكرار على وجه خاص يعمل به وان لم يعلم شئ منهما او علم التكرار ولم يعلم وجهه فمقتضى رواية محمد بن الحسين
التكرار الى ان يستوفى الثلث اولهما عن رجل اوصى ان يحج عنه منهما فقال يحج عنه ما بقى من ثلثه شئ والاخرى فيمن اوصى عنى منها ولم يسم شيئا كيف ذلك
فقال يحج عنه ما دام له مال ولكن متاخرى الاصحاب حملوهما على فهم قصد التكرار وقالوا ولو لم يفهم منه ذلك اكتفى بالمرة وان فهم التكرار على وجه خاص اقتصر
عليه والا فبالمرتين وان فهم التكرار بقدر الثلث او ازيد عمل بمضمون الخبرين ولا يخفى ان ذلك طرح لهما راسا وعمل بمقتضى القواعد ولا وجه له مع عدم
ظهور معارض لهما من المتقدمين سوى شاذ وقد افتى بمضمونهما فى يب ولا عند من لا يعمل بغير الصحاح ونحوها واما نحن ففى توسعة من ذلك فالوجه العمل بمضمونهما
ومتابعة قصده ان كان مفهوما والتكرار الى تمام الثلث ان كان **منها الثالثة والعشرون** اذا اوصى ان يحج عنه سنين متعددة وعين
لكل سنة قدرا معينا تفصيلا او اجمالا كل سنة عن حجها جمع من نصيب سنتين او السنين ما يمكن به الاستيجار لحجة فصاعدا او يستاجر به الحجة لمكاتبتى ابراهيم بن
مهزيار وعلى بن محمد الحصين المنجبر ضعفهما لو كان بدعوى كون الحكم مقطوعا به فى كلام الاصحاب فى ك وح سب الجزايرى وح ضه المنتهى ويق بل بدعوى
عمل الاصحاب كافة كما قيل وبالشهرة المحققة احديهما ان مولاك على بن مهزيار اوصى ان يحج عنه من ضيعة صير ربعها لك فى كل سنة حجة بعشرين دينارا وانه
منذ انقطع طريق البصرة تضاعف المؤن على الناس فليس يكتفون بعشرين دينارا وكذلك اوصى عدة من مواليك فى حجهم فكتب ع يجعل ثلث حجج حجتين
ان شاء الله والثانية ان ابن عمى اوصى ان يحج عنه بخمسة عشر دينارا فى كل سنة فليس يكفى فما تامر فى ذلك فكتب ع يجعل حجتين حجة ان الله عالم بذلك
وقد يستدل له ايضا بخروج المال عن الارث وجوب صرفه فى الحج وكونه بقدر مخصوص فاذا تعذر الثانى لم يسقط الاول ورجعه الى قاعدة الميسور
لا يسقط بالمعسور وهى عندى ضعيفة جدا **الرابعة والعشرون** يستحق الاجير مال الاجارة بالعقد لانه مقتضى صحة المعاوضة ولرواية
مسمع ومحمد بن عبد الله القمى وموثقة الساباطى المتقدمة جميعا فى مسئلة العشرين وعلى هذا لو كانت عينا فزادت او نمت بعد العقد فهما للاجير
قال فى ك لكن لا يجب تسليمها الا بعد العمل كما فى مطلق الاجارة وعلى هذا فليس للوصى التسليم قبله ولو سلم كان ضامنا الا مع الاذن من الموصى المستفاد
من اللفظ او اطراد العادة **اقول** عدم وجوب التسليم بعد كونه ما له يحتاج الى الدليل ولا يسلم ذلك فى مطلق الاجارة حتى فى الحج الا ان دلت المستفيضة
المتقدمة عند ذكر اشتراط العدالة على برائة ذمة المنوب عنه بعد الاجارة ووردت اخبار اخر فيمن انفق مال الاجارة الحج وانفقه ولم يترك شيئا ولم
يحج بحكم فى شئ منها بالضمان والمسئلة محل اشكال والاحتياط للوصى ونحوه ان يشترط عدم التسليم الا بوثيقة فى ضمن العقد **الخامسة و**
العشرون لو كان عند شخص وديعة ومات صاحبها وعليه حجة الاسلام كان له ان يقتطع قدر اجرة الحج منها فيستاجر به ويرد الفاضل ان
كان للورثة بلا خلاف فى الجملة لصحيحة العجلى عن رجل استودعنى مالا فهلك وليس لوارثه شئ ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم و
مقتضى اطلاقها بل عمومها الحاصل بترك الاستفصال وجوب ذلك سواء اذن الورثة فيه اولا وسواء علم ان الورثة لا يؤدون الحج عنه او ظن ذلك او لم
ذلك ولم يظن بل علم الاداء او ظن ولكن الاكثر قيدوه بما اذا علم انهم لا يؤدونه كما فى فع ويع وشا وغيرها او بما اذا ظن ذلك كالسرو بعض اخر قيد وجوبها
بعدم استيذانهم لان مقدار اجرة الحج وان كان خارجا عن الميراث الا ان الوارث مخير فى جهات القضاء وله الحج بنفسه والاستقلال بالتركة والاستيجار
بدون اجرة المثل فيقتصر فى منعه من التركة على موضع الوفاق وربما يستانس له بقوله وليس للورثة شئ **اقول** لا شك انه اذا علم المستودع او ظن
ظنا مقبولا شرعا ان الورثة قد ادوه ليس له ذلك لبرائة ذمة الميت وعدم وجوب حج عنه ولما قبل ادائهم فلا شك ان مقدار الاجرة لم ينتقل اليهم
لان الارث بعد الدين الذى منه الحج كما صرح به فى النصوص ونسبة الوارث وغيره فى وجوب صرف ذلك فى الحج وجوبا كفائيا مشروطا بعدم
العلم ببرائة ذمة الميت من طريق اخر تبرع او مال غيره او اقل من اجرة على السواء فما دام عدم العلم بالبرائة وتحقق الشرط يكون الاقتطاع واجبا كفائيا
على المستودع ما لم يعلم ان اولئك ان لا يجوز له تركه بل يجب عليه عينا كما هو شان الواجبات الكفائية ووجوب استيذان الوارث فيه يحتاج الى دليل وكونه
مخيرا فى جهات القضاء لا يدل عليه لان المسلم فيه انه ما دام بقاء المال وعدم صرفه فى الاستيجار مخير هو فى الجهات وهو مسلم لكون وجوب الصرف كما مر مشروطا
بعدم الاداء من جهة اخرى فتخييره ايضا مشروط بالبقاء واما التخيير على الاطلاق فلا نسلمه حتى فى المقام المتضمن للنص المنافى بعمومه له والحاصل ان
المسلم ان الوارث مخير بشرط بقاء المال وعدم صرفه فى الحج وللمستودع الاستيجار بشرط عدم اداء الوارث او غيره من هذه الجهة او جهة اخرى فيعمل بعموم
الصحيحة ويحكم بوجوب استيجار المستودع مطلقا الا ما خرج عنه بالاجماع وهو ما اذا علم اداء الحج وعليه الفتوى **فروع** الاستيجار واجب على المستودع
لظاهر الامر المقيد له وتعبير بعض الاصحاب بالجواز اما باراده معناه الاعم الجامع للوجوب كما قيل او باعتبار ما ذكرنا من كونه مشروطا بعدم العلم باداء الوارث
من جهة اخرى فللمستودع اعلام الوارث واداؤهم من جهة اخرى وله الاخذ من الوديعة فيكون الاخذ جائزا وان كان احد فردى المخير واجبا الوارث
اما يعلم بالوديعة ام لا فان لم يعلم بها فللمستودع الاستيجار بدون اعلام الوارث وله اعلامهم ان علم عدم امتناعهم عن الاستيجار والاداء من جهة
اخرى او عدم تمكنهم من الامتناع والا فلا يجوز الاعلام لكونه سببا لتفويت الواجب وسبب الحرام حرام وان علم بها فان امكن المستودع اثبات وجوب
الحج على الميت ولو باعتراف الوارث واثبات الاستيجار لو استاجر وجب عليه الاستيجار ايضا وكذا ان لم يمكن له ذلك ولكن لم يكن للوارث تسلط
عليه والا فلا يجب عليه لاستلزامه الضرر المنفى شرعا المعارض لدلالة انتفائه الصحيحة وكذا ان امكن له ذلك ولكن عدم وقوف الوارث على حكم الشرع
وتضرره بذلك ولذا اعتبر فى كره وغيره امن المستودع من الضرر وهو فى موقعه ج اعتبر بعضهم فى ذلك استيذان الحاكم اما مع امكانه كبعضهم

او مطلقا كما هو الاختصار ايضا خالف الاصل على المتفق عليه واستبعده بعضهم لاطلاق النص وربما احتمل تضمنه الامر للامام وهو منه اذن له اقول
يمكن ان يقال انه لا شك في ان كونه اذنا منه موقوف على امر زائد على صدور الامر الشرعي المساوي فيه كل مكلف وهو ملاحظة جهة الاذنية له ولو لا ذلك
عدم مسلما ولكن كل من الامرين محتمل اي كونه من جهة حكم الشرع او من جهة الاذنية فالاذن ح ملاحظة استيجار المستودع خلاف الاصل حتى
يقتصر فيه على موضع اليقين وهو الاصل حتى يتوقف الخروج عنه على اليقين مقتضى الاخبار المتواترة معنى المصرحة بوجوب قضاء الحج عن الميت عن اصل
ماله من غير خطاب الى شخص معين وجوبه على كل مكلف كفاية وهو يحمل وجوب الكفائي للمستودع اصلا ثابتا فالتوقف على الاذن يحتاج الى دليل وعلى
هذا فلو كان هذا الامر من الامام لزم ايضا لا بد في التوقف عليه من ثبوت انه امر بجهة حصول الاذن وهو غير معلوم كل هل الحكم مختص بالوديعة
كما عمل عليه جماعة لاختصاص النص او يتعدى الى ساير الحقوق المالية من الغصب والدين وغيرهما كما اختاره اخرون والتحقيق فيه البناء على ما ذكرنا من
كون استيجار المستودع مخالفا للاصل او موافقا له فعلى الاول يحكم بالاقتصار وعلى الثاني بالتعدي وعلى ما ذكرنا فالحق هو الثاني فهل قالوا مقتضى النص
ح الودعي بنفسه ولكن الاصحاب جوزوا له الاستيجار بل ربما جعلوه اولى خصوصا اذا كان ذلك انسب واسند بعضهم في ذلك الى تنقيح المناط القطعي
وهو جيد مع ان ارادة الحج بنفسه من اللفظ في هذا المقام محل تامل وعلى ما ذكرنا من الاصل يصير جواز الاستيجار اظهر ولو استاجر المستودع
ثم علم الوارث وانكر احد الامرين من وجوب الحج او الاستيجار كان على المستودع الاثبات للاصل ولا يدل النص على قبول قوله لان حكمه انما هو في حق
شخص خاص ولانه انما هو بعد فرض ان عليه الحج وحكمه ما انه ان كان كما قلت فحج عنه كما هو المراد في جميع السؤالات والجوابات الواردة في الاحاديث
فلا يرد ما نقله في المنتهى عن بعض المتاخرين من كون مقتضى الحديث نفوذ اقرار المستودع في حق الوارث ولا حاجة الى ما اجاب صاحب المنتهى في المقام
ولو تعدد من عنده الوديعة وعلموا بالحق جاز لكل منهم الاخراج والاستيجار بل وجب كفاية ويجوز لهم توزيع الاجرة ايضا ولو لم يعلم بعضهم بالحق تعين
على العالم ولو حجوا جميعا مع علم بعضهم ببعض صح السابق خاصة وضمن اللاحق ولو اتفق العلم فلا ضمان مع الاجتهاد اللازم والوجه في الكل
واضح **السادسة والعشرون** من اوصى ان يحج عنه شخص معين فاما يعين الاجرة اولا وعلى التقديرين اما يكون الحج واجبا او ندبا فهذه
اربع صور فان عين الاجرة وكان واجبا يخرج الاجرة المعينة من الاصل ان كانت بقدر اجرة المثل من الميقات او اقل وان زادت عنها اخرج
الزايد من الثلث ان لم يجز الورثة ثم لو امتنع الموصى له من الحج بطلت الوصية لتعلقها بشخص معين ويجب استيجار غيره باقل ما يوجد من يحج عنه لا للوصية
بل لوجوب قضاء الحج الواجب وان امتنع من اخذ المعين وطلب الازيد لم يجب اجابته وان لم يزد عن اجرة المثل الا انه يخرج عن الوصية ويساوي الاجنبي
يجوز استيجاره بالازيد لو لم يوجد من يأخذ الاقل وان كان ندبا يخرج الاجرة المعينة من الثلث الا مع اجازة الورثة فينفذ من الاصل ولو امتنع الموصى له
من الحج فالظ بطلان الوصية وسقوط الحج لما مر من تعلق الوصية بشخص معين وعدم ترك الميسور بالمعسور مع احتمال ارتباط احدهما بالاخر كما بينا
في موضعه قيل لو علم تعلق غرض الموصى بالحج مطلقا وجب اخراجه لان الوصية على هذا التقدير يكون في قوة شيئين فلا يبطل احدهما بفوات الاخر
وفيه نظر لان الوصية ايضا كالتوكيل ونحوه من الامور التي يتوقف ثبوتها على الانشاء اللفظي ولا يتحقق بشاهد الحال بل ولا الفحوى لانها امور
توقيفية لم يثبت التوقيف في غير المذكور فلا يفيد علم في وجوب العمل بالوصية العلم بتعلق غرض الموصى بشيء الا ان يعلم ارادة هذا الغرض من اللفظ
مجازا بالقرينة دون معناه الحقيقي وما نحن فيه ليس كذلك وان لم يعين الاجرة وكان واجبا يجب اجابة الموصى له فيما يرضى بان يحج به وان كان زايدا
عن الاجرة الا ان الزايد يخرج من الثلث ولو زاد عن الثلث ايضا ولم يرض بما يفي به ولم يجز الورثة بطلت الوصية ويستاجر غيره باقل ما يوجد وقيل يجب
استيجاره باقل ما يوجد من يحج عنه وعن بعض احتمال وجوب اعطاء اجرة مثله ان اتسع الثلث وعلى هذا القولين يبطل الوصية لو لم يرض الموصى له
بالاقل او الاجرة ولا وجه له ولو امتنع الموصى له من الحج مطلقا يبطل الوصية ويستاجر من يحج بالاقل لاجل وجوب القضاء من الاصل وان كان ندبا يجب
اجابة الموصى له بما يرضى من الثلث مطلقا وان زاد عن الثلث ولم يجز الورثة او امتنع الموصى له من الحج بطلت الوصية راسا ولا يجب استيجار
الحج في جميع هذه الصور من الميقات الا ان يدل قرينة على ارادة الموصى من البلد فيستاجر منه ويخرج غير اجرة المثل الميقاتي في الواجب منه من الثلث
ولو قصر الثلث عن الاستيجار عن البلد ولم يجز الورثة فالحق بطلان الوصية وعدم وجوب الاستيجار بحسب الامكان لان الموصى به هو الحج البلدي
وهو غير ممكن نعم يستاجر الميقاتي من الاصل مع وجوب الموصى به ثم المراد بالواجب المحكوم باستيجاره من الاصل او مع بطلان الوصية هو حجة الاسلام
دون غيره بل هو في حكم المندوب كما مر سابقا **السابعة والعشرون** لو عين الموصى الاجرة وكان بقدر لا يرغب فيها اجير اصلا بطلت
الوصية بالحج قطعا لبطلان التكليف بغير الممكن وهل يبقى الوصية بالقدر المعين من المال بحالها مطلقا فيكون بحكم مجهول المالك فيصرف في وجوه البر
كالفقراء في نحو والمن بل جملة في المشهور بين الاصحاب او يعود ميراثا مطلقا كما اختاره في المسالك الاول ان طرو القصور لعارض والثاني ان قصرت
الاجرة ابتداء كما حكى عن المحقق الثاني واستوجهه ثاني الشهيدين ايضا احسنها اوسطها لان الاصل في مال الميت الثابت بالعمومات والاطلاقات
الانتقال الى الوارث الا ما تعلق به دين او وصية والوصية قد بطلت هناك بعدم امكان الاتيان بها فلا وجه لعدم الانتقال احتج الاول بان
هذا القدر من المال قد خرج عن ملك الورثة بالوصية النافذة ولا يمكن صرفه في الطاعة التي عينها الموصى فيصرف الى غيرها من الطاعات لدخوله
في الوصية ضمنا ويرد عليه منع تحقق الوصية النافذة لان النفوذ فرع الامكان واذ ليس فليس وامكان الطاعة الاخرى لا يفيد لعدم كونها موصى

مطلب في بيان انه لو اوصى الحج على الودعي فهل له الاستيجار

مطلب في بيان انه لو اوصى ان يحج عنه شخص معين بحجة معينة يجب العمل بالوصية فيما كان زائدا عن اجرة المثل

مطلب في بيان انه لو عين الاجرة في الوصية بالحج ولم يرغب فيها احد اصلا بطلت

بها ودخولها ضمنا انما يتم على قاعدة من لا يترك الميسور بالمعسور وقد بينا بطلانها في موضعه ودليل الثالث صحة الوصية ابتداء فيخرج عن الوارث
لنفوذ الوصية المعينة فلا يعود اليه الا بدليل ولم يثبت غاية الامر انه قد تعذر صرفه في الوجه المعين فيكون كمجهول المالك فيصرف في
وجوه البر ويرد عليه اولا ان عدم دليل على عوده الى الوارث لا يوجب صرفه في وجوه البر ايضا لعدم الدليل عليه ايضا ومجهول المالك الذي يصرف فيها انما هو غير ذلك
بل على النحو المعهود وقياس ذلك عليه بط وثانيا ان لنا ان نقول ان الموصى به على هذا الوجه انما هو مثل المبيع بشرط الخيار او المبيع الذي ثبت فيه خيار الغبن
للمشتري او الموجر بالذي ثبت للمستاجر خيار الفسخ بعد فوت الموجر لحصول نقصان في منفعته او عينه فان العين في الاولين والمنفعة في الاخير لم ينتقل
بالموت الى الوارث ولكن كان للميت في العين والمنفعة المذكورين حق او هو كونه بحيث لو فسخ العقد ينتقل اليه وهذا الحق قد انتقل الى الوارث لانتقال
جميع حقوق المورث اليه ولازم ذلك انتقال العين او المنفعة اليه بعد الفسخ فكذا فيما نحن فيه فنقول ان الموصى به انما هو بحيث لو بطلت الوصية فيه ابتداء
او لعارض لحصل كما كان ملكا للموصي وهذا حق له ينتقل الى الوارث ويلزمه انتقال الموصى به اليه فان قيل من اين علم ثبوت هذا الحق للموصي حتى ينتقل الى
الوارث قلنا لان الموصى به كان ملكا له فالاصل بقائه عليه الا بقدر علم خروجه منه ولم يعلم الا هذا القدر يعني علم انه خرج عن ملكه ما دامت الوصية
واجب العمل بها واما الزائد عنه فلا فان قيل بالوصية خرج عن ملكه فيستصحب ذلك قلنا بالوصية صار واجب الصرف في الوصية ولزمه الخروج عن ملكه
فاذا انتفى الملزوم لا يمكن استصحاب اللازم **فروع أ** لو احتمل رغبة الاجير في بعض الاعوام الاتية فان كان عام الوصية معينا ولم يرغب فيه اجير لزم الانتظار
وبطلت الوصية ولو كان مط وجب انتظاره ما لم يحصل الياس لاستصحاب وجوب العمل بالوصية **ب** ما ذكرنا من العود الى الوارث انما هو في الحج المندوب
والزائد من الحجة الميقاتية في الواجب ولما اجرة الميقاتية فيه فلا تعود اليه الا اذا كان المال بقدر لا يفي بها ايضا كما مر **ج** لو كان القدر المعين بقدر لا يرغب
فيه اجير اصلا ولكن كان له نماء بعد حصوله يمكن وفائه بالحج كما كان له منفعة وافية مع الاصل بالحج بعد مدة او امكن استنماء المال بالتجارة وصرفه في
الحج بعد مدة فهل يجب العمل بالوصية ام لا الظ الثاني لان الوصية انما تعلقت بالاصل دون النماء ولعدم وفائه بالوصية تبطل الوصية ويعود مع النماء
فلا يكون نمائه الا للوارث نعم لو اوصى بالاصل والنماء يجب العمل بها **الباب الثاني في الحج المندوب** اعلم انه يستحب الحج لفاقد الشرايط الخالي عن
الموانع ومنه العبد الماذون والفقير والصبي المميز للاجماع وعمومات الترغيب فيه وكذا يستحب لمن حج تكراره استحبابا مؤكدا كما نطقت به الاخبار وصرح به العلماء
الاخيار وفي بعض الاخبار ان من حج ثلث حجات لم يصبه فقر ابدا ويكره للموسر ترك الحج خمس سنين متوالية كما صرح به في روايتي ذريح وحمران فالواو
يشترط في حج التطوع الاسلام وفي غيره لا اعلم خلافا في ذلك والظ ان المراد اشتراطه في الصحة دون الاستحباب ويشترط فيه ايضا ان لا يكون عليه حج واجب
فورا للمنافاة للواجب المضيق فيكون منهيا عنه وقال في غيره انه لا يبعد ان يق النهي متعلق بامر خارج فلا يلزم منه فساد الحج وعن ط صحته ووقوعه عن حجة الاسلام
وعن ف صحته تطوعا وبقاء حجة الاسلام في ذمته ويشترط فيه ايضا اذن الزوج والمولى كما مر ولا يشترط البلوغ وقد مر ايضا **الباب الثالث** في
اقسام العمرة بحسب الحكم وهي ايضا كالحج ينقسم الى واجب اصلي او عارضي ومندوب يذكر بعض احكامها بحسب هذه القسمة في مسائل **المسئلة الاولى** يجب
العمرة على الفور في العمر مرة باصل الشرع على كل مكلف بالشرايط المعتبرة في الحج بالكتاب والسنة والاجماع المحقق والمنقول مستفيضا ففي صحيحة زرارة
العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج فان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله وفي صحيحة الفضل في قول الله تعالى واتموا الحج والعمرة قال هما مفروضان الى غير ذلك
من الاخبار الغير العديدة **الثانية** الحق المشهور وجوب العمرة عند تحقق استطاعتها وعدم توقفه على تحقق الاستطاعة للحج بل لو استطاع لها خاصة
وجبت كما انه لو استطاع للحج خاصة وجب دون العمرة لاطلاق الاوامر وعدم وجدان دليل يدل على ارتباط احدهما بالاخر في الوجوب كما صرح به غير واحد ايضا
وفي المسئلة قولان اخران احدهما ان كلا منهما لا يجب الا عند الاستطاعة للاخر وثانيهما ان الحج يجب باستطاعته دون العمرة فانه لا يجب الا عند الاستطاعة
للحج ونقل ذلك عن س هذا في العمرة المفردة واما عمرة التمتع فلا ريب في توقف وجوبها على الاستطاعة للحج ولها الدخول فيه وارتباطها به وكونها بمنزلة
الجزء منه وهو موضع وفاق ومدلول عليه بالاخبار **الثالثة** العمرة المتمتع بها يجزي عن العمرة المفردة المفروضة اجماعا فتوى محققا ومنقولا ونصا
ففي حسنة الحلبي اذا تمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة وفي صحيحة يعقوب بن شعيب يكفي الرجل اذا تمتع بالعمرة الى الحج مكان تلك العمرة
المفردة وقال كذلك امر رسول الله صلعم اصحابه وفي رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن العمرة واجبة هي قال نعم قلت فمن تمتع يجزي عنه قال نعم وفي رواية ابي
بصير فاذا ادى المتعة فقد ادى العمرة المفروضة **الرابعة** قد يجب العمرة بنذر او عهد او يمين او بالاستيجار او بالافساد اي اذا افسد عمرة يجب عليه
فعلها ثانيا وان كانت مندوبة كالحج على ما قطع به الاصحاب وبفوات الحج فانه يجب التحلل منه بعمرة مفردة كما ياتي في مسائل فوات الحج وقالوا يجب ايضا لمن دخل
مكة بل الحرم عدا من يستثنى كما ياتي في مسائل فوات الحج وقالوا يجب ايضا لمن دخل مكة بالحرم عدا من يستثنى كما ياتي في اخر كتاب الحج في بحث خصايص الحرم
والمراد بالوجوب الوجوب التخييري دون المعين لتخيير الداخل بين احرامه بالحج والعمرة **الخامسة** ما عدا ما ذكر مندوب مستحب في الاخلاف في استحبابها
تمتعا كلما يستحب حج التمتع وافرادا لغير المتمتع ووقع الخلاف في المدة التي يستحب فيها العمرة المفردة بعد عمرة اخرى اي في الزمان الذي يصح فيه تتابع العمرتين
المفردتين فمنهم من لم يقدر بينها حدا بل جوز الاعتمار في كل يوم مرة فصاعدا حكى ذلك عن السيد والحلي والديلمي وكثير من المتاخرين وعن الناصريات
نسبته الى اصحابنا موذنا بدعوى الاجماع عليه لاطلاقات الامر بالاعتمار فلا يتقيد بوقت دون وقت ومنهم من قال ان اقل ما يكون بينهما عشرة
ايام وهو منقول عن الاسكافي والشيخ في احد قوليه والمهذب والجامع والاصباح وغيره والمحكي عن ظاهر الرواية علي بن ابي حمزة وفيها قال لكل شهر

وفروع في بيان الحج المندوب

نظار

علي ٢

في بيان اقسام العمرة من حيث الحكم وفي وجوبها عند استطاعتها

عمرة فقلت يكون اقل من ذلك قال يكون لكل عشرة ايام عمرة ومنهم من قال ان اقله شهر وهو القول الاخر للشيخ وابن حمزة والحلبي وابن زهرة والنافع وان احتمل كلام الاخيرين للتوقف والتردد بين الشهر والسنة لصحيحي الحلبي وابن عمار وموثقتي يونس واسحق ورواية على بن ابي حمزة المتضمنة لقوله ع لكل شهر عمرة كما في بعضها او في كل شهر عمرة كما في بعض اخر وعن العماني انه لا يكون في السنة الا عمرة واحدة فاقل ما يكون بينهما السنة لصحيحي الحلبي وزرارة لا يكون عمرتان في سنة كما في احدهما والعمرة في كل سنة كما في الاخرى **اقول** لا ينبغي الريب في ضعف القول الاخير وان صحت روايتا هما لشذوذهما كما صرح به غير واحد مضافا الى ضعف دلالة الاخيرة على المنع عن الزايد واحتمالهما التقية لموافقتهما لبعض العامة كما قيل وعمومهما بالنسبة الى المتمتع بها والمفردة واختصاص معارضاتهما بالاخيرة قطعا ومن بعض ما ذكر يظهر جواب ادلة القول الثالث ايضا فانها غير دالة على المنع عن الزايد بل غايتها الدلالة على جواز الاعتمار في كل شهر وان لكل شهر عمرة وهو لا يدل على النهى عن الزيادة كما اعترف به من المتأخرين جماعة بل يؤكد عدم الدلالة رواية على بن ابي حمزة المتقدمة فلا معارض لدليل هذه الرواية المجوزة لها في كل عشرة وضعف سندها غير ضاير بعد وجودها في الكتب المعتبرة فلا وجه لردها بالمرة وهو دليل القول الثاني ولكن في دلالتها على ما هو مراد هم من المنع من الزايد ايضا منع من المنع وسبيلها سبيل الاخبار السابقة واقتضاء سوق السؤال له ممنوع غايته فلم يبق الا دليل القول الاول وهو في غاية الجودة والمتانة والايراد عليه بان الاطلاقات بالنسبة الى تحديد المدة بينها مجملة غير واضح الدلالة وانما هي مسوقة لبيان الفضيلة مردود بكفاية الفضيلة لحسنها في كل مرة ولا يحتاج الى تحديد المدة مع ان المقام مقام الاستحباب المتحمل للمسامحة فيكفي فيه فتوى الاجلة فضلا الاجماع المحكي والله العالم

المقصد الثاني في بيان المواقيت واحكامها

وهي جمع الميقات والمراد منه الامكنة المعينة شرعا للاحرام بيانه ان الاحرام الذي هو اول افعال الحج والعمرة يجب ايقاعه في موضع معين وقد قرر الشارع لكل طائفة موضعا خاصا يجب عليه احرامه منه وباعتبار تعدد تلك الطوايف تكثرت المواقيت فمنهم من جعلها خمسة ومنهم من قال انها ستة ومنهم من حصرها في سبعة ومنهم في عشرة وليست تلك الاختلافات باعتبار الاختلاف في جواز الاحرام من الجميع وعدمه لان الجميع مما جوز وابل اوجبوا الاحرام اهله منه بل لكل نكتة في تعيين العدد بحسب نظره كما ان من ذكر الخمسة نظر الى ذكرها بخصوصها في بعض الاحاديث والى انها مما خصها رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك الحكم وبذلك عرف ولا حكم له غير ذلك وكما ان من لم يذكر الفخ لانه ليس ميقاتا للحج واجب او عمرة واجبة وهكذا وبالجملة مجموع المواقيت التي يتحقق فيها الاحرام عشرة **الاول** العقيق وهو ميقات العراقيين والنجديين ومن والاهم وهو في اللغة كل واد عققه السيل اي شقه فانهره ووسعه وسمى به اربعة اودية في بلاد العرب احدها الميقات وهو واد يندفق سيله في غوري تهامة كما حكى عن تهذيب اللغة وله طرفان ووسط فاوله المسلخ بفتح الميم وكسرها كما في الشرائع بالمهملتين كما عن فخر المحققين والتنقيح اي الموضع العالي ومكان اخذ السلاح ولبس لامة الحرب يناسبه تسميته بريد البعث ايضا كما ياتي او بالخاء المعجمة كما حكاه الشهيد الثاني عن بعض الفقهاء اي موضع النزع سمي به لانه ينزع فيه الثياب للاحرام ومقتضى ذلك تاخر التسمية عن وضعه ميقاتا واوسطه غمرة بالمعجمة ثم الميم الساكنة وقيل المكسورة ثم المهملة منهلة من مناهل طريق مكة وهي فصل ما بين نجد وتهامة كما عن الازهري والقاموس سميت بها لزحمة الناس فيها واخره ذات عرق بالمهملة المكسورة ثم المهملة الساكنة وهو الجبل الصغير سميت بها لانه كان بها عرق من الماء اي قليل وقيل انها كانت قرية فخربت ثم كون العقيق ميقاتا مما لا خلاف فيه بل نقل عليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن عمار من تمام الحج والعمرة ان يحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله لا تجاوزها الا وانت محرم فانه وقت لاهل العراق ولم يكن يومئذ عراق بطن العقيق من قبل اهل العراق ووقت لاهل اليمن يلملم ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل المغرب الجحفة وهي مهيعة ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة ومن كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلي مكة فوقته منزله وصحيحة الحلبي الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلي فيه ويفرض الحج ووقت لاهل الشام الجحفة ووقت لاهل نجد العقيق ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل اليمن يلملم ولا ينبغي لاحد ان يرغب عن مواقيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقريبة منها الاخرى لعبيد الله بن على الحلبي وفيها بعد قوله ويفرض الحج فاذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الاول احرم والخزاز حدثني عن الفضل وقت رسول الله صلى الله عليه وآله او شيء صنعه الناس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ووقت لاهل المغرب الجحفة وهي عندنا مكتوبة مهيعة ووقت لاهل اليمن يلملم ووقت لاهل الطايف قرن المنازل ووقت لاهل نجد العقيق وما انجدت **اقول** الانجاد الدخول في ارض نجد اي وقته لمن دخل ارض نجد ورفاعة وقت رسول الله صلى الله عليه وآله العقيق لاهل نجد وقال هو وقت لما انجدت الارض وانتم منهم ووقت لاهل الشام الجحفة ويقال لها المهيعة **اقول** وانتم منهم اي ممن دخل ارض نجد وعلى عن احرام اهل الكوفة وخراسان وما يليهم واهل الشام ومصر من اين هو فقال اما اهل الكوفة وخراسان وما يليهم من العقيق واهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة واهل الشام ومصر من الجحفة واهل اليمن من يلملم واهل السند من البصرة اي ميقات اهل البصرة وعمر بن يزيد وقت رسول الله صلى الله عليه وآله لاهل المشرق العقيق نحوا من بريدين ما بين بريد البعث الى غمرة ووقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل الشام الجحفة ولاهل اليمن يلملم قال في الوافي البعث بالموحدة ثم المهملة ثم المثلثة اول العقيق وهو بمعنى الجيش كانه بعث الجيش من هناك ولم نجده في اللغة اسما للموضع كذلك ضبطه من يعتمد عليه من اصحابنا فما يوجد في بعض النسخ على غير ذلك لعله مصحف ومرسلة به وقت رسول الله صلى الله عليه وآله لاهل العراق العقيق واوله المسلخ ووسطه غمرة واخره ذات عرق واوله افضل ونحوها الرضوي واما ما في صحيح عمر بن يزيد المذكورة من ان الميقات لاهل نجد

في بيان المواقيت واحكامها

في بيان ان مكة ميقات حج التمتع

العراق

الله

قرن المنازل

قرن المنازل نضد فسره بعضهم باصل الموضع المرتفع واريد الطايف وقيل لعل النجد طريقين لكل طريق ميقات واما ان حد العقيق من المسلخ الى ذات
عرق فيدل عليه المرسلة والرضوي المتقدمين وروايتا ابي بصير حد العقيق اوله المسلخ واخره ذات عرق ويدل على مبدئه ايض رواية اخرى عن ابي
بصير حد العقيق اوله المسلخ واخره ذات عرق ويدل على مبدئه ايض رواية اخرى عن ابي بصير حد العقيق ما بين المسلخ الى عقبة غمرة والظاهر عدم خلاف
في ذلك التحديد وكون ما ذكر عقيقا وانه ليس غيره بعقيق يحرم منه نعم في صحيحة ابن عمار اول العقيق بريد البعث وهو دون المسلخ بستة اميال مما
يلي العراق وبينه وبين غمرة اربعة وعشرون ميلا بريدان ومقتضاها تقدم مبدء العقيق على المسلخ بستة اميال ولكنها شاذة بل فيها انها خلاف
ما اتفقت عليه كلمة الاصحاب والاخبار ويمكن الجمع بان المراد في الصحيحة مطلق العقيق وفي باقي الاخبار الميقات من العقيق وقيل ان هذه الستة اميال
وان كانت من العقيق ولكنها خارجة عن بطنه الذي هو الميقات كما نص عليه في صحيحة ابن عمار الاولى وكيف كان فلا يجوز تقديم الاحرام على المسلخ
وكانه لا خلاف فيه بل الظاهر انه اجماعي وادعى بعضهم الاتفاق عليه ايضا ويدل عليه الاخبار الثلاثة المذكورة ولا يضر معارضة الصحيحة اذ غايتها
الاجمال المقتضي لاستصحاب الاشتغال الى ان يعلم البراءة الغير المعلوم الا بالتاخير الى المسلخ ثم لا تاخيره عن ذات عرق وهو ايضا اجماعي نصا وفتوى و
هل يجوز التاخير الى ذات عرق كما هو المشهور قيل كاد ان يكون اجماعا بل نسبه جماعة الى الاصحاب والى المعروف بينهم مشعرين بدعوى الاجماع عليه بل
عن ف والناصريات والغنية الاجماع عليه ولا يجوز التاخير عن الغمرة الا لمرض او تقية كما عن الشيخ في يه ووالد الصدوق بل عن الصدوق في المقنع والهداية
وتبعهما الشهيد في س ومال اليه بعض متاخري المتاخرين دليل المشهور المرسلة والرضوي واحدى روايتي ابي بصير المتقدمة المؤيدة برواية مسمع اذا
كان منزل الرجل دون ذات عرق من مكة فليحرم من منزله المنجبرة بما مر ذكره وحجة النافين صحيحة عمر بن يزيد والرواية الاخرى لابي بصير وصحيحة ابن عمار الاخيرة
الراجحة على ما تقدم بصحة السند وموافقة اصل الاشتغال ومخالفة العامة كما يدل عليه الصحيحة المروية في الاحتجاج عن صاحب الامر عن الرجل يكون مع
بعض هؤلاء ويكون متصلا بهم يحج وياخذ عن الجادة ولا يحرم هؤلاء من المسلخ فكتب اليه في الجواب يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويلبي في نفسه فاذا
بلغ الى ميقاتهم اظهره واجيب عنها بعدم تكافؤها ولو كانت صحيحة للمرسلة واخويها الشهرة المرسلة وشذوذ الصحيحة مضافا الى عدم دلالة الصحيحة
الثانية على خروج ذات العرق بل شيء بالكلية وتضمنها ما لم يقل به احد من ان اول العقيق ما دون المسلخ ودلالة الاخريين على خروج الغمرة ايض
لخروج الغاية عن المغيى بل دلالة الرواية على خروج المسلخ ايض لمثل ذلك وهما باطلان اتفاقا ومنه يظهر وجه مرجوحية لرواية ابي بصير الثانية لموافقتها
من هذه الجهة للعامة ووجه راجحية للمرسلة واخويها لمخالفتها العامة من تلك الجهة ومن جهة التصريح بان العقيق من المواقيت المنصوصة عن رسول
الله صلى الله عليه وآله وهو ايض مما لا يقول به العامة وعلى هذا فتعين الجمع بحمل الصحيحتين والرواية على ان المراد ان ذات عرق وان كانت من العقيق الا انها لما كا(نت)
ميقات العامة وكان الفضل فيما تقدم عليها فالتاخير اليها وترك الفضل انما يكون لعلة وعذر او تقية كما يشير اليه كلام الحلي في السرائر بل يحتمله كلام
المخالفين في المسئلة ايض ولعله لذلك لم يجعلهم الفاضل والشهيد مخالفين صريحا بل نسباهما الى الاشعار والظهور **اقول** كلما ذكر وان كان كذلك
الا ان الشذوذ والخروج عن الحجية غير ثابت بعد فتوى مثل الصدوقين والشيخ والشهيد بل الكليني ايض حيث اقتصر في التحديد على رواية ابي بصير الثانية
وصحيحة ابن عمار فيبقى دليل الطرفين متكافئين فيجب الرجوع الى اصل الاشتغال ولذا لم يجترئ اكثر المتاخرين المرجحين لادلة المشهور على الفتوى به وجعلوا
الاخير احوط وهو كذلك لو لم يكن الظهر مع انه الاظهر ايض لما مر وقد تقدم انهم ذكروا ان المسلخ افضل من الغمرة وهي من ذات عرق على دخولها في العقيق و
هو كذلك لفتوى الاصحاب الكافية في مقام التسامح مضافا في الاول الى المرسلة والرضوي وموثقة يونس الاحرام من اي العقيق افضل ان احرم فقال من
اوله فهو افضل وموثقة اسحق عن الاحرام من غمرة قال ليس به باس ان يحرم فيها وكان بريد العقيق احب الي اقول آخر البريد الذي في اوله وفي الثاني الى مرسلة
الكافي اذا خرجت من المسلخ فاحرم عند اول بريد يستقبلك واول بريد بعد المسلخ هو بريد غمرة كما يستفاد من الاخبار وقد يقال ان افضل مواضع العقيق
بركة الشريف وهي مكان مرتفع في يمين من يذهب من العراق الى مكة في حواليها اشجار الشوك الكثيرة ولا دليل على ذلك الافضلية واحتمل بعضهم ان يكون
ذلك مبنية على افضلية كل من المسلخ والغمرة وذات العرق وكونها في اول المسلخ ولم يظهر لي ذلك بعد الفحص **و الثاني** مسجد الشجرة وهو ميقات اهل
المدينة كما صرح به في عمر والناصريات وجمل العلم والعمل وفيع ويه وشا وصد والكافي وط والاشارة والغنية والسرائر والمع والمنتهي والمهذب وطوف ويدل
جميع كتب الشيخ والصدوق والقاضي والديلمي وكره بالنصوص المعتبرة المتواترة كصحيحة ابن عمار وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وآله في اربع بقين من ذي القعدة
فلما انتهى الى ذي الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى اتى المسجد الذي هو عند الشجرة فصلى فيه الظهر ثم عزم على الحج مفردا وخرج حتى انتهى الى البيداء
عند الميل الاول فصف له سماطين فلبى بالحج مفردا الحديث وابن سنان الوارد في حج رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها فلما نزل الشجرة امر الناس بنتف الابط وحلق
العانة والغسل والتجرد في ازار ورداء الحديث وابن وهب سألت ابا عبد الله عليه السلام ونحن بالمدينة عن التهيؤ للاحرام فقال اطل بالمدينة وتجهز بكل ما تريد
واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تاتي مسجد الشجرة ومرسلة في يحرم من الشجرة ثم ياخذ من اي طريق شاء ورواية رياح وفيها فلو كان كما
يقولون لم يتمتع رسول الله صلى الله عليه وآله بثيابه الى الشجرة ونحوها رواية ابي بصير ومرسلة النضر رجل دخل مسجد الشجرة فصلى واحرم ثم خرج من المسجد فبدا له
قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء اله ذلك فكتب نعم ولا باس به وقريبة منها مرسلة جميل ورواية علي بن عبد العزيز وصحيحتا ابن عمار والحلبي وفي
صحيحة الحلبي اذا صليت في مسجد الشجرة فقل وانت قاعد في دبر الصلوة قبل ان تقوم ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى تبلغ الميل وتستوي بك البيداء

في بيان العقيق وفي الاخبار الواردة

في بيان مسجد الشجرة

فاذا انتهيت الى البيداء حيث الميل فاذا استوت بك ظهره وصحيحة عمر بن يزيد اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا لبيت من مكانك الى المسجد الحديث والمروي في قرب الاسناد
ولاهل المدينة ومن يليها الشجرة وفي العلل لاي علة احرم رسول الله من مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه فقال لانه لما اسري به الى السماء الحديث و
لا ينافي تلك الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها المتقدمة اكثرها الجاعلة لميقات اهل المدينة ذا الحليفة لانه مسجد الشجرة كما صرح به في
الاشارة ومن تاخر ذكر معنه من الكتب المتقدمة ويدل عليه صحيحتا الحلبيين السابقتين والمروي في قرب الاسناد وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهي
الشجرة وصحيحة ابن عمار وفيها مسجد ذي الحليفة الذي كان خارجا من السقائف عن صحن المسجد ثم اليوم ليس شيء من السقائف منه وبذلك يجمع بين الاخبار و
كذلك بين فتاوى من اطلق المسجد كالكتب المتقدمة على الاشارة او ذا الحليفة كما عن شرح اللمعة والوسيلة والمحقق الثاني الا ان بعض هؤلاء صرح
بافضلية المسجد واحوطيته وظاهرها عدم تعين المسجد وصرح الاخير بان جواز الاحرام من الموضع كله مما لا يكاد يدفع ويدفعه ما سبق ذكره من تصريح
الصحيحين وغيرهما بان ذا الحليفة هو مسجد الشجرة والامر في طائفة من الاخبار المتقدمة بالاحرام منها وانها التي وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله المؤيدة بعمل الاكثر بل
بالاجماع المحكي عن الناصريات والغنية وبروايات غير ما ذكر ايضا كصحيحة ابن سنان من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا او نحوه ثم بدا له ان يخرج في غير طريق المدينة
فاذا كان حذو الشجرة والبيداء مسيرة ستة اميال فليحرم منها او قريبة منها صحيحة الاحول وكذا لا ينافي ما ذكرناه صحيحة عبيد الله الحلبي المتقدمة حيث قال فاذا
خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الاول احرم حيث ان ظاهرها جواز الاحرام من خارج المسجد كما فهمه صاحب الذخيرة لان هذا انما
هو اذا اريد من الاحرام معناه الحقيقي وليس كذلك قطعا للمنافاة لصدره بل المراد التلبية كما يدل عليه صحيحة ابن وهب عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد
الشجرة فقد صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نرى ناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فيحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك الخ
حيث جعل الاحرام هو التلبية وصحيحة ابن سنان هل يجوز للمتمتع بالعمرة الى الحج ان يظهر التلبية وفي صحيحة الاحول ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يلبي حتى ياتي البيداء
وفي صحيحة ابن حازم اذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى تاتي البيداء ودلت عليه صحيحة ابن عمار ومرسلة النضر وصحيحة البجلي المتقدمة ايضا هذا ثم انه يجوز احرام
اهل المدينة ايضا من الجحفة بالجيم المضمومة ثم المهملة الساكنة ثم الفاء المفتوحة فناء على سبع مراحل من المدينة وثلث من مكة كما بعض اهل اللغة وعنه ان بينها
وبين البحر نحو ستة اميال وعن غيره ميلان قيل ولا تناقض لاختلاف البحر باختلاف الازمنة وقيل كانت مدينة فخربت سميت بها لاجحاف السيل بها اي
ذهابه بها وسميت مهيعة بفتح الميم وسكون الهاء وفتح الياء المثناة التحتانية ومعناها المكان الواسع وفي القاموس كانت قرية جامعة على اثنين وثمانين
ميلا من مكة تسمى مهيعة نزل بها بنو عبيد وهم اخوة عاد وكان اخرجهم العماليق من يثرب فجاءهم سيل فاجتحفهم فسميت جحفة وعن المصباح المنير منزل بين مكة
والمدينة قريب من رابغ بين بدر وخليص وجواز احرامهم منها مما لا خلاف فيه كما صرح به جماعة بل نقل بعضهم عليه الاجماع ويدل عليه المستفيضة من
الاخبار كصحيحة علي المتقدمة وفيها واهل المدينة من ذي الحليفة والجحفة وابن عمار عن رجل من اهل المدينة احرم من الجحفة قال لا باس والحلبي عن يحرم الرجل اذا
جاوز الشجرة فقال من الجحفة ولا يجاوز الجحفة الا محرما وابي بصير خصال عابها عليك اهل مكة قال وما هي قلت قالوا احرم من الجحفة ورسول الله صلى الله عليه وآله احرم من
الشجرة فقال الجحفة احد الوقتين فاخذت بادناهما وكنت عليلا ورواية الحضرمي وفيها وقد رخص رسول الله صلى الله عليه وآله لمن كان منكم مريضا او ضعيفا ان يحرم من
الجحفة وهل جواز الاحرام منها مقيد بحال الضرورة اي المشقة التي يعسر تحملها كما عن الاصحاب من غير خلاف ظاهر الا من نادر عملا بالادلة الدالة على توقيت
الشجرة الظاهرة في عدم جواز العدول عنها الى غيرها خرج عنها حال الضرورة بالاجماع والمعتبرة فبقي الباقي تحتها مندرجا او مطلق كما عن
الجعفي والوسيلة لاطلاق الصحاح الثلثة الظاهر هو الاول لان الصحاح وان كانت مطلقة الا انها من هذه الحيثية شاذة للحجية غير صالحة ومع ذلك يجب
تقييدها بالرواية الاخيرة لانها بمعنى الشرط متضمنة فيدل بالمفهوم على اختصاص الرخصة بالمريض والضعيف ومثلهما في المشقة هذا مع ما في الصحاح من
قصور الدلالة على العموم سيما الاولى اذ ليس المراد ان اهل المدينة محرمون من الموضعين كما هو مقتضى حقيقة اللفظ فمجاز ويمكن ان يكون التوقيت في الجملة ولو
حال الاضطرار بل وكذا الثانية لجواز ان يكون السؤال عن رجل من اهل المدينة اي ساكنيها مر على طريق الشام وكان السائل توهم ان الشجرة ميقات اهل
المدينة مطلقا وان مر على طريق اخر بل وكذا الثالثة اذ لا شك ان بعد التجاوز عن الشجرة يكون العود اليها والاحرام منها مشقة وضرورة سيما مع ايجابه التخلف عن
الرفقة ثم على ما ذكرناه من تقييد جواز التاخير بحال الضرورة فهل يجوز سلوك طريق لا يؤديه الى الشجرة اختيارا فيحرم من الجحفة كما اختاره في شرح ك وغيرهما
للاصل وعموم جواز الاحرام من اي ميقات اتفق المرور عليه ولو لغير اهله وكون المراد باهل كل ميقات من يمر عليه او لا يجوز لاطلاق الاخبار بكونه ميقاتا لهم
مع الاول لما ذكر لان كونه ميقاتا انما هو لاهله والمراد منه من يمر عليه وايضا على ما ذكرنا لو عصى من لا ضرورة له وترك الاحرام من الشجرة هل يصح له الاحرام من
الجحفة كما عن شرح ك او لا كما يظهر من بعض الوجه التفصيل بالامكان وعدم المشقة فلا يصح والا صح **فرع** واذ عرفت تعين الاحرام من مسجد الشجرة فلو كان
المحرم جنبا او حائضا احرم به مجتازا من لحرمة اللبث وان تعذر بدونه فهل يحرمان من خارجه كما صرح به الشهيد الثاني في ك وغيره لوجوب قطع المسافة من
المسجد الى مكة محرما ام يؤخرانه الى الجحفة لكون العذر ضرورة مبيحة للتاخير الاحوط الاحرام منهما وان كان الاظهر الثاني لما ذكر ولعدم دليل على توقيت الخارج
لمثلهما ومنع وجوب قطع المسافة محرما عليه ومنع شمول الضرورة في الاخبار بالعلة والمرض والضعف كي يوجب التخصيص بعدم اتحاد العلة قطعا وعدم القول
بالفصل ظاهرا فتدبر **الثالث** الجحفة وهو ميقات اهل الشام بلا خلاف يوجد لصحاح الحلبيين ورفاعة وعلي وعمر بن يزيد المتقدمة وهي ايضا
ميقات اهل مصر ومغرب كما صرح به في صحاح ابن عمار والخراز وعلى السابقة **الرابع** وهو ميقات اهل اليمن يلملم ويقال الملم ويرمرم جبل على

محرحلتين

كتاب الحج

مرحلتين من مكة وكونه ميقاتا مما لا خلاف فيه ايضا ووقع التصريح به في الصحاح المستفيضة المتقدمة **الخامس** قرن المنازل بفتح القاف وسكون الراء وهو ميقات اهل الطايف وهو قرية عند الطايف واسم الوادي كله قال في القاموس قال وغلط الجوهري في تحريكه وفي نسبته اويس القرني اليه لانه منسوب الى قرن بن ردمان بن ناجية بن مراد بل قيل انفق العلماء في تغليطه فيهما وانما اويس من بني قرن بطن من مراد ولا يخفى انه ايضا صرح بالتحريك ولا يخفى انه ايضا صرح بالتحريك ولا بنسبة اويس اليه وانما قال والقرن حي من اليمن ومنه اويس القرني وبالجملة لا كلام في كونه ميقاتا و به صرح كثير من الصحاح المتقدمة **فائدة** قال في المنتهى ابعد هذه المواقيت ذو الحليفة وهو على عشرة مراحل من مكة على ميل من المدينة ويليه في البعد الجحفة والمواقيت الثلثة الباقية على مسافة واحدة بينها وبين مكة ليلتان قاصدتان **السادس** مكة وهو ميقات حج المتمتعين في حجهم خاصة كما ياتي بيانه والله العالم **السابع** وهو ميقات من كان منزله اقرب من المواقيت الخمسة الى مكة فان ميقاته دويرة اهله اي منزله بلا خلاف يعرف كما في الذخيرة وفي المفاتيح انه مجمع عليه بين الاصحاب وعن المنتهى انه قول اهل العلم كافة الا مجاهد ويدل عليه المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة ابن عمار المتقدمة في الميقات الاولى والاخرى من كان منزله دون الوقت الى مكة فليحرم من منزله وفي حديث اخر كما نقله الشيخ اذا كان منزله دون الميقات الى مكة فليحرم من دويرة اهله وحسنة مسمع اذا كان منزل الرجل دون ذات عرق الى مكة فليحرم من منزله وصحيحة ابن مسكان عمن كان منزله دون الجحفة الى مكة قال يحرم منه وفي رواية رياح بعد السؤال عما روي عن علي ان من تمام حجك احرامك من دويرة اهلك وانما معنى دويرة اهله من كان اهله وراء الميقات الى مكة ومرسلة الصدوق عن رجل منزله خلف الجحفة من اين يحرم قال من منزله والاخرى من كان منزله دون المواقيت ما بينها وبين مكة فعليه ان يحرم من منزله الى غير ذلك واما اعتبار القرب الى عرفات كما ذكره جماعة فلا دليل عليه ثم الحكم يعم اهل مكة ايضا على المشهور بين الاصحاب بل نفى بعضهم الخلاف فيه ويدل عليه ومرسلة الصدوق المتقدمة وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال فمن كان دونهن فمهله من اهله بل يمكن الاستدلال عليه بصحيحة ابن عمار المشار اليها ايضا ومعناها ان من كان منزله خلف هذه المواقيت من طرف مكة ولا شك ان اهل مكة ايضا كذلك بل يمكن الاستدلال بجميع الاخبار المتقدمة سوى المرسلة الاخيرة بان يفسر نحو قوله من كان منزله دون الميقات الى مكة بان المراد من كان منزله في جميع ذلك الموضع المبتدأ بالميقات المنتهي الى مكة واستشكل بعضهم فيهم من جهة ان الاقربية الى مكة يقتضي المغايرة ومن جهة الصحيحين الواردين في المجاور وانه يحرم من الجعرانة سوال الفرق بينه وبين اهلها لاوله ولا يخفى ان الاقربية انما ورد في كلام الاصحاب دون الاخبار والصحيحان واردان في حكم المجاور فلعل هذا مختص به مع انه ياتي شذوذ تلك الاخبار ايضا **الثامن** محاذاة الميقات وهو ميقات من حج على طريق لا يفضي الى احد المواقيت ومنه طريق البحر وكونها ميقاتا هو المذكور في كلام جماعة وهو المشهور بين الاصحاب بل نسبه بعضهم الى الشهرة العظيمة لصحيحة ابن سنان من اقام بالمدينة وهو يريد الحج شهرا او نحوه ثم بدا له ان لا يخرج في غير طريق المدينة فاذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستة اميال فليحرم منها وصحيحة الاخرى وفيها فليكن احرامه من مسيرة ستة اميال فيكون حذاء الشجرة من البيداء ويتعدى الى ساير المواقيت بالاجماع المركب ولا يعارضها مرسلة الحج يحرم من الشجرة ثم يأخذ من اي طريق شاء لعدم دلالتها على الوجوب اولا وشذوذها ثانيا وانجبارها بالجرح في بعض الاحيان ثالثا وهل الميقات الذي يحرم بذلك من محاذاته هو الميقات الاقرب الى الطريق كما هو مذهب الاكثر والذي ذهب اليه الفاضل في المنتهى وذكره او الى مكة كما عن غيره او اي ميقات كان كما عن الاسكافي والحلبي والخراساني في الذخيرة ومقتضى الصحيحين الاول فهو المختار في العمل ويكفي المحاذات التقريبية لعدم امكان التحقيق غالبا فلا يكون متعلق التكليف الا الظن ومن لم يمكن له سبيل الى الظن ايضا يحرم من اول موضع يحتمل المحاذات ويجدد النية الى اخر موضع كذلك ولا حرج فيه ومنع تقديم الاحرام على الميقات انما هو لا فيما كان بنية الاحتياط واختلفوا في حكم من سلك طريقا لا يحاذي شيئا منها وهو خلاف لا فائدة فيه اذ المواقيت محيطة بالحرم من الجوانب ولو فرض امكانه فالمختار الاحرام من ادنى الحل لاصالة البراءة عن الزايد ويمكن ان يقال بذلك فيمن لا سبيل له الى الظن ايضا لما ذكره بعضهم من ان المتبادر من الصحيحة وغيرها ذلك الشخص **التاسع** ادنى الحل وهو ميقات العمرة المفردة الواقعة بعد حج الافراد والقران فان المفرد والقارن اذا ارادا الاعتمار بعد الحج لزمهما الخروج الى ادنى الحل فيحرما منه ثم يعودان الى مكة للطواف والسعي بلا خلاف فيه كما صرح به في المنتهى ويدل عليه صحيحة عمر بن يزيد من اراد ان يخرج من مكة ليعتمر احرم من الجعرانة او الحديبية او ما اشبههما وغير ذلك من الاخبار واطلاقها يشمل كل من اراد العمرة المفردة من مكة ايضا وان لم يكن مفردا او قارنا بل اراد التقرب بالعمرة والتحلل من الحج الفاسد وهو كذلك **العاشر** فخ وهو ميقات الصبيان في غير حج التمتع عند جماعة وجعله اخرون موضع التجريد وان كان موضع احرامهم كغيرهم وياتي تحقيقه في المسئلة الثانية من بحث احكام الاحرام وهنا مسائل

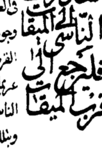
المسئلة الاولى الحج والعمرة متساويان في المواقيت المذكورة فمن قدم الى مكة حاجا او معتمرا او مر بها يجب عليه الاحرام منها سواء كانت العمرة عمرة تمتع او افراد وسواء كان الحج قرانا او افرادا الا حج التمتع فميقاته مكة والعمرة المفردة لمن ارادها من مكة فميقاتها ادنى الحل كما مر

الثانية كل من حج او اعتمر على طريق كالعراقي يمر بمسجد الشجرة فميقاته ميقات اهل ذلك الطريق بغير خلاف فيه يوجد كما صرح به جماعة بل ادعوا الاجماع عليه بل هو اجماع محقق ايضا فهو الحجة فيه مضافا الى انتفاء العسر والحرج في الشريعة والنبوي هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن و صحيحة صفوان وفيها ان رسول الله صلى الله عليه وآله وقت المواقيت لاهلها ومن اتى عليها من غير اهلها وفيها رخصة لمن كانت به علة فلا يجاوز الميقات الا من علة وغير ذلك

الثالثة من احرم قبل الميقات لم ينعقد احرامه بالاجماع كما حكي عن جماعة منهم المنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة جدا من الصحاح وغيرها منها صحيحة الحلبي المتقدمة في الميقات الاول وصحيحة اذينة من احرم دون الميقات فلا احرام له وفي رواية زرارة وليس لاحد ان يحرم قبل

في بيان ميقات الصبيان

الوقت الذي وقت رسول الله ص وانما مثل ذلك مثل من صلى في السفر اربعا وفي رواية ابرهيم الكرخي عن رجل احرم في غير اشهر الحج او من دون الميقات
الذي وقت رسول الله ص قال ليس احرامه بشيء فان احب ان يرجع الى اهله فليرجع فاني لا ارى عليه شيئا والمروي في العلل لا يجوز الاحرام دون الميقات
الى غير ذلك واستثني من ذلك صورتان احديهما من نذر الاحرام من موضع معين قبل احد هذه المواقيت فيصح بشرط ان يقع في اشهر لو كان لحج او عمرة تمتع
بها ومطلقا للعمرة المفردة على الاقوى وفاقا للشيخ في يه وط وف والتهذيبين وللمفيد والديلمي والقاضي وابن حمزه واكثر المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما قيل
لصحيح الحلبي وموثقة ابي بصير ورواية علي بن ابي حمزه المنجبرة ضعف بعضها او الجميع على ما قيل بما مر وخلافا للحلي ولف فمنعا عن الاستثناء لانه نذر غير مشروع
وفيه انه شرع بالنصوص المذكورة وابداء بعض الاحتمالات المفيدة فيها غير ضاير ولو احتاط بالجمع بين الاحرام عن الموضع المنذور والميقات المقرر كان اولى و
افضل وحكم باستحبابه الجمع بعضهم ومنهم من اوجبه اذا كان النذر في الاحرام الواجب وثانيهما ان يعتمر في شهر رجب اذا خاف خروجه قبل الوصول الى احد المواقيت
فانه يجوز له الاحرام قبل الميقات ليدرك فضل الشهر بلا خلاف فيه يعرف واتفاقهم عليه منقول في كلامهم ويدل عليه صحيحة ابن عمار وموثقة اسحق و
الاحتياط فيه ايضا تجديد الاحرام من الميقات **الرابعة** لا يجوز لمريد النسك تاخير الاحرام عن الميقات اجماعا فتوى ونصا لان ذلك مقتضى التوقيت
مضافا الى الصريح بنفي جملة من النصوص المعتبرة كصحيحة صفوان المتقدمة في المسئلة الثانية وصحيحة ابن اذينة والمروي في العلل وفي الفضيل ولكن اذا
انتهى الى الوقت فليحرم ورواية ابرهيم بن عبد الحميد عن قوم قدموا المدينة فخافوا كثرة البرد وكثرة الايام يعني الاحرام من الشجرة فارادوا ان ياخذوا
منها الى ذات عرق فيحرموا منها فقال لا وهو مغضب من دخل المدينة فليس له ان يحرم الا من المدينة **اقول** المراد من المدينة ميقات اهلها وفي بعض
الصحاح من تمام الحج والعمرة ان يحرم من الميقات الذي وقته رسول الله ص لا يجاوزها الا وانت محرم وفي اخر لا يجاوز الجحفة الا محرما **الخامسة**
لو كان له عذر يمنع من الاحرام في الميقات فعن الشيخ وجماعة تجويز التاخير ويدل عليه صحيحة صفوان المتقدمة ومرسل المحاملي اذا خاف الرجل على نفسه
اخر احرامه الى الحرم ومنعه الحلي والفاضل في جملة من كتبه وحملوا قول الشيخ بجواز تاخير صورة الاحرام واظهاره من التعري ولبس الثوبين وقالوا
ان المرض والتقية لا يمنعان النية والتلبية وايد ذلك بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور وبعض الحديث المتضمن لحكم من مر على المسلح مع العامة
بانه يحرم من الميقات من غير تلبس الثياب لاظهار له ثم يظهره من ميقاتهم **اقول** ما تحت المسلح فغير ما نحن فيه لتصريحه بالاحرام خفيا ولكنه يلبس الثياب
بعد مره وهذا لا كلام فيه ولا يتم الاستدلال بحديث الميسور لا يسقط بالمعسور كما بيناه في موضعه فلا معارض للصحيح والمرسل نعم يمكن ان يقال بلفظية
النزاع لان مرادنا ما اذا لم يتمكن من الاحرام اصلا ومرادهما ما اذا تمكن منه باطنا وان لم يتمكن استدامته او اظهاره وبالجملة لو لم يتمكن اصلا او
ان كان فرضا نادرا اخر ولو تمكن باطنا يجب الاتيان به ويؤخر الاظهار وان تمكن من بعض واجباته دون بعض فالاولى الاتيان بما امكن بل الظاهر
الوجوب لعدم ثبوت الارتباط ولو لم يحرم من الميقات لمانع او سهو او جهل بالحكم او الوقت يجب الرجوع اليه والاحرام منه مع الامكان بلا خلاف فيه
بين العلماء كما عن المنتهى والتوقف الواجب عليه والمستفيضة من الاخبار كصحيحة الحلبي عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم فقال يرجع الى ميقات اهل بلاده
الذي يحرمون منه فيحرم وان خشي ان تفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج والاخرى في رجل نسي ان يحرم حتى دخل الحرم
قال قال ابي ع عليه ان يخرج الى ميقات اهل ارضه فان خشي ان يفوته الحج احرم من مكانه وان استطاع ان يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم وصحيحة ابن عمار عن
امرأة كانت مع قوم فطمثت فارسلت اليهم فسالتهم فقالوا ما ندري عليك احرام ام لا وانت حايض فتركوها حتى دخلت الحرم قال ان كان عليها
مهلة فليرجع الى الوقت فليحرم منه وان لم يكن عليها وقت فليرجع الى ما قدر عليه بعد ما يخرج من الحرم بقدر ما لا يفوته الحج ليحرم واما ما في طائفة من
الاخبار في الجاهل والناسي من الامر بالخروج الى خارج الحرم بقول مطلق كصحيح ابن سنان ورواية الكناني او بالاحرام من مكانه او مكة او المسجد كموثقة
زراره وموثقة سورة بن كليب فيجب حملها على صورة عدم التمكن من الخروج الى الميقات كما هو الغالب فيحمل الاطلاق عليه حملا للمطلق على المقيد و
افتصارا في الاطلاق على المتيقن نعم في المروي عن قرب الاسناد ما لا يمكن الحمل عليه الا انه لشذوذه مع عدم وضوح سنده لا يكافؤ ما مر **السابعة**
لو تعذر رجوع الناسي او الجاهل الى الميقات فليرجع الى قرب الميقات بقدر الامكان وفاقا للشهيد وبعض اخر لصحيحة ابن عمار المتقدمة واختصاصها
بالجاهل غير ضاير لعدم القول بالفصل وذكر في ك بعد نقل الصحيحة انه يمكن حملها على الاستحباب لعدم وجوب ذلك على الناسي والجاهل مع الاشتراك
في العذر ولموثقة زرارة المشار اليها الواردة في حكم مثل المرأة المذكورة الحاكمة بانها يحرم من مكانها وفيه اولا ان كلامه يدل على اجماعية عدم
وجوب الرجوع على الجاهل والناسي وهي ممنوعة وثانيا انه قياس مستنبط وثالثا ان الموثقة اعم مطلقا من الصحيحة فيجب التخصيص بها وان لم يمكن
الى القرب فان كان خارج الحرم فليحرم من موضعه بلا خلاف فيه يوجد كما قيل لصحيحي الحلبي المتقدمتين اللازم تقييد اطلاقهما بالنسبة الى داخل الحرم
عرفا او ثانيا في وان كان داخل الحرم فان امكن الخروج الى ادنى الحل خرج وجوبا واحرم منه لذيل صحيحي الحلبي وصحيحة ابن سنان عن رجل مر على الوقت الذي يحرم منه
الناس فنسي او جهل فلم يحرم حتى اتى مكة فخاف ان رجع الى الوقت ان يفوته الحج فقال يخرج من الحرم ويحرم ويجزيه ذلك وقرينة منها رواية الكناني في الجاهل
وبذلك الاخبار تقييد مطلقات الاحرام من مكانه او من مكة او المسجد ولو تعذر الخروج من الحرم احرم في موضعه لما مر من الاخبار مضافا الى رواية سورة بن كليب
الثامنة نذر المانع من الاحرام في الميقات في الحكم كالناسي والجاهل في الاحكام المذكورة لاطلاق صحيح الحلبي الاولى وكذا من لا يريد النسك ولا ممن
لا يريد دخول مكة او جاز له دخول مكة بغير احرام كالمتكرر مثلا اذا قصد النسك بعد مروره على الميقات او تجدد له قصد دخول مكة بعد المرور عليه بل وكذا



ناراه

كتاب الحج

تارك الاحرام عمدا عصيانا فانه كمن ذكر في جميع الاحكام امّا في الرجوع الى الميقات والاحرام منه فبالاجماع ووجهه ظاهر واما في الاحكام فوفاقا للمحكي عن ط و المصباح ومختصره وجماعة من متاخري المتاخرين لاطلاق صحيحة الحلبي الاولى ودعوى عدم انصرافها الى العامد ممنوعة وخلافا للاكثر فحكموا بفوات الحج عنه لعدم ثبوت الاذن له من الشارع ولا اطلاقات المتقدمة النافية للاحرام عمن احرم دون الميقات ويرد بثبوت الاذن بما مر وشمول الاطلاقات لما قبل الميقات ايض فيكون اعم مطلقا فيجب تخصيصها بما مر قطعا **التاسعة** حكم من كان منزله دون الميقات في مجاوره ومنزله الى ما يلي الحرم حكم المجاور للميقات في الاحوال السابقة لان منزله ميقاته فهو في حقه كاحد المواقيت الخمسة في حق الافاقي كذا ذكره في لك ولا باس به **العاشرة** لو نسي الاحرام او جهله حتى قضى المناسك كلها يجزيه ولا قضاء عليه وفاقا للتهذيبين وبه وطء والجمل والعقود والانتصار والوسيلة والمهذب والجامع واللمع وعد وير والمنتهى وقيح والنكت ولك وغيرها بل الاكثر كما قيل وعن الك انه فتوى المعظم وعن س انه فتوى الاصحاب لمرسل جميل عن احدهما في رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه عنه اذا كان قد نوى ذلك فقد تم حجه وان لم يهل والمشار اليه في قوله ذلك كل المناسك على الظا والحج بجميع اجزائه جملة كما ذكره في لك والمراد من النية العزم المتقدم على الاحرام كما ذكره الشيخ وليس المراد منه نية الاحرام لان نيته من الجاهل به والناسي له غير متعقل واختصاص الصحيحين باحرام الحج غير ضائر لان الظاهر عدم الفاصل وكذا اختصاصها بالجاهل لان الظ شمول معنا الحقيقي اللغوي للناسي ايض كما صرح به بعضهم وللتصريح بالناسي ايض في المرسلة وضعفها لو كان بما ذكر منجبر عن جميل منجبر خلافا للمحكي عن الحلي فاوجب القضاء لوجوه ضعيفة اقويها عدم الاتيان بالمامور به على وجهه حسن لولا الروايتان واما معهما فلا ودعوى الاجماع في قوله اذا كان قد نوى ذلك وبه يخرج الروايتان عن الحجية لتخصيصها بالمجمل فيهما مع ان الصحيح يكون مخصصة بالمنفصل وهو لا يخرج عن الحجية على انه لا اجمال كما عرفت **الحادية عشر** المكي اذا بعد عن مكة ثم حج على ميقات من المواقيت الخمسة الافاقية احرم منه وجوبا بغير خلاف يعرف كما صرح به غير واحد لانه لا يجوز لقاصد مكة مجاوزة الميقات بغير احرام وقد صار هذا ميقاتا له باعتبار وروده عليه ويدل عليه النصوص الكثيرة ايض **المقصد الثالث** في بيان اقسام الحج والعمرة بحسب الكيفية وكيفية كل منها اجمالا فنقول **اما كيفية الحج** فهي ان يحرم من موضعه ويتلبس بما يلزم الاحرام ويتعلق به من لبس ثوبيه والتلبية او ما يقوم مقامها والاجتناب عن محرماته ثم يخرج بعده الى عرفات ويقف بها الى وقته ثم يفيض منها الى المشعر ويمكث عنده الى الوقت المقرر ثم ياتي منى يوم العيد ويرمي الجمرة العقبة ثم يرمي بسبع حصيات ثم يذبح هديه فيها ان كان معه بالسياق او كان متمتعا ثم يحلق راسه او يقصر فيها ثم يمضي الى مكة فيطوف للحج ثم يصلي ركعتيه في محلهما ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يعود الى البيت فيطوف للنساء ويصلي ركعتيه ثم يرجع الى منى للمبيت بها ليالي التشريق ورمي الجمرات الثلث في كل يوم منها وبها تم الحج **واما العمرة** فهي ان يحرم ويتلبس بما يلزمه ويتعلق به ثم ياتي البيت ويطوف به ثم يصلي ركعتيه في محلهما ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر او يحلق في بعض افراد العمرة وكذا يطوف طواف النساء ويصلي ركعتيه في بعضها كما ياتي وبذلك يتم العمرة كل ذلك فيهما بالاجماع بل الضرورة في اكثرها ويدل عليه متفرقات الاخبار الواردة في ابواب الحج واخبار حج الانبياء وحج نبينا صلعم كروايتي ابي ابرهيم وعبد الرحمن بن كثير الهاشمي الواردتين في حج ابينا ادم ع وصحيحتي ابني عمار وسنان الواردتين في حج نبينا صلعم وعمرته ثم الحج على ثلثة اقسام تمتع وقران وافراد بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا في كلام جماعة والمستفيضة من النصوص منها صحيحة ابن عمار على الاصح الحج ثلثة اصناف حج مفرد وقران وتمتع بالعمرة الى الحج وبها امر رسول الله صلعم والفضل فيها ولا نامر الناس الا بها ورواية الصيقل الحج عندنا على ثلثة اوجه حاج متمتع وحاج مقرن سايق الهدي وحاج مفرد للحج اما حج التمتع فهو ما تقدمت العمرة عليه وارتبطت به فيعتمر اولا ثم يحل منها ثم يحج وهو ان يحرم من الميقات بالعمرة المتمتع بها ثم يمضي الى مكة ويطوف سبعا بالبيت ثم يصلي ركعتيه ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر وحينئذ احل من كل شيء احرم منه ثم ينشئ احراما اخر للحج من مكة ثم ياتي عرفات فيقف بها ثم يفيض الى المشعر ويقف به الى وقته ثم الى منى فيحلق ويهدي ويرمي العقبة ثم ياتي مكة فيطوف ويصلي ركعتيه ثم يسعى ثم يطوف طواف النساء ويصلي ركعتيه ثم يعود الى منى فيبيت بها ليالي التشريق ويرمي في ايامها الجمار الثلث ويسمى هذه العمرة بالعمرة المتمتع بها الى الحج وهذا الحج التمتع لانتفاع والتلذذ وهذا الحاج يتحلل بين عمرته وحجه فيجوز له الانتفاع والتلذذ بما كان قد حرم من الاحرام مع ارتباط عمرته بحجه حتى انهما كالشيء الواحد شرعا فاذا حصل بينهما ذلك فكانه حصل في الحج وصورة حج الافراد ان يحرم بالحج من حيث يصح له ثم يمضي الى عرفات فيقف بها ثم ياتي بمناسك حجه كما مر في التمتع وعليه في بعض افراده ان ياتي بعمرة مفردة عن الحج بعده وبعد الاحلال منه في اي وقت شاء ياتي بها من ادنى الحل وسمي افرادا لانفصاله عن العمرة وعدم ارتباطه بها وصورة القران كالافراد الا انه يضيف الى احرامه سياق الهدي ولذلك سمي بالقران والعمرة على قسمين المتمتع بها كما مر والمفردة وصورتها ان يحرم من ميقاتها ثم يطوف ثم يصلي ثم يسعى ثم يحلق او يقصر ثم يطوف طواف النساء ثم يصلي ركعتيه ويدل على ذلك كله الاجماع القطعي بل الضرورة والاخبار الواردة المتكثرة فمن الاخبار المبينة للتمتع صحيحة زرارة وفيها قلت وكيف يتمتع قال ياتي الوقت فيلبي بالحج واذا اتى مكة طاف وسعى واحل من كل شيء وهو محتبس ليس له ان يخرج من مكة حتى يحج ومنها الاخبار الواردة في حج احرام رسول الله صلعم مع الناس بالحج ثم امرهم بعد الفراغ عن السعي بجعله عمرة والاحلال ثم الاحرام بالحج والاتيان بمناسكه وقوله لهم لو استقبلت من امري

فيمن نسي الاحرام او جهله حتى قضى المناسك يجزيه ولا قضاء عليه

المقصد الثالث في بيان اقسام الحج والعمرة

في بيان حج الافراد والقران

في الموارد

ما استدبرت لفعلت كما مثل ما فعل الناس والتصريح بان ذلك حج التمتع كما في صحيح الحزاز اي انواع الحج افضل فقال التمتع وكيف يكون شيء
افضل منه ورسول الله صلى الله عليه وآله يقول لو استقبلت من امري ما استدبرت لفعلت ما فعل الناس ومنها صحيح ابن عمار على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف بالبيت
وسعيان بين الصفا والمروة فعليه اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا والمروة ثم تقصر وقد احل هذا للعمرة و
عليه للحج طوافان وسعي بين الصفا والمروة ويصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابرهيم ورواية ابي بصير المتمتع عليه ثلثة اطواف بالبيت و
طوافان بين الصفا والمروة وقطع التلبية من متعته اذا نظر الى بيوت مكة ويحرم بالحج يوم التروية ويقطع التلبية يوم عرفة حين يزول الشمس وصحيح
ابن حازم على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف بالبيت ويصلي لكل طواف ركعتين وسعيان بين الصفا والمروة وصحيح زرارة قلت وما المتعة قال يهل
بالحج في اشهر الحج فاذا طاف بالبيت وصلى الركعتين وسعى بين الصفا والمروة قصر واحل فاذا كان يوم التروية اهل بالحج ونسك المناسك وعليه
الهدي الحديث وصحيح اخرى لابن عمار في القارن لا يكون قران الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا و
المروة وطواف بعد الحج وهو طواف النساء واما المتمتع بالعمرة الى الحج فعليه ثلثة اطواف بالبيت وسعيان بين الصفا والمروة الى ان قال فعلى المتمتع
اذا قدم مكة طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا والمروة ثم يقصر وقد احل هذا للعمرة وعليه للحج طوافان وسعي بين الصفا
والمروة ويصلي عند كل طواف بالبيت ركعتين عند مقام ابرهيم واما المفرد للحج فعليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا
والمروة وطواف الزيارة وهو طواف النساء وصحيح الحلبي انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدي
وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام وسعي واحد بين الصفا والمروة وطواف بالبيت بعد الحج الحديث واخرى لابن حازم لا يكون
القارن قارنا الا بسياق الهدي وعليه طوافان بالبيت وسعي بين الصفا والمروة وطواف الحج وهو طواف النساء وصحيح الفضيل القارن الذي يسوق الهدي
عليه طوافان بالبيت وسعي واحد بين الصفا والمروة واخرى لابن عمار المفرد للحج عليه طواف بالبيت وركعتان عند مقام ابرهيم وسعي بين الصفا
والمروة وطواف الزيارة وهو طواف النساء وليس عليه هدي ولا اضحية ورواية ابي بصير العمرة المبتولة يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم يحل فان شاء
ان يرتحل من ساعته ارتحل والمراد بالعمرة المبتولة المفردة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة الواردة في الموارد المختلفة وقد اختلف بعض روايات الباب
في بعض احكام القارن والمفرد وكذا وقع الخلاف في بعض مواردهما كما ياتي بيانه وتحقيق الحال فيه في باب احكام هذه الاقسام وعند ذكر الافعال
والله هو الموفق للصواب في جميع الافعال **المقصد الرابع** في تفصيل احكام كل من هذه الاقسام وشرائطه وافعاله وفيه بابان **الباب الاول**
في شرائط التمتع واحكامه وتفصيل افعاله وفيه مبحثان **المبحث الاول** في شرائط حج التمتع من حيث هو تمتع واحكامه وفيه مسائل **المسئلة
الاولى** يشترط في وجوب حج التمتع البعد عن مكة فان حج التمتع فرض من لم يكن من حاضري مكة وكان نائيا عنها باجماعنا المحقق والمحكي في الانتصار
و... والغنية والمنتهى وكره والمع وغيرها وهو الحجة فيه مضافا الى قوله ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام والظ عود الاشارة الى جميع ما تقدم و
عن بعض فضلاء العربية ان معناه ذلك التمتع واستجوده بعضهم لما نص عليه اهل العربية من ان ذلك للبعيد مع انه قد صرح بذلك المعنى في المستفيضة
من الاخبار كرواية الاعرج ليس لاهل سرف ولا لاهل مر ولا لاهل مكة متعة يقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وصحيحة علي لاهل مكة
ان يتمتعوا بالعمرة الى الحج فقال لا يصلح ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وصحيحة زرارة قول الله عز وجل في كتابه ذلك
لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام قال يعني اهل مكة ليس لهم متعة كل من كان اهله دون ثمانية واربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول
مكة فهو ممن يدخل في هذه الاية وكل من كان وراء ذلك فعليه المتعة ولي الاخبار المستفيضة الامرة بالتمتع مطلقا فمنها صحيحة صفوان الواردة في
حج رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها ان هذا جبرئيل يامرني ان امر من لم يسق منكم هديا ان يحل ولو استقبلت من امري ما استدبرت لصنعت مثل ما امرتكم ولكني
سقت الهدي ولا ينبغي لسائق الهدي ان يحل حتى يبلغ الهدي محله الى ان قيل له فهذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله بل هو
للابد الى يوم القيمة ثم شبك اصابعه وقال دخلت العمرة في الحج هكذا الى يوم القيمة الحديث وبمضمونها صحيحة الحلبي وفيها واحرم الناس كلهم بالحج لا ينوون
عمرة ولا يدرون ما المتعة حتى اذا قدم رسول الله صلى الله عليه وآله مكة طاف بالبيت وطاف الناس الى ان قال فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيبا فامرهم ان يحلوا و
يجعلوها عمرة وهو شيء امر الله عز وجل به فاحل الناس الى ان قيل له ارايت هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام لكل عام فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله لا بل للابد
ومنها صحيح الحلبي دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة لان الله تعالى يقول فمن تمتع الاية فليس لاحد الا ان يتمتع لان الله انزل ذلك في كتابه وجرت به السنة
من رسول الله صلى الله عليه وآله ومنها صحيح ابن عمار من حج فليتمتع انا لا نعدل بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ولو لم نعلم لله حجا غير المتعة انا اذا لقينا ربنا قلنا ربنا عملنا
بكتابك وسنة نبيك ومنها رواية محمد بن الفضيل الهاشمي انا نريد الحج وبعضنا صرورة فقال عليكم بالتمتع فانا لا نتقي في التمتع بالعمرة الى الحج
واجتناب المسكر والمسح على الخفين الى غير ذلك من الاخبار المتجاوزة حد الاحصاء وجه الدلالة انها دلت على وجوب التمتع مطلقا خرج منه غير النائي
بالاجماع وما مر من الاخبار وما ياتي فبقي النائي مع ان مورد اكثر تلك الاخبار والمخاطب بها النائون عن مكة **فرع** حد البعد الموجب للتمتع ثمانية
واربعون ميلا من كل جانب فانا للمحكي عن علي بن ابرهيم في تفسيره والصدوقين والشيخ في يب وبه وفي والمع وكنز وكره والمنتهى والتحرير والدروس
وشرح المعة وضه ولك وذخيره وغيرهم من المتاخرين بل عند اكثر الاصحاب كما في الاخيرين ونحو تحيانه المشهور وفي المع ان القول الاخر شاذ نادر للمعتبرة

قدم

بعده

الناس

انزله

من الاخبار

من الاخبار كصحيحة زرارة المتقدمة ورواية وفيها ذلك لاهل مكة ليس لهم متعة ولا عمرة قال قلت فما حد ذلك قال ثمانية واربعون ميلا من جميع نواحي مكة دون عسفان وذات عرق ويدل عليه ايضا رواية الاعرج السابقة ومثلها صحيحة الحلبي وسليمان بن خالد وابي بصير قلت لاهل مكة متعة قال لا ولا لاهل بستان ولا لاهل ذات عرق ولا لاهل عسفان ونحوها ووجه الدلالة انها تدل على انتفاء المتعة عن اهالي تلك المنازل التي بينها وبين مكة ازيد من اثني عشر ميلا فيبطل بها ذلك القول فيتعين به القول المختار للاجماع المركب بل يدل عليه ايضا صحيحة الحلبي في حاضري المسجد الحرام قال ما دون المواقيت الى مكة فهو حاضري المسجد الحرام وليس لهم متعة وكذا صحيحة حماد بن عثمان في حاضري المسجد الحرام قال ما دون الاوقات الى مكة بالتقريب المذكور ولا يضر كون بعض المواقيت على مسافة اكثر من ثمانية واربعين لان التعارض يكون حينئذ مع اخبار ثمانية واربعين بالعموم والخصوص المطلقين اللازم تقديم الدال على الخاص كما هو القاعدة المجمع عليها خلافا للسرائر وشرح والمحكي عن الاقتصاد والتبيان ومجمع البيان وفقه القران وروض الجنان والجمل والعقود والغنية والكافي والوسيلة والجامع والاصباح والاشارة وعدّ فاثني عشر ميلا ولعله لظهور الاية في ان غير حاضري المسجد فرضه التمتع بل قد اشرنا الى تواتر الاخبار بفرضية التمتع مطلقا خرج ما دون اثني عشر ميلا بالاجماع فبقي الباقي وهذا احسن على طريقة الحلي ومن يحذو حذوه في عدم العمل باخبار الاحاد حيث ان الدال على الزائد على اثني عشر ليس غير الاحاد سيما مع زعم احتمال الارادة توزيع الثمانية والاربعين ميلا الواردة في رواياتها على اربع جوانب واما من يقول بحجية تلك الاخبار كما هو الثابت من الائمة الاطهار فلا وجه لذلك اصلا واحتمال ارادة التوزيع فاسد جدا سيما مع التنصيص بما دون عسفان وذات عرق وقد يستدل لهم ايضا بنص الاية على ان التمتع فرض من لم يكن حاضري المسجد الحرام ومقابل الحاضر المسافر وحده اربعة فراسخ وضعفه ظاهر لمنع كون ذلك حد المسافر في مقابل الحاضر وانما هو اصطلاح طار بعد نزول الاية هذا مع وجود النصوص الكثيرة المصرحة في خلاف ذلك واما صحيحة حريز المصرحة بان من كان منزله من مكة من كل من الاربع جوانب ثمانية عشر ميلا فلا متعة له فلا ينافي ما ذكرنا بمنطوقها اصلا اذ منطوقه عدم المتعة على من كان منزله ثمانية عشر نعم ينافيه عموم مفهومه اللازم تخصيصه بما مر لكونه اخص مطلقا من المفهوم

الثانية واذ عرفت ان فرض من كان على الحد المذكور حج التمتع وحج المذكور تعلم انه ليس له العدول الى غيره اختيارا بلا خلاف فيه بين الاصحاب كما في الذخيرة وعن المعتبر وجملة من كتب الفاضل اجماعا عليه ويدل عليه ان فرضه التمتع فلو عدل الى غيره لم يكن اتيا بالمامور به فلا يجزيه وتصريح بعض الاخبار المتقدمة بانه ليس لاحد الا ان يتمتع واما في حال الضرورة فيجوز له العدول بلا خلاف ومن الضرورة ضيق الوقت عن ادراك افعال الحج لو اتم العمرة فمن احرم للعمرة المتمتعة وضاق وقته عن الاتيان بمناسكها والاحرام بالحج والاتيان بمناسكه عدل عن نية التمتع الى الافراد وان كان ممن وجب عليه التمتع ثم مضى كما هو الى الموقف فاتم الحج باعماله وعليه عمرة مفردة بعد الحج بلا خلاف يعرف فيه كما صرح به جماعة بل صرح بالاتفاق عليه ايضا ويدل عليه القدر المشترك من الاخبار الاتية الا انه قد اختلفوا في حد ذلك الضيق الى اقوال الاول انه اذا زالت الشمس من يوم التروية ولم يكن احل من عمرته فقد فاتته المتعة ويكون حجته مفردة حكي عن والد الصدوق ونقله في السرائر عن المفيد ايضا ويدل عليه صحيحة ابن بزيع عن المرأة تدخل مكة متمتعة فتحيض قبل ان تحل متى تذهب متعتها قال كان ابو جعفر ع يقول زوال الشمس من يوم التروية وكان موسى ع يقول صلوة الصبح من يوم التروية فقلت جعلت فداك عامة مواليك يدخلون يوم التروية ويطوفون ويسعون ثم يحرمون بالحج فقال زوال الشمس فذكرت له رواية عجلان ابي صالح فقال لا اذا زالت الشمس ذهبت المتعة فقلت فهي على احرامها او يجدد احرامها للحج فقال لا هي على احرامها فقلت فعليها هدي فقال لا الا ان يحب ان يتطوع ثم قال اما نحن فاذا راينا هلال ذي الحجة قبل ان نحرم فاتتنا المتعة **اقول** رواية عجلان هذه متمتعة قدمت مكة فرأت الدم كيف تصنع قال تسعى بين الصفا والمروة وتجلس في بيتها فان طهرت طافت بالبيت وان لم تطهر فاذا كان يوم التروية افاضت عليها الماء واهلت بالحج وخرجت الى منى فقضت المناسك كلها فاذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما عدا فراش زوجها الحديث والمراد من قوله في الصحيحة فقال لا بعد ذكر الراوي رواية عجلان يعني ليس مطلق يوم التروية وانما هو زوال الشمس ورواية عجلان المذكورة وصحيحة البجلي عن العلا وابن رئاب وابن صالح المرأة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها وبين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا والمروة وان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت واحتشت وسعت بين الصفا والمروة ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك وزارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت اسبوعا اخر حل لها فراش زوجها ولا يضر عدم توثيق العلا وابن صالح مع وثاقة البجلي وابن رئاب بعد الخبر غير صحيح كما في خبر غير صحيح وصحيحة جميل عن المرأة الحائض اذا قدمت مكة يوم التروية قال تمضي كما هي الى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر وتخرج الى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة الثاني انه اذا غابت الشمس من يوم التروية ولم يحل من عمرته فاتته المتعة نقل عن الصدوق في المقنع والمفيد في المقنعة ويشهد له صحيحة العيص عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلوة العصر تفوته المتعة قال لا له ما بينه وبين غروب الشمس قال وقد صنع ذلك رسول الله صلعم وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل والمرأة يتمتعان بالعمرة الى الحج ثم يدخلان مكة يوم عرفة كيف يصنعان قال يجعلانها حجة مفردة وحد المتعة الى يوم التروية ورواية اسحق بن عبد الله عن المتمتع يدخل مكة يوم التروية فقال للمتمتع ما بينه وبين الليل وقريبة منها رواية عمر بن يزيد ورواية اخرى منه اذا قدمت مكة يوم التروية وقد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما انت بحجك واخرى من اسحق المتمتع اذا قدم ليلة عرفة فليست له متعة يجعلها حجة مفردة انما المتعة الى يوم التروية وقريبة منها رواية موسى بن عبد الله ويدل عليه ايضا رواية زكريا بن عمران عن المتمتع اذا دخل يوم عرفة قال لا متعة له يجعلها حجة مفردة حيث انه لا قائل

ورواية ابي نصر

ومنع كون المسافة

في انه اذا زالت الشمس من يوم عرفة ولم يتحلل فقد فاتت العمرة

بما بين غروب التروية وزوال عرفة الثالث انه اذا زالت الشمس من يوم عرفة ولم يتحلل من المتعة فقد فاتت العمرة اختاره الشيخ في طهارته وحكي عن الاسكافي والقاضي في المهذب وابن حمزة في الوسيلة واختاره في الذخيرة والكفاية ويدل عليه صحيحة جميل المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من يوم عرفة وله الحج الى زوال الشمس من يوم النحر ومرفوعة سهل في متمتع دخل يوم عرفة قال متعته تامة الى ان يقطع التلبية يعني تقطع الناس تلبيتهم وهو زوال الشمس من يوم عرفة الرابع انه اذا خاف فوت اختياري عرفة من غير تحديد له بزمان حتى لو لم يخف منه لم يجز العدول ولو كان بعد زوال الشمس من يوم عرفة حكي عن الغنية ولعله بعينه واختار ما يه بعض شيوخنا المعاصرين بل هو ظاهر صاحب الحدائق حيث علل التحديد بزوال الشمس يوم عرفة بانه لو لم يتحلل قبله لم يغلب على الظن انه يدرك الناس في عرفات حيث يظهر منه ان الاصل فيه ادراك الناس بعرفات وان التحديد بالزوال ايضا لاجله واحتج له بالاصل وصدق الامتثال ولرواية الميثمي لا باس للمتمتع ان لم يحرم من ليلة التروية ما لم يخف فوات الموقفين وصحيحة الحلبي عن رجل اهل بالحج والعمرة جميعا ثم قدم مكة والناس بعرفات فخشي هو ان طاف وسعى بين الصفا والمروة ان يفوته الموقف فقال يدع العمرة فاذا اتم حجه صنع كما صنعت عايشة ولا هدي عليه وصحيحة زرارة عن الرجل يكون في يوم عرفة بينه وبين مكة ثلاثة اميال وهو متمتع بالعمرة الى الحج فقال يقطع التلبية تلبية المتعة ويهل بالحج بالتلبية اذا صلى الفجر ويمضي الى عرفات فيقف مع الناس ويقضي جميع المناسك ويقيم بمكة حتى يعتمر عمرة الحج ولا شيء عليه ورواية محمد بن سرو فيها بعد السؤال عمن لم يواف ليلة التروية ساعة يدخل مكة ان شاء الله يطوف ويصلي ركعتين ويسعى ويقصر ويخرج بحجه ويمضي الى الموقف ويفيض مع الامام والاخبار المعتبرة المتضمنة لادراك المتعة ما ادرك الناس بمنى كمرسلة ابن بكير وصحيحتي الحلبي ومرازم وغيرها بناء على ان ظاهرها ادراكهم بمنى قبل مضيهم الى عرفات ثم ما دل على ادراكها بادراك الناس مطلقا كرواية ابي بصير المرأة تجيء متمتعة فطمثت قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة فقال ان كانت تعلم انها تطهر وتطوف بالبيت وتحل من احرامها وتلحق بالناس فليفعل والخامس انه اذا خاف فوت اضطراري عرفة وهو مذهب الحلي في السرائر وحكي عن محتمل الحلبي ولعله لصدق ادراك الموقفين معه وللاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها المتضمنة لان من ياتي بعدما يفيض الناس من عرفات ويدركها ليلة النحر فقد تم حجه كصحيحة ابن عمار رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال ان ظن انه ياتي عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فلياتها وان ظن انه لا ياتيها حتى يفيضوا فلا ياتها وليقم فقد تم حجه وغيرها من الصحاح المتكثرة **اقول** لا شك في ان الاصل بقاء الاشتغال بالتمتع الى ان يعلم عدمه والمتحقق هنا بعدم امكان دركه الحاصل بالاتيان بجميع واجبات عمرته وحجه ولا اصالة الوجوب مالم يعلم عدم امكان درك الوقوف الواجب بعرفات اذ مع دركه يدرك جميع افعال العمرة والحج الواجبة ولا شك ايضا ان بعد درك جميع افعالها الواجبة الاصل برائة الذمة لصدق الامتثال وللاتيان بالمامور به المستلزم للاجزاء ولا شك ايضا ان الاصل بقاء الاشتغال وعدم البرائة عما اذا لم يؤت بجميع افعالها الواجبة ركنا كان ما لم يؤت به او غير ركن لان عدم الركنية لا يخرجه عن الوجوب وان لم يكن تركه مبطلا في بعض الصور او مطلقا بعوض او بدونه بدليل ثم لا ... ذلك وجواز الاتيان بالتمتع بعد ذلك في عام الآن الا ان يدل دليل على قيام غيره من افراد او غيره مقامه والمتحصل من جميع ذلك اصلان احدهما برائة الذمة مع الاتيان بجميع افعالها الواجبة الا بدليل يعارضه في مورده وثانيهما عدم البرائة مع عدم درك بعض واجباته الا بالاتيان بفعل اخر يقوم مقامه بدليل شرعي ولازم الاول صحة التمتع ما دام يدرك الوقوف الواجب بعرفات كما هو القول الرابع ولازم الثاني عدم ادراك التمتع بعدم ادراكه كذلك الا ان يخرج عن احد الاصلين بدليل والقولان الاولان مخالفان للاصل الاول والخامس للثاني والثالث كالرابع في ان لم نقل بوجوب الوقوف من اول الزوال وكالرابع ان قلنا به فاللازم هو ملاحظة تمامية ادلة تلك الاقوال وعدمها فنقول اما دليل القول الاول فكان حسنا لولا معارضته مع الاكثر منه عددا واوضح دلالة والاشهر فتوى ولكنه معارض مع جميع ادلة الاقوال المتاخرة عنه المتقدم ذكرها مضافا الى غيرها من المستفيضة كرواية محمد بن ميمون قدم ابو الحسن متمتعا ليلة عرفة فطاف واحل واتى بعض جواريه ثم اهل بالحج وخرج وصحيحة محمد الى متى يكون للحاج عمرة قال الى السحر من ليلة عرفة ومرسلة من اهل بالمتعة بالحج يريد يوم التروية الى زوال الشمس وبعد العصر وبعد المغرب وبعد العشاء ما بين ذلك كله واسع فلولا ترجيح الاخيرة بما ذكر يجب الرجوع الى الاصل المتقدم هذا مع ما في ذلك القول من الشذوذ المسقط لادلته عن الحجية ومع ذلك اخباره مختصة بالحايض والتعدي الى غيرها كما هو المطلوب يحتاج الى الدليل والاجماع المركب غير ثابت كيف وصرح صاحب خيره بالفصل ومحتملة لارادة ج التطوع وارادة الافضل فيكما يشعر به قوله في صحيحة ابن بزيع اما نحن فاذا راينا هلال ذي الحجة الخ واذن فسقوط ذلك القول جدا واضح وكذا القول الثاني لنحو ما مر من الشذوذ والمعارضات الموجبة للرجوع الى الاصل وكذا القول الخامس لمخالفته للاصل الثاني مع قصور ادلته عن النهوض لاثبات الحكم اما الاول فلظهور ادراك الموقف بادراك الناس فيما هو انما يكون في الاختياري ومع ذلك يعارضه اخبار ادراك الناس بمنى اللازم حمله على ادراكهم قبل عرفات بالاجماع واما الثاني فلان غاية ما يدل عليه تلك الاخبار ان من ادرك الاضطراري فقد تم حجه ولا كلام فيه بل هو كذلك وانما الكلام في تمامية التمتع المركب من العمرة المتقدمة والحج واين هو من ذلك فلم يبق الا القول الثالث والرابع فان قلنا ان الموقف هو جميع ما بين الزوال الى المغرب فيتحد القولان ولا يكون اختلاف بينهما ويتميز القول الحق وان قلنا بانه المسمى فيتعارض ادلة القولين وظاهر ان ما يعارض دليل القول الثالث من ادلة الرابع منحصر برواية الميثمي واما البواقي فبين غير مناف له وبين معاضد له كاخبار ادراك الناس بمنى ولا شك ان رواية الميثمي مع مرجوحية سندها بالنسبة الى دليل الثالث وعدم ظهور عامل بها او غير نادر من القدماء اعم مطلقا من اخبار قول الثالث فتعين تخصيصها بها مع ان المصرح به في ذيل الميثمي انه ما لم يخف فوات الموقفين ولا شك ان لم يتحلل من العمرة قبل الزوال يخاف الفوت البتة كما صرح به الشيخ في

في الاختيار ومنه جدا ونادرة منه سيما مع تصريح كل طائفة من اخبار درك الموقف

التهذيبين

في ما اذا حاضت المرأة المتمتعة او نفست قبل الطواف فيها اقوال

التهذيبين فاذن القول الحق هو القول الثالث وعليه الفتوى **الثالثة** اذا حاضت المرأة المتمتعة او نفست قبل الطواف ومنعها العذر من الطواف
وبقية افعال عمرتها لضيق الوقت عن التربص الى الطهر ففيه اقوال الاول انها تعدل الى الافراد وهو الاشهر كما في ك وخيره والكف وتبع وشرح ل
في الاخيرين كاد ان يكون اجماعا وهو ظ ايض بل عن ف والمع والمن وكره الاجماع عليه لصحيحي ابن بزيع وجميل المتقدمتين وموثقة اسحق بن عمار عن المرأة
تجئ متمتعة فتطمث قبل ان يطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات قال تصير حجة مفردة قلت عليها شئ قال دم تهريقه وهي اضحيتها ومرسلة اسحق بياع
اللؤلؤ الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منه المرأة المتمتعة اذا طافت بالبيت اربعة اشواط ثم رات الدم فمتعتها تامة دلت بالمفهوم على انه قبل
اربعة اشواط لا يكون متعتها تامة ومرسلة ابرهيم بن اسحق كمرسلة اسحق وزاد وان هي لم تطف الا ثلثة اشواط فليستأنف الحج فان اقام بها جمالها
بعد الحج فلتخرج الى الجعرانة او الى التنعيم فلتعتمر والثاني ما حكى عن علي بن بابويه والحلبي وابن زهرة والاسكافي وهو انها لا تعدل بل مع الضيق تؤخر
طواف العمرة فتسعى ثم تحرم بالحج ثم تقضي مناسكها للحج وتقضي طواف العمرة مع طواف الحج وعن الغن الاجماع عليه للمستفيضة من الاخبار كصحيحة البجلي
العلاء وابن رئاب وبرواية عجلان المتقدمتين ورواية اخرى لعجلان اذا اعتمرت المرأة ثم اغتسلت قبل ان تطوف قدمت السعي وشهدت المناسك
فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شئ وثالثة متمتعة دخلت مكة فحاضت فقال لتسعى
بين الصفا والمروة ثم تخرج مع الناس حتى تقضي طوافها بعد ومرسلة يونس عن امرأة متمتعة طمثت قبل ان تطوف فخرجت مع الناس الى منى فقال
اوليس هي على عمرتها وحجتها فلتطف طوافا للعمرة وطوافا للحج وصحيحة الحلبي ليس على النساء حلق وعليهن التقصير ثم يهللن بالحج يوم التروية وكانت عمرة
وحجة فان اعتللن كن على حجهن ولم يضررن بحجهن وصحيحة الكاهلي عن النساء على احرامهن فقال يصلحن ما اردن ان يصلحن الى ان قال فاذا قضين طوا
وسعيهن قصرن وجازت متعة ثم اهللن يوم التروية بالحج فكانت عمرة وحجة وان اعتللن كن على حجهن ولم يفردن حجهن والثالث التخيير بين الامرين حكاه
عن الاسكافي واحتمله بعض متاخري المتاخرين للجمع بين الاخبار والرابع ما استحسنه في الوافي وتبع وهو انها ان احرمت بالمتعة قبل الحيض تمتعت كما
في القول الثاني وان حاضت قبل الاحرام افردت كما في القول الاول وبه جمع بين اخبار الطرفين واستدل له برواية ابي بصير في المرأة المتمتعة اذا احرمت
وهي طاهر ثم حاضت قبل ان تقضي متعتها سعت ولم تطف حتى تطهر ثم تقضي طوافها وقد قضت عمرتها وان هي احرمت وهي حايض لم تسع ولم تطف
حتى تطهر **اقول** لا يخفى ان ادلة قول الثاني برمتها خالية عن التصريح في الوجوب لانها بين جملة خبرية ومحتملة لها واما قوله في مرسلة يونس فلتطف فانما
هو بعد كونها على عمرتها ولكن لا دلالة فيها على وجوب الكون على العمرة فاذن فالقول الثاني المتضمن لتعين الكون على العمرة خال عن الدليل بالمرة
فساقط عن درجة العبرة مع انه على فرض الدلالة كلها اعم مطلقا من مرسلة اسحق وابرهيم اما لعمومها بالنسبة الى ما قبل الطواف وما بعده او بالنسبة
الى ما قبل اربعة اشواط الطواف وما قبلها فيجب تخصيصها بهما والقول بانه ان كان ما قبل اربعة اشواط يجعلها حجة وان كان ما بعدها يتمها عمرة كما
هو الاصح الاشهر كما ياتي ومنه يظهر سقوط القول الثالث ايضا واما الرابع فمع عدم قايل به من المتقدمين والمتاخرين الموجب لشذوذه الباعث على طرح
ما يدل عليه لا يصلح رواية الجمع الذي ذكره لصريح المرسلتين المتضمنتين للعدول الى الافراد في كون الحيض بعد الاحرام بل وكذا صحيح ابن بزيع
لعطف الحيض بالفاء الدالة على الترتيب وكون الحيض بعد دخول مكة وهو لا يكون الا بعد الاحرام بل وكذا صحيحة البجلي وابن رئاب المتقدمة هذا مع
عموم تلك الرواية في حكمها بعدم العدول بالنسبة الى ما قبل اربعة اشواط وما بعدها ولذا حملها الشيخ على ما بعدها بل استشهد بها عليه فقال
بعد حمل الاخبار السابقة على ذلك ويدل عليه ما رواه ثم ساق الرواية وقال بعدها فبين ع في هذا الخبر صحيحة ما ذكرنا لانه قال ان هي احرمت و
هي طاهر جاز ان يكون حيضها بعد الفراغ من الطواف او بعد مضيها في النصف منه فجاز لها تقديم السعي وقضاء ما بقي عليها من الطواف
فاذا احرمت وهي حايض لم يكن لها سبيل الى شئ من الطواف فامتنع لاجل ذلك السعي انتهى ومنه يظهر ان الحق هو القول الاول وحكي في المسئلة
قول خامس وهي انها تستنيب من يطوف عنها ولا نعرف قائله ولا مستنده فهو ضعيف غايته **الرابعة** المناط للحايض والنفساء ايضا مر في
حق من ضاق وقته من عدم ادراك زوال الشمس من يوم عرفة كما سبق دليله وقد اختار صاحب خيره فيهما زوال الشمس من يوم التروية بعد اختياره في
من ضاق وقته ما اخترناه والظاهر انه خرق الاجماع المركب ونسبة هذا القول فيهما الى علي بن بابويه والمفيد لا يفيد لانهما قالا بذلك فيه ايضا
هذا مع ان ما استدل به لذلك التفصيل من انه مقتضى صحيحي ابن بزيع وجميل عليل لانهما لا يدلان على انه بد من كونهما حائضين يوم التروية
وانه اذا كانتا كذلك يعدلان والحيض يوم التروية لا يستلزم دركهما الطواف ظاهرين قبل زوال يوم عرفة بل صحيحة جميل صريحة في بقاء حيضها
الى ما بعد عرفات ايض حيث قال ثم تقيم حتى تطهر بل ظاهر صحيحة ابن بزيع ايض ذلك حيث انها صرحت بان تحيضها بعد دخول مكة وبان الموالي
يدخلون يوم التروية فالظاهر ان تحيضها لم يتقدم على التروية فلا تطهر لزوال الشمس من يوم عرفة هذا مع ان تعارضهما مع بعض ما مر وكون
الاصل مع زوال يوم عرفة ايض يكفي في الحكم به **الخامسة** لو حصل عذرها في اثناء الطواف ففي صحة سعيها مطلقا او العدم كذلك او
الاول ان كان بعد اربعة اشواط والثاني اذا لم يكن اقوال اصحها ثالثها وفاقا للصدوقين والشيخين والقاضي وابن حمزة والفاضلين وغيرهم
بل هو الاشهر كما صرح به في ك وخيره وغيرهما للمرسلتي اسحق وابرهيم المتقدمتين وقريبة منهما رواية الاعرج خلافا للمحكي عن الصدوق في الاول
لصحيحة محمد عن امرأة طافت ثلثة اشواط او اقل من ذلك ثم رات دما قال تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت بقيته واعتدت بما مضى ويضعف

بانها اعم مطلقا من الاخبار المتقدمة باعتبار شمولها لطواف النافلة والفريضة المتمتعة وغيرها واختصاص الاخبار بالمتعة فيجب تخصيصها بها او
تضعيف الاخبار بعد الانجبار وصحتها امر اجتمعت لعصابة على تصحيح ما يصح عنه ضعيف بل لنا ان نقول ايضا ان اتمام بقية هذا الطواف بعد الطهر
اعم من جعله من التمتع او الحج او كونه امرا تعبديا فلا يعارض ما مر اصلا والحلي فالثاني وتبعه بعض المتاخرين على ما قيل للاصل وصحيحة ابن بزيع
المتقدمة وتضعيف كسابقه فان ما مر يدفع الاصل وتخصيص الصحيحة لاخصيته منها **السادسة** لو حصل الحيض بعد الطواف وصلوة
الركعتين صحت المتعة قطعا ووجب عليها السعي والتقصير لعدم توقفهما على الطهارة وللاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها واطلاقها بل
عمومها يشمل ما اذا كان قبل الركعتين ايض كما هو الاصح الاشهر ويدل عليه خصوصا رواية الكناني المنجبرة المؤيدة بصحيحة محمد العامة للمتمتعة وغيرها
ايضا فالاستشكال فيه كما في ك غير جيد واما بعض الاخبار الناهية عن سعي الحايض فشاذة ومع الاكثر منها الاوضح دلالة معارضة ومع ذلك
عن الدلالة على الحرمة خالية والله العالم **السابعة** اعلم ان ما ذكر من تعيين التمتع للنائي انما هو في حجة الاسلام دون التطوع والمنذور
صرح الشيخ في التهذيبين والمحقق في المع والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في س وغيرهم بان من اراد التطوع بالحج كان مخيرا بين الافراد والثلاثة
بل ظاهره عدم الخلاف فيه حيث قال ان موضع الخلاف حجة الاسلام دون التطوع والمنذور انتهى نعم التمتع افضل ويدل على الحكمين مكاتبة
علي بن ميسر عن رجل اعتمر في شهر رمضان ثم حضر له الموسم ايحج مفردا للحج او يتمتع ايهما افضل فكتب اليه التمتع افضل ورواية عبد الملك عن التمتع
فقال تمتع قال فقضي انه افرد الحج ذلك العام او بعده فقلت اصلحك الله سالتك فامرتني بالتمتع واراك قد افردت الحج العام فقال اما والله الفضل
لفي الذي امرتك به ولكني ضعيف فشق علي طوافان بين الصفا والمروة فلذلك افردت الحج العام وصحيحة ابن سنان الى قرنت العام وسقت الهدي قال و
لم فعلت ذلك التمتع والله افضل لا يعودن وصحيحة ابن عمار اني اعتمرت في رجب وانا اريد الحج اسوق الهدي او افرد الحج او اتمتع فقال في كل فضل وكل حسن
فقلت اي ذلك افضل فقال تمتع هو والله افضل الى غير ذلك من الاخبار التي لا تحصى كثرة **الثامنة** يجب في التمتع من حيث هو تمتع زايدا على
ما يشترط في غيره امور الاول النية انه ليس مرادهم منها الخلوص والقربة او نية كل من الحج والعمرة او كل من افعالهما المتفرقة او نية الاحرام خاصة او
نية المجموع جملة كما فسره بكل طائفة لعدم ظهور خصوصية ذكر شيء منها في هذا المقام مع ان بعضها مما ذكر مفصلا في مواضعها وبعضها مما
لا دليل له على الوجوب والشرطية بل المراد منه خصوص التمتع ليتميز عن القسمين الاخرين وعن العمرة المفردة كما وجهها في لف وغيره ويدل عليها
الاخبار المستفيضة كصحيحة احمد كيف اصنع اذا اردت ان اتمتع فقال لب بالحج وانو المتعة فاذا دخلت مكة طفت بالبيت الحديث وصحيحة ابان باي شيء
اهل فقال لا تسم حجا ولا عمرة واضمر في نفسك المتعة فان ادركت متمتعا والا كنت حاجا وصحيحة البزنطي عن رجل متمتع كيف يصنع قال ينوي المتعة
ويحرم بالحج وموثقة اسحق بن عمار ان اصحابنا يختلفون في وجهين من الحج يقول بعضهم احرم بالحج مفردا وبعضهم يقول احرم وانو المتعة بالعمرة الى الحج
او الاكتفاء باضمار ذلك ولا ينافي ذلك جواز تجديد النية الى وقت التحلل ان فات اولا كما لا ينافي اشتراط الصوم بالنية جواز تجديدها الى الزوال
ان فات اول الوقت وكذا لا ينافيه قضية اهلال علي ع بما اهل به النبي ص لانها قضية في واقعة لا عموم لها فيمكن ان يكون عالما بكيفية اهلاله
او لم يكن عالما بحكم الواقعة حيث انه كان نزل في غيبته **الثاني** ان يكون مجموع عمرته وحجه في اشهر الحج بخلاف القسمين الاخرين فان عمرتهما
لا يشترط ان يكون فيها وان اشترط كون اصل الحج فيهما فيهما ايض ثم ما ذكرنا من اشتراط كون المجموع في اشهر الحج مما وقع عليه الاجماع ونقله عليه في كلماتهم متكرر قال
في السر الاجماع حاصل منعقد على انه لا ينعقد احرام حج ولا عمرة متمتع بها الى الحج الا في اشهر الحج وهو الدليل عليه مضافا الى صحيحة زرارة الثانية المتقدمة
في بيان كيفية اقسام الحج ولا يضر وقوعه بالجملة الخبرية لانها جواب عن سؤال الماهية وموثقة سماعة من حج معتمرا في شوال ومن نيته ان يعتمر ويرجع الى بلاده
فلا باس بذلك وان اقام هو الى الحج فهو متمتع لان اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة فمن اعتمر فيهن واقام الى الحج فهي متعة ومن رجع الى بلاده و
لم يقم الى الحج فهي عمرة وان اعتمر في شهر رمضان او قبله فاقام الى الحج فليس بمتمتع وانما هو مجاور افرد العمرة فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج
منها حتى يجاوز ذات عرق او يجاوز عسفان فيدخل متمتعا بعمرة الى الحديث وصحيحة عمر بن يزيد لا يكون متعة الا في اشهر الحج وعلى هذا فلو احرم بالعمرة
المتمتع بها في غير اشهر الحج لم يجز له التمتع بها ثم اشهر الحج هي شوال وذو القعدة وذو الحجة كما عليه الاسكافي والصدوق والشيخ في يه بل الاكثر كما
قيل وعليه كافة المتاخرين وبه استفاضت الروايات وقال السيد والعماني والديلمي هي الاولان مع عشرة من ذي الحجة وقال الشيخ في الجمل والاقتصاد
والقاضي في التهذيب مع تسعة منه وعن الحلبي مع ثمان منها وعن ف وط مع تسعة منه وليلة يوم النحر الى طلوع فجره وعن الحلي الى طلوع شمسه ولا فايدة
في هذا النزاع بل في الحقيقة هو لفظي للاتفاق على خروج وقت بعض الافعال بمضي العشرة وبقاء وقت البعض الى ما بعدها ايض وكذا لا تنافي الاخبار
المستفيضة المصرحة بانها الثلثة كملا والنادر المتضمن للاولين والعشر اذ ليس المراد في الاولى انه يصح وقوع جميع الافعال في كل وقت من الثلثة ولا
انه يجب ايقاعها في المجموع من حيث المجموع ولا المراد في الثاني ان الاولين مع العشر هي الاشهر بل معنى الاولى ان افعالها يجب ان يكون في تلك الثلثة
ويصح اطلاق شهر عمل على ما يكون العمل في جزء منه كما يقال يوم صلوة الجمعة يوم الجمعة ومعنى الثاني انه بانقضاء العشر وعدم التلبس ينقضي الوقت
الثالث ان ياتي بالحج وعمرته في سنة واحدة بلا خلاف يعلم كما في ذخيره ومطلقا كما في ك وتيح وشرحه بل بالاتفاق كما عن كره واحتجوا له بالاخبار الدالة
على دخول العمرة في الحج الى يوم القيمة الناصة على ارتباط عمرة التمتع بحجه والمصرحة بانه لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يقضي تمتعه وبان المتبادر من اخبار

التمتع

التمتع ايقاع نسكيه في عام واحد سيما اخبار عدم جواز خروجه من مكة حتى يقضي حجه سيما مع ملاحظة ندرة بقاء احرام العمرة الى السنة المستقبلة و
العبادات توقيفية يتوقف صحتها على دلالة وهي في المقام مفقودة ولا يخفى ما في جميع تلك الادلة من قصور الدلالة وعدم التمامية لعدم دلالة غير
الاخيرين منها على اعتبار كونهما في سنة اصلا ولذا جعلها بعض مشايخنا معاضدة لا حجة مستقلة وعدم نهوض الاخيرتين اما الثاني فلمنعه واما
التوقيفية فلحصول التوقف باطلاق الادلة ولذا احتمل الشهيد الاجزاء لو بقي على احرامه بالعمرة من غير اتمام الافعال الى القابل وتبعه بعض مشايخنا
فقال بعد ما قال لما ذكره الشهيد من الاجزاء محتمل الحاق قال وكيف كان فلا ريب في ان الاتيان بهما في سنة واحدة احوط **اقول** الادلة المذكورة
وان كانت قاصرة عن اثبات المط الا انه يدل عليه الاخبار المتكثرة المصرحة بانتفاء المتعة او ذهابها بزوال الشمس يوم التروية او عرفة او غروبها او ليلة
عرفة والامرة بجعلها حجة مفردة المتقدمة اكثرها في المسئلة الثانية ولو لم يعتبر في المتعة اتحاد سنة النسكين لم يصح ذلك النفي والحكم بالذهاب والامر
بالعدول على الاطلاق بل مط والتقييد بمن اراد الحج في سنة العمرة او من لم يتمكن من البقاء الى عام اخر تقييد بلا دليل مع ان في جواز التقييد بالارادة من
اصله نظرا ويظهر من ذلك صحة القول المش وتماميته وعدم تاتي الاحتمال المذكور ووجوب كون الحج مع عمرته في عام واحد **الرابع** ان يحرم بحجه من بطن
مكة فهو الميقات له بلا خلاف كما قيل بل بالاجماع العلماء كما في ك وتج وشرحه وغيرها للاخبار المستفيضة منها رواية ابرهيم بن ميمون وفيها فانك متمتع
في اشهر الحج واحرم يوم التروية من المسجد الحرام وصحيحة ابن عمار اذا كان يوم التروية فاغتسل والبس ثوبك وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار
ثم صل ركعتين عند مقام ابرهيم او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج ثم
امض وعليك السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الروحاء دون الردم فلب فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية حتى تأتي
منى وموثقة ابي بصير اذا اردت ان تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين تحرم خذ من شاربك ومن اظفارك واطل عانتك ان كان لك شعر وانتف
ابطيك واغتسل والبس ثوبيك ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات قبل ان تحرم الى ان قال ثم تلبي من المسجد الحرام كما لبيت حين احرمت تقول
لبيك بحجة تمامها وبلاغها عليك فان قدرت ان يكون رواحك الى منى زوال الشمس والا فمتى تيسر لك من يوم التروية ورواية عمر بن يزيد اذا كان يوم
التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة ثم صل ركعتين خلف المقام ثم اهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك وصل
الظهر ان قدرت بمنى واعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار وصحيحة الحلبي عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف
قال يهل بالحج من مكة وما احب له ان يخرج منها الا محرما ولا يجاوز الطائف انها قريبة من مكة والاخرى وفيها فاذا اقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا قلت
من اين قال يخرجون من الحرم قلت من اين يهلون بالحج فقال من مكة نحوا مما يقول الناس وصحيحة حماد وفيها فان مكث شهرا قال يتمتع قلت من اين قال
يخرج من الحرم قلت اين يهل بالحج قال من مكة نحوا مما يقول الناس وهذه الاخبار وان كانت قاصرة عن افادة الوجوب والتعيين الذي هو المط اما لكونها
بالجملة الخبرية او لما لا يجب قطعا من الاحرام من المسجد او في يوم التروية وايض كانت غير الاخيرة منها مخصوصة بالمسجد الحرام او موضع خاص منه والمط اعم منه
الا ان الاول يتم بضميمة اصل الاشتغال حيث انه لا اطلاق يدل على جواز الاحرام من اي موضع كان فيجب الاقتصار فيه على المتيقن مع ان الاجماع قرينة
على ارادة الوجوب من الجملة الخبرية ايض والثاني باطلاق الاخيرة الخالي عن المعارض لان المقيد غير دال على الوجوب لما عرفت وبصحيحة عمرو بن حريث
الصيرفي من اين اهل بالحج فقال ان شئت من رحلك وان شئت من الكعبة وان شئت من الطريق وفي بعض الطرق من المسجد بدل قوله من الكعبة و
موثقة يونس من اي المسجد احرم يوم التروية فقال من اي المسجد شئت اي اي موضع من المسجد شئت ثم المراد ببطن مكة ما دخل على شيء من بنائها لصدق
الاسم الذي اطلقه صحيحة الحلبي فيجوز الاحرام من كل ما كان داخلا عليه ولكن الافضل ان يحرم من المسجد اتفاقا كما في ك وتق وغيرهما وهو الحجة فيه لكونه مقام
التسامح مضافا الى كونه اشرف الاماكن واستحباب الاحرام عقيب الصلوة وهي في المسجد افضل والامر به في الاخبار المتقدمة الذي ليس باقل من الاستحباب
وافضله مقام ابرهيم او الحجر مخيرا بينهما وفاقا للهداية والمقنع والفقيه وك لصحيحة ابن عمار المتقدمة ولا ينافيها الامر بالمقام في رواية عمر بن يزيد لانه
يفيد هنا ازيد من الرجحان الاضافي او احد فردي المستحب لانها ايض من المجاز والمحتملة بعد عدم ارادة الحقيقة بالاجماع وفي فع وعن الكافي وعن الغنية والجامع
ويه والمن وكره وس وموضع من عد التخيير بين المقام وتحت الميزاب وفي يع وعن يه وط والمصباح ومختصره والمهذب والسرائر ولف الاقتصار على المقام
وفي شا على تحت الميزاب **فرع** لو احرم بحج التمتع من غير مكة عمدا اختيارا لم يجزه وليس له نفعه منها التوقف الواجب عليه ولا يكفي دخولها محرما او
لا بد من الاستيناف منها على المعروف من مذهب الاصحاب كما مر ولو نسي الاحرام منها يعيد اليها وجوبا للاحرام مع المكنة ولو تعذر العود اليها لخوف او
ضيق وقت او غيرهما احرم من موضعه ولو كان بعرفات لصحيحة علي عن رجل نسي الاحرام بالحج فذكره وهو بعرفات ما حاله قال يقول اللهم على كتابك وسنة
نبيك فقد تم احرامه فان جهل ان يحرم يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده ان كان قضى مناسكه كلها فقد تم حجه وكذا لو تركه جهلا لكونه عذرا او لفحوى
ما دل على الاحرام من موضعه لو جهل الاحرام من المواقيت الاخر كما في موثقة زرارة وفيها بعد السؤال عن امرأة تركت الاحرام جهلا حتى قدمت مكة
انها تحرم من مكانها قد علم الله نيتها بل ثبت المط بالعلة المذكورة في هذه الموثقة ايض ويستفاد من صحيحة علي انه لو نسي الاحرام بالحج حتى يرجع الى بلده
صح حجه وهو المحكي عن الشيخ في طائفة من كتبه وعن ابن حمزة وهو الاقوى لما ذكر خلافا للحلي لانه ترك نية الاحرام ورد الصحيحة بانه اخبار احاد وهو يتم
على اصله من عدم حجية الاحاد مع ان ترك الاحرام لا يستلزم ترك النية مع انه يمكن ان يكون نية العمرة المتمتع بها الى الحج في قوة نية احرام الحج **التاسعة**

مرجوحية خروج المتمتع بعد قضاء مناسك العمرة وقبل الحج عن مكة في الجملة اجماعي فتوى ونصا وفي المستفيضة تصريح بها وانما الخلاف في انها هل
هي على التحريم كما عن المش او الكراهة كما عن الحلي والفاضلين في بعض كتبهما وعلى التقديرين فمنتهى المرجوحية هل هو اتمام الحج او الاحرام به مطلقا او
الاول بدون الحاجة والضرورة والثاني معها الظاهر من الجمع بين اخبار المسألة هو التحريم واختصاصه بالاحرام بالحج مطلقا وان كان الاحوط عدم
الخروج بالاحرام الا مع الحاجة والضرورة ثم لو خرج بدون الاحرام فان رجع في الشهر الذي خرج فيه لا يحتاج الى احرام اخر ورجع بغير احرام وان رجع بعده
احرم بالعمرة ثانيا ودخل مكة محرما واتى بمناسك العمرة ثم يحرم بالحج ويكون عمرته المتمتع بها الاخيرة ويقع الاولى مبتولة وهل يحتاج الى طواف النساء
ح للاولى ام لا الارجح هو الثاني **العاشرة** يجزي العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة بمعنى انه لا يجب على المكلف الجمع بينهما باجماع العلماء كافة كما
في المنتهى للاجماع والمتكثرة من الروايات كصحيحة يعقوب وحسنة الحلبي وغيرهما **الحادية عشر** يخرج حج التمتع بوجوب تقديم طوافه وسعيه
على الوقوفين كما ياتي بيانه في بحث افعال الحج وبيان مناسك مكة بعد الرجوع من منى **البحث الثاني** في افعال حج التمتع وقد عرفت انه تتقدم
العمرة عليه ويقال للعمرة العمرة المتمتع بها فافعاله متضمنة لجميع افعال عمرته وحجه ومجموع افعاله الواجبة ثمانية عشر فعلا خمسة للعمرة الاحرام و
الطواف وركعتاه والسعي والتقصير وثلثة عشر للحج الاحرام والوقوف بعرفات والوقوف بالمشعر وثلثة افعال بمنى رمي جمرة العقبة والهدي و
الحلق او التقصير وخمسة افعال بمكة بعدها طواف الزيارة وركعتاه والسعي وطواف النساء وركعتاه وفعلان بعد العود الى منى المبيتوتة
ورمي الجمار الثلث واما المستحبات فتذكر في مطاوي ذكر الافعال الواجبة ففي هذا المقصد مطلبان **المطلب الاول** في بيان الافعال الخمسة
لعمرة حج التمتع وفيه خمسة فصول **الفصل الاول** في الفعل الاول وهو الاحرام والكلام فيه اما في مقدماته او افعاله او احكامه او تروكه فهنا
اربعة ابحاث نذكر بعد مقدمة لا بد من تقديمها نبين فيها معنى الاحرام وحقيقته وما به يتحقق فان كلام القوم في هذا المراد غير منقح جدا و
لنذكر اولا معنى الاحرام في الصلوة وما يتحقق به ليسهل المقصود بالقياس عليه ولذا قيل الاحرام في هذا المقام كالاحرام في الصلوة فنقول معنى الاحرام
في الصلوة الدخول في حالة يحرم معها ما يحرم على المصلي من التكلم والانحراف عن القبلة وغير ذلك او هو الدخول في الصلوة وصيرورته مصليا
ويلزمه الاول ايض كما ان الاول ايض يستلزم الثاني ويتحقق هذا الدخول بالتكبيرة نسب الاحرام اليها وسميت تكبيرة الاحرام ولكن ليست هي فقط
للاحرام بل التكبيرة المقارنة لنية الصلوة ولو حكمية فالتكبيرة جزء اخير العلة ولذا نسب اليها السببية اذا عرفت ذلك فنقول معنى الاحرام بالعمرة او
الحج على قياس ما ذكر هو الدخول في العمرة او الحج وصيرورة الشخص معتمرا او حاجا او دخوله في حال يحرم عليه معها ما يحرم على احدهما ما لم يتحلل وذلك
اما هو بفعل التلبية المقارنة لنية العمرة او الحج ولو حكمية او غيره من النية الفعلية لاحدهما الواقعة في الموضع المعين او هي مع لبس الثوبين اي مع
المقارن لها واما بمجموع التلبية والنية واللبس فهو راجع الى الاول لان المعنى ينسب الى جزء اخير العلة والاول هو الذي صرح به الشيخ في يب وصا
قال ان من اغتسل للاحرام وصلى وقال ما اراد من القول بعد الصلوة لم يكن في الحقيقة محرما وانما يكون عاقدا للحج والعمرة فانما يدخل في ان يكون
محرما اذا لبى ثم استدل له بالاخبار المستفيضة المجوزة لكل فعل يشاء قبل التلبي وهو الذي يطابق كلام الاكثر المصرحين بعدم انعقاد الاحرام الا
بالتلبية بل عليه الاجماع عن الانتصار والخلاف والجواهر والغنية وكره والمنتهى وغيرها وهو الذي تثبته الصحاح المستفيضة الاتية المجوزة لكل فعل يحرم على
المحرم قبل التلبي الموافقة لعمل الاصحاب وهو الذي يستفاد من اخبار مستفيضة كصحيحة ابن وهب عن التهيؤ للاحرام فقال في مسجد الشجرة فقد صلى
فيه رسول الله ص وقد ترى اناسا يحرمون فلا تفعل حتى تنتهي الى البيداء حيث الميل فتحرمون كما انتم في محاملكم تقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك
ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك بمتعة بعمرة الى الحج وعبيد الله بن علي الحلبي وفيها وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلي
فيه ويفرض الحج فاذا خرج من المسجد وسار واستوت به البيداء حين يحاذي الميل الاول احرم حيث صرح بان ما يعمل في المسجد هو عزم الحج وان الاحرام
هو ما يعمل في البيداء وهو التلبية والبزنطي عن رجل متمتع كيف يصنع قال ينوي المتعة ويحرم بالحج فان المراد بالاحرام هنا التلبية كما يصرح به صحيحة
احمد كيف اصنع اذا اردت ان اتمتع فقال لب بالحج وانو المتعة ولكن لا يلائم ذلك اخبار مستفيضة اخرى مصرحة بمغايرة الاحرام والتلبي وانه قبله
كصحيحة ابن عمار صل المكتوبة ثم احرم بالحج او بالمتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد الى اول البيداء الى اول ميل عن يسارك فاذا استوت بك الارض
راكبا كنت ام ماشيا فلب وفي اخرى وفيها صليت ركعتين واحرمت في دبرها فاذا انفتلت من صلوتك فاحمد الله الى ان قال ويجزيك ان تقول
هذا مرة واحدة حين تحرم ثم قم فامش هنيئة فاذا استوت بك الارض ماشيا او راكبا فلب وفي ثالثة اذا كان يوم التروية فاغتسل والبس ثوبيك
وادخل المسجد حافيا وعليك السكينة والوقار ثم صل ركعتين الى ان قال ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج ثم امض وعليك
السكينة والوقار فاذا انتهيت الى الروحاء دون الردم فاذا انتهيت الى الردم واشرفت على الابطح فارفع صوتك بالتلبية الحديث وفي صحيحة هشام
ان احرمت من عمرة او تريد البعث صليت وقلت ما يقول المحرم في دبر صلوتك وان شئت لبيت من موضعك والفضل ان تمشي قليلا ثم تلبي الى غير
ذلك من الاخبار وكذا لا يلائمه ما صرحوا به جميعا طباقا للاخبار من وجوب الاحرام عن الميقات وعدم جواز تاخير الاحرام عنه مع تصريح الاخبار
المستفيضة بجواز تاخير التلبية عنه واختلاف الاصحاب فيه كما ياتي وكذا لا يلائمه قول كثير منهم لو عقد الاحرام ولم يلب لم يلزم كفارة بما فعله وكذا عدهم
التلبية احد واجبات الاحرام وقولهم انها يجب فيه وكذا حكمهم بوجوب النية للاحرام اذ لا نية عليحدة للتلبية ولذا لا يذكرون لتكبيرة الاحرام نية سوى

كتاب الحج

نية الصلوة وكذا جعلهم الاحرام وفاقا للاخبار فعلا عليحدة من افعال الحج والتلبية فعلا اخر عليحدة او من اجزاء الاحرام كما لا يجعلون احرام الصلوة
فعلا والتكبيرة فعلا اخر والثانى هو ظاهر الاكثر المستفاد من جميع ما مر من منافيات كون التلبية وحدها هو الاحرام ولكن كلا يلايمه شئ مما
ذكرنا من ملايمات كونه هو التلبية وقد يرجح الاول ويجمع بينه وبين منافياته بان ما يجوز تاخيره من التلبية هو الاجهار بها ورفع الصوت بها وقد يرجح
الثانى ويجمع بينه وبين منافياته بحمل عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية فى الفتاوى واطلاق الاحرام عليها فى الاخبار انه ما لم يلب له ارتكاب المحرمات
على المحرم ولا كفارة عليه وان لم يجز له فسخ النية **اقول** اما الجمع الاول فهو مما لا يقبله اخبار جواز تاخير التلبية الا بتكلف بعيد كما ياتى واما
الثانى فلا مانع عنه بل هو الصحيح ولكن بان يقال انه قد عرفت ان الاحرام بالصلوة هو الدخول فى اول جزء منه او الدخول فى حالة يحرم معها ما يحرم
على المصلى وان المعنيين فيها يتحققان بالتكبيرة وليس لها جزء مقدم على التكبيرة لا يجوز معه ارتكاب المحرمات ولكن العمرة والحج يفترقان عن الصلوة
فى ذلك وفى امر اخر هو ان الواجب فى نية الصلوة على التحقيق نية فعلية واحدة متحققة لمن يريد الصلوة قطعا ووقتها موسع من بدو الشروع
فى مقدماتها الى الشروع فى التكبيرة وليس لها وقت معين اخر فى ذلك الاثناء يجب الاتيان بها على التحقيق وبعد تحققها الابتدائى يكفى الحكمية
الى اخر الصلوة بخلاف العمرة والحج فانهما وان يستلزمان عقلا نية فعلية فى بدو الشروع الى مقدماتهما من غسل الاحرام وصلوته بل من
الخروج من البيت والمسافرة ولكن يجب نية فعلية اخرى عند الميقات وهى المامور بها بقوله فى الاخبار وانو المتعة ويفرض الحج ونحو ذلك فيمتازان
عن الصلوة ونحوها بلزوم هذه النية الفعلية فى ذلك الموضع كما يمتازان عنها وعن ساير الواجبات باستحباب التلفظ بالمنوى فيهما كما ياتى وهذه
النية اول الافعال الواجبة للحج والعمرة وثانيها لبس الثوبين وثالثها التلبية ولكن الفعلين الاولين لا يحرمان شيئا من المحظورات على المحرم وانما هى يحرم بالثالث
فيتحقق الاحرام باحد المعنيين بالنية ولبس الثوبين وهذا الذى يجب الاتيان به فى الميقات ولا يجوز التجاوز عنه بدونه والاخر بالتلبية وفيها لا يحرم المحرمات
فهذا هو التحقيق التام فى المقام ولكن لا يترتب عليه كثير فايدة فى العمل اذ الكل قايلون بوجوب النية واللبس فى الميقات وعدم جواز التجاوز عنه بدونهما
وانه لا يحرم المحرمات الا بالتلبية وانه لا يضر جواز تاخيرها عن الميقات على القول به فى ذلك لانه يكون المراد بالاحرام الذى لا يجوز تاخيره على ذلك القول
هو الاول وانما فايدته تشريح المقام وفهم الاخبار والجمع بين كلمات العلماء والاخبار اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم انهم ذكروا ان للاحرام افعالا واجبة و
مستحبة وتروكا وظهر لك من التحقيق الذى ذكرناه انه ليس المراد ان الاحرام بنفسه من حيث هو هو فعل اخر من افعال الحج والعمرة وهذه الافعال اجزاء من
افعالهما مما تحقق به الاحرام وسبب لتحقق الاحرام بالمعنيين كالتكبيرة التى هى فعل من الصلوة يتحقق بها الاحرام ومعنى مستحبات الاحرام انها افعال
مستحبة للدخول فى الحج او العمرة والشروع فى احدهما او مستحب لكل فعل من افعاله بخصوصه والاول هو مقدمات الاحرام التى تذكر قبل ذكر افعاله والثانى
تذكر فى ذيل كل فعل ومعنى واجباته انها مما لا بد منها فى الدخول فيهما ومعنى تعدد الافعال انه بالمجموع يتحقق الاحرام بالمعنيين فبالاول يتحقق الاحرام بالمعنى
الاول ثم يجب الثانى وبالثالث المسبوق بالاولين بل المقارن لهما لو كانت النية حكمية يتحقق المعنى الثانى فبالثلثة يتحقق معنيا الاحرام **البحث**
الاول فى مقدماته والمتعلقة بها وهى كلها مستحبة وهى المراد بمستحبات الاحرام فى الاكثر وهى امور منها توفير شعر الراس للحج مطلقا فى اول ذى القعدة
وللعمرة فى شهر لصحيحة ابن عمار فمن اراد الحج وفر شعره اذا نظر الى هلال ذى القعدة ومن اراد العمرة وفر شعره شهرا وابن سنان لا تاخذ من شعرك وانت
تريد الحج فى ذى القعدة ولا فى الشهر الذى تريد الخروج الى العمرة ونحوها ورواية ابى حمزة ورواية الاعرج لا ياخذ الرجل اذا راى هلال ذى القعدة
واراد الخروج من راسه ولا لحيته وصحيحة ابن ابى العلاء عن الرجل يريد الحج اياخذ من راسه فى شوال كله ما لم ير الهلال قال لا باس به ما لم ير الهلال
وابن سنان اعف شعرك للحج اذا رايت هلال ذى القعدة وللعمرة شهرا وموثقة محمد خذ من شعرك اذا ازمعت على الحج شوال كله الى غرة ذى القعدة ثم
دلت بالمفهوم على عدم جواز الاخذ الذى هو المراد من الامر قطعا بعد غرة ذى القعدة وهذه الروايات كما ترى شاملة لمطلق الحج كما صرح به جماعة
من محققى المتاخرين فالتخصيص بالمتمتع كما فى عبارات جماعة لا وجه له والاستناد فى التخصيص الى بعض الروايات الاتية المثبتة للدم على المتمتع الحالق اولا
ضعيف جدا لظهوره فى حال الاحرام ولا لوقوع التمتع الذى هو احد افراد المسئلة فى السؤال ثانيا وكذا اكثرها عامة لشعر الراس واللحية بل بعضها مصرح
بالامرين فالتخصيص بالراس كما فى كلام جمع منهم لا وجه له وكانه للروايات المشار اليها المثبتة للدم على الحالق المذكور وضعيف دلالتها او لصحيحة الكنانى
عن الرجل يريد الحج اياخذ شعره فى اشهر الحج فقال لا ولا من لحيته ولكن ياخذ من شاربه ومن اظفاره وليطل ان شاء وفيها مع اخصيتها عن المدعى وعدم
صراحتها فيما بعد دخول ذى القعدة عدم منافاتها للكراهة واستحباب الترك ثم مقتضى الثلثة الاخيرة من الروايات المتقدمة وان كان وجوب التوفير
كما حكى عن عه وصاويه استنادا اليها والى صحيحة جميل عن متمتع حلق راسه بمكة الى ان قال وان تعمد بعد الثلثين التى توفر فيها الشعر للحج فان عليه دما
يهريقه ويجاب عن الاول مضافا الى المخالفة لشهرة القدماء بالمعارضة بما يدل على خلافه كصحيحة الكنانى المتقدمة وموثقة سماعة عن الحجامة وحلق القفا
فى اشهر الحج فقال لا باس به والسواك والنورة ورواية محمد بن خالد الخراز اما انا فاخذ من شعرى حين اريد الخروج الى مكة للاحرام ورواية اسمعيل بن
جابر او فر شعرى اذا وردت هذا السفر قال اعفه شهرا والمروى صحيحا عن كتاب على الرجل اذا هم بالحج ياخذ من شعر راسه ولحيته وشاربه ما لم يحرم قال لا
باس وضعفه ان كان بالعمل منجبر وامكان الجمع بين هذه وبين الاولى بتخصيص هذه بغير ذى القعدة معارض بامكان تخصيص الاولى بالمحرم فيرجع الى
الاصل وقيل بتاكد الاستحباب اذا اهل ذو الحجة ولا باس به لفتوى الفقيه وفى الصحيحة جميل السابقة ولا دلالة لها ومنها قص الاظفار واخذ الشارب و

اكثرهم

ازالة شعر الابط والعانة خصوصاً بالاطلاء بالنورة لفتوى الطايفة والنصوص المستفيضة كالصحاح الاربع لابن عمار وحريز واستحباب الاطلاء ان
يختص بما اذا مضى خمسة عشر يوماً من الطلية الاولى بل يستحب مطلقاً عند جماعة من المتاخرين تبعاً للمحكي عن ير وكر وللخبر ابن ابي يعفور اطلنا فقلنا
منذ ثلثة ايام فقال اعيدا فان الاطلاء طهور وظاهر بعضهم اختصاص الاستحباب للاحرام بما اذا لم يمض المدة المذكورة لرواية ابي بصير اذا اطلت للاحرام
الاول كيف يصنع في الطلية الاخيرة وكم بينهما قال اذا كان بينهما جمعتان خمسة عشر يوماً فاطل ولا يخفى ان الخبر الاول لا يختص بكون الثاني ولا الاول
الطلي للاحرام والثاني مخصوص بكون الاول للاحرام ومقتضى العمل بالاخبار ان يقال باستحباب الطلي للاحرام مطلقاً سواء مضى خمسة عشر يوماً او لم يمض
لعمومه الا ان يطلي للاحرام قبله ولم يمض المدة المذكورة للخبر الاخير فلم يثبت له بعد شعر لموثقة ابي بصير في احرام الحج وفيها واطل عانتك ان كان شعر
فعليه الفتوى ومنهم من زاد في المستحبات تنظيف الجسد من الاوساخ وازالة الشعر منه مطلقاً ولا باس به بعد فتوى الفقيه واشعار تعليل
الاطلاء في بعض الاخبار بانه طهور ومنها الغسل للاحرام اجماعاً والمتواترة من النصوص كالصحاح الثلث لابن عمار وصحيحتي ابن وهب وهشام
المتضمنة جميعاً للفظ اغتسل او لتغتسلوا وموثقة سماعة غسل المحرم واجب وفي مرسلة يونس الغسل في سبعة عشر موطناً منها الفرض ثلثة وعد من
الثلثة غسل الاحرام وصحيحتي ابن عمار والنضر وروايتي محمد وعلي بن ابي حمزة الامرة باعادة الغسل لمن لبس قميصاً بعده وغير ذلك من الاخبار و
مقتضى تلك الاخبار جميعاً وجوبه كما عن العماني وظاهر الاسكافي الا ان شذوذ قولهما بل مخالفتهما لظاهر الاجماع المحكوم به بالحدس مضافاً الى عده
في بعض الاخبار في عداد الاغسال المسنونة والى جواز الاحرام للحايض والنفساء مع كون غسلهما للغسل لا حقيقياً اوجب صرف تلك الاخبار عن ظواهرها او
حملها على الاستحباب **فروع** أ لو اكل او لبس بعد الغسل ما لا يجوز للمحرم اكله او لبسه اعاد الغسل لصحيحتي عمر بن يزيد وابن عمار وروايات علي بن ابي حمزة
ومحمد بل مقتضى الاولى الاعادة مع التطيب ايضاً كما عن يس وغيرهما وهو كذلك لذلك وفي صحيحة النضر عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم
قال عليه اعادة الغسل ونحوها رواية علي بن ابي حمزة **ب** مقتضى الاخيرتين استحباب الاعادة مع النوم ايضاً كما هو المحكي عن الاكثر والمؤيد بما دل عليه
لمن اغتسل لدخول مكة او الطواف ولا ينافيه نفي لزوم الغسل عنه في صحيحة العيص لانه لا ينافي الاستحباب فيحمل على نفي الوجوب كما فعله الشيخ او على نفي تاكد
الاستحباب كما ذكره جماعة وهل يشارك النوم باقي الاحداث ايضاً كما اختاره في س ولك المحكي عن مالي او لا كما عليه بعض من عنهما تاخر كما في لك وخيرة الاقرب هو
الثاني للاصل ومنع الفحوى بل لو قلنا بكون الاحداث نواقض لهذا الغسل ايضاً لم يفد الاعادة لان الثابت من النصوص هو الغسل للاحرام لا الاحرام مع
الغسل **ج** مقتضى صحيحة ابن عمار المتضمنة لقوله اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى الوقت من هذه المواقيت وانت تريد الاحرام الحديث
ان مكان الغسل هو الميقات كما صرح به جمع من الاصحاب ايضاً بل قد يقال انه المتبادر من النص والفتوى مط ولكن يجوز تقديمه عليه مع خوف عوز الماء
في الميقات وفاقاً للشيخ واتباعه كما عن التنقيح بل العامة المتاخرين ايضاً كما قيل بل بلا خلاف يعلم كما في خيرة بل بالاجماع كما في ك لصحيحة ابن وهب اطل
بالمدينة وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي مسجد الشجرة والحلبي عن الرجل يغتسل بالمدينة لاحرامه ايجزيه ذلك
من غسل ذي الحليفة قال نعم وهشام اغتسلوا بالمدينة فاني اخاف ان يعز عليكم الماء بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون
فيها الحديث ومقتضى الاولين جواز التقديم مط وان لم يخف عوز الماء كما قواه جماعة من متاخري اصحابنا وهو الاقرب وظهور عدم قايل به من التنقيح
لا يضر لعدم حجية الاجماع بمجرده وهل يستحب الاعادة لو وجد الماء في الميقات ام لا فيه قولان الاقرب هو الثاني للاصل واستدل للاول بذيل صحيحة
هشام لا عليكم ان تغتسلوا ان وجدتم ماء اذا بلغتم ذا الحليفة ورد بان نفي الباس غير الاستحباب الا ان يتم بانه اذا لم يكن به باس كان راجحاً لكونه
راجحاً **قول** لا يتعين تقدير الباس بل الظ نفي اصل الغسل فهو لدليل الثاني اقرب **د** يجزي غسل النهار ليومه وللليلة ما لم ينم بلا خلاف
للمستفيضة من النصوص بل المستفاد من بعضها كفاية غسل الليل لليوم واليوم لليل وافتى به جماعة ايضاً ولا باس به وان كان الافضل في الاخيرة
للاعادة لبعض الاخبار **هـ** لو احرم بغير غسل او صلوة اعاد الاحرام بعد تداركهما استحباباً على الاظهر الاشهر لصحيحة الحسين بن سعيد رجل احرم بغير صلوة
او بغير غسل جاهلاً او عامداً ما عليه في ذلك وكيف ينبغي ان يصنع فكتب يعيده خلافاً لمن حكى عنه الوجوب لما مر وفيه انه غير ناص لاشتماله الجملة الخبرية
ويؤيده ظهور السؤال في الاستحباب فكذا الجواب ليتم المطابقة وللحلي فانكر الاستحباب ايضاً ولعله للاصل بناء على اصله في الاحاد وهل يبطل الاحرام
الاول فيكون المعتبر منهما هو الثاني ام لا فيكون المعتبر هو الاول الظاهر هو الثاني لعدم دليل على بطلان الاول او ابطاله وللاستصحاب ولما يأتي من وجوب
الكفارة لمن ارتكب ما فيه الكفارة بعد الاحرام وقيل بالاول للمتبادر من الاعادة عرفاً او تصريح الاصوليين بانها عبارة عن الاتيان بالشيء ثانياً
بعد الاتيان به اولاً لوقوعه على نوع خلل وفيه منع انفهام ذلك عرفاً والخلل الواقع في تصريح الاصوليين اعم من المبطل ولو سلم فلا نم كونه كذلك
في عرف الشارع واللغة بل صرحت الاعادة في كثير من المواقع التي لم يبطل فيها الاصل ثم انه يظهر ثمرة الخلاف في وجوب الكفارة للمتخلل بين الاحرامين
واحتساب الشهر بين العمرتين والعدول الى عمرة التمتع لو وقع الثاني في اشهر الحج **و** منها ان يكون احرامه عقيب الصلوة ولا خلاف في رجحانه بل هو اجماعي
مقطوع به بل يدل عليه معه المستفيضة من الصحاح وغيرهما والمشابه على الاستحباب والاصل معهم وعن الاسكافي الوجوب وهو ظاهر اكثر الاخبار
معه الا ان شذوذه بل مخالفته للاجماع المحقق بالحدس لعدم قدح مخالفة النادر فيه اوجب صرفه عن ظاهره بل هنا امر اخر وهو ان جميع الاخبار
المتضمنة لما ظاهره الوجوب وارد على امر لا يقول احد بوجوبه بخصوصه من فريضة مخصوصة او نافلة كذلك بل لا يخفى من الخصوصيات من بعض

من النصوص

في بيان انه يستحب ان يكون الاحرام عقيب الصلوة

من النصوص فبعضها امر بها بعد المكتوبة واخرى بها بعد ست ركعات وثالث بالاربع ورابع باثنتين مع انه صرح في اخرى رواية عمر بن يزيد بانه واسع ان تحرم في دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار فلا يمكن اثبات وجوب شيء بل يرجع فيه الى الاصل قالوا والافضل ان يكون بعد الصلوة المكتوبة اى الخمس اليومية ومنها صلوة الظهر والحج للاول بصحيحة ابن عمار لا يكون احرام الا في دبر صلوة مكتوبة احرمت في دبرها بعد التسليم وان كانت نافلة صليت ركعتين واحرمت في دبرهما الحديث والاخرى صل المكتوبة ثم احرم بالحج او المتعة واخرج بغير تلبية حتى تصعد الى اول البيداء وثالثة اذا اردت الاحرام في غير وقت صلوة الفريضة فصل ركعتين ثم احرم في دبرها ورواية الكناني لو ان رجلا احرم في دبر صلوة غير مكتوبة اكان يجزيه ذلك قال نعم وموثقة ابن فضال في الرجل ياتي ذا الحليفة او بعض الاوقات بعد صلوة العصر او في غير وقت صلوة قال لا ينتظر حتى يكون الساعة التي تصلي فيها ورواية ادريس عن الرجل ياتي بعض المواقيت بعد العصر كيف يصنع قال يقيم الى المغرب قلت فان ابى جماله ان يقيم عليه قال ليس له ان يخالف السنة قلت له ان يتطوع بعد العصر قال لا باس به ولكن اكرهه للشهرة وتاخير ذلك احب الي قلت كم اصلي اذا تطوعت قال اربع ركعات والثاني بالتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله حيث انه احرم بعد صلوة الظهر كما في صحيحة الحلبي وغيرها وبصحيحة اخرى للحلبي لا يضرك بليل احرمت او نهار الا ان افضل ذلك عند زوال الشمس وصحيحة ابن عمار اذا كان يوم التروية انشاء الله فاغتسل الى ان قال ثم صل ركعتين في مقام ابرهيم او في الحجر ثم اقعد حتى تزول الشمس فصل المكتوبة ثم قل في دبر صلوتك كما قلت حين احرمت من الشجرة واحرم بالحج الحديث **اقول** يرد على ادلة الاول بعدم دلالة الاخيرة لجواز ان يكون اولوية التاخير الى وقت الفريضة لما ذكره فيها من كون التطوع موجبا للشهرة ومحلا للتقية ومنه يظهر عدم دلالة ما قبلها ايضا مضافا الى احتمال ان يكون المراد بوقت الصلوة فيها اعم من وقت الفريضة والتطوع اى الوقت الذي لا يكره فيه التطوع عند الناس وكذا اللتين ما قبلهما فانه لا دلالة لهما على افضلية وقت الفريضة وما بعدها وان كان سؤال السائل في اوليهما يشعر بذلك ولكنه ليس بحجة فلم يبق الا الاوليين وثانيتهما لا يفيد العموم لانها مخصوصة باحرام غير المتمتع للحج من مكة لقوله حتى يصعد البيداء بل وكذا اوليهما كما يظهر من ذيلها بل انهما معارضان بما ياتي من الاخبار الدالة على افضلية احرام المتمتع للحج يوم التروية وعلى افضلية ايقاع صلوة الظهر مطلقا او للامام في منى فالتعميم ليس بجيد ومنه يظهر ما في ادلة الثاني من التعميم مع كون احرام الرسول بعد صلوة الظهر في غير مكة كما يظهر من الصحيحة مضافا الى ما في التمسك بالتاسي من المعارضة بصحيحة الحلبي المتضمنة لاحرام رسول الله صلى الله عليه وآله وفيها فسالته متى ترى ان نحرم فقال سواء عليكم انما احرم رسول الله صلى الله عليه وآله في صلوة الظهر لان الماء كان قليلا كان يكون في رؤس الجبال فيهجر الرجل الى مثل ذلك في الغد ولا يكاد يقدرون على الماء وانما احدثت هذه المياه حديثا فانها تدل على التسوية بالنسبة الينا والحمل على التسوية في الاجزاء دون الفضيلة خلاف الظاهر مع انه كان لرسول الله صلى الله عليه وآله ايضا مساويا في الاجزاء والى ما في التمسك بالصحيحة الاخرى من انها انما تدل على الافضلية عند الزوال لا بعد صلوة الظهر الا ان ينضم معه ما م من الافضلية بعد الفريضة ايضا وان ثبت الافضلية بعد صلوة الظهر منها واوجب ذلك حمل التسوية في الاولى على ما قيل من الاجزاء او على محامل اخر ولكن يعارض عمومها ما اشير اليه من اخبار افضلية صلوة الظهر بمنى للمتمتع وعلى هذا فالظاهر ما ذكروه ولكن في غير احرام الحج للمتمتع ثم لو لم يكن وقت فريضة واراد الاحرام يستحب ان يصلي صلوة الاحرام لرواية ابي بصير تصلي للاحرام ست ركعات يحرم في دبرها وموثقته وفيها ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات قبل ان يحرم الحديث والاقل منها اربع لرواية ادريس المتقدمة والاقل منها ركعتان للصحيح الثلث المتقدمة لابن عمار بل وظاهر الاخبار استحباب صلوة الاحرام مط سواء كانت الست او الاقل ولو احرم بعد الفريضة ايض كما نسب الى ظاهر اكثر الاصحاب وهل يقدم صلوة الاحرام مع عدم ضيق وقت الفريضة او بعكس المش كما قيل الاول وهو الاظهر لصحيحة ابن عمار الاخيرة المصرحة بتقديم الركعتين في المقام او الحجر والرضوي المنجبر بالشهرة المحكية بل المحققة فان كان وقت فريضة فصل هذه الركعات قبل الفريضة ثم صل الفريضة وعن الجمل والعقود والمهذب والاشارة والوسيلة والغنية العكس لعموم لا نافلة في وقت فريضة ولان يقع الاحرام دبر صلوته فان المتبادر منه التعقيب بلا فاصلة ويضعف الاول بما مر في موضعه من جواز النافلة في وقت الفريضة خصوصا مع خصوصية دليل تقديم صلوة الاحرام وتصريح بعض الاخبار من انها من الصلوة التي يصلي في كل وقت والثاني بالمعارضة بما دل على افضلية ايقاعه دبر الفريضة مع اصحية واكثريته فيحمل الدبر في القسمين على المعنى الاعم ويستحب ان يقرء في اولى ركعات الاحرام بالحمد والتوحيد في الثانية بالحمد والجحد للتصريح به في بعض الصحاح وهو وان لم يفد ذلك الترتيب الا بحسب الترتيب الذكري الذي هو في الافادة قاصر الا انه يستفاد الترتيب من المرسلة المروية في وبالمذكور بعد الصحيح المذكور بقوله وفي رواية اخرى لا تدع في هذا كله بقل هو الله احد وفي الركعة الثانية بقل يا ايها الكافرون الا في الركعتين قبل الفجر الحديث

في بيان انه هل يقدم صلوة الاحرام على الفريضة

البحث الثاني في واجباته وهي امور ايضا **الاول** النية قالوا ويجب فيها قصد الفعل والقربة بلا خلاف ولا اشكال وظهر وجهه في كتاب الطهارة والصلوة وكذا قصد المميز ان امكن وقوع الفعل على وجوه كالاصالة والنيابة والندب والوجوب اذا لم يكن مميز خارجي كما اذا كان نيابة موسعة او واجب موسع اذ مع الضيق لا يمكن وقوع الفعل الا على تلك الجهة فيكون هو المميز ومنه يظهر عدم لزوم قصد حجة الاسلام اذ مع وجوبها لا يمكن وقوع غيرها وكذا يجب قصد الجنس من الحج والعمرة والنوع من التمتع او القران او الافراد لتوقف التميز عليه لحصول بما ينضم اليه من باقي النسك وعدم وجوب التميز الابتدائي كما مر في موضعه بل قد يقال بعدم اعتبار التميز هنا ايض لان النسك في الحقيقة عبارة عن الاحرام غير داخلين في حقيقته ولا يشترط تعيين الغاية لعدم اختلاف حقيقة الفعل ولا اثاره ولا لوازمه باختلاف الغايات ولكنه غير جيد لمنع كون الاحرام خارجا عن النسكين مامورا به بامر اصلي على حدة فيكونا غايتين له بل هو جزء من كل منهما مامورا به بتبعية الامر بهما مضافا الى منع

في بيان واجبات الاحرام وهي امور الاول النية

عدم اختلاف الاثار واللوازم باختلاف الغايات فيمكن ان يكون لاحرام الحج اجزاء ولاحرام العمرة اجزاء بل الصحاح وغيرها من المستفيضة المتقدمة

فى بيان خصايص التمتع المصرحة بوجوب قصد المتعة المسرية الى ساير الانواع بعدم القول بالفصل المعتضدة باخبار دعائم حال الاحرام المتضمنة

لتعيينه ولو نوى نوعا ونطق بغيره عمدا او سهوا فالمعتبر للمنوى لان النية امر قلبى ولا اعتبار بالنطق وصرح به فى بعض الصحاح ولو اخل بالنية عمدا او

سهوا لم يصح احرامه بلا خلاف فيه بين علمائنا كما فى ك لفوات الكل او المشروط بفوات الجزء او الشرط هذا بيان المقام على ما هو الموافق لكلام القوم

واقول ان مرادهم بالنية المذكورة فى هذا المقام ان كان نية نفس الاحرام فانا نريهم يقولون ان الاحرام هنا بمنزلة الاحرام فى الصلوة وان التلبية

هنا قائمة مقام التكبيرة ونريهم لا يوجبون نية احرام للصلوة زايدة على نية الصلوة مع انه ورد فى الاخبار الاحرام بالصلوة متكررا كوروده فى

العمرة والحج فما وجه الفرق بينهما وان كان نية احد النسكين فهو لا يلايم ما ذكروه من نية الاحرام زايدة على نية التمتع ولا قولهم ان النسكين غايتان

للاحرام ولا يشترط تعيين الغاية فى نية الفعل ثم **اقول** ان كان مرادهم هو الاول فلا دليل على وجوبه واشتراطه اصلا والاخبار كلها واردة فى

نية العمرة او الحج او المتعة والاصل ينفيه فان قيل الاحرام فعل من افعال احد النسكين مامور به فيكون عبادة محتاجة الى النية قلنا لا نم ان الاحرام

فعل غير التلبس باحد النسكين والشروع فيه مطلقا او بما يحرم معه محظورات الحج والعمرة من اجزائهما فهو لفظ معناه احد الامرين لا انه امر اخر وجزء

مامور به بنفسه من حيث هو ولذا يكفى نية الصلوة عن نية احرامها وتكبيرتها مع انه ايضا مما ورد به الامر فى الاخبار فمعنى الاحرام الشروع او

الدخول فى احد النسكين اما مطلقا او مقيدا بما ذكر فنيته يكفى عن نيته ومعنى غسل الاحرام وثوب الاحرام ونحو ذلك غسل الدخول فى الحج و

مثلا الثوب الذى يجب لبسه فى التلبس بالحج ومعنى عدم جواز تجاوز الميقات الا محرما اى الا متلبسا بالحج مثلا وان كان مرادهم هو الثانى فهو كذلك

وهو الذى يدل عليه الاخبار كقوله يهل بالحج او يفرض الحج او ينوى المتعة وغير ذلك واصرح من الجميع صحيحة ابن عمار الواردة فى حج النبى صلى الله عليه وآله وفيها فلما

انتهى الى ذى الحليفة فزالت الشمس اغتسل ثم خرج حتى اتى المسجد الذى هو عند الشجرة فصلى فيه الظهر ثم عزم على الحج مفردا وخرج حتى انتهى الى البيداء

عند الميل الاول فصف له سماطان فلبى بالحج الحديث وفى صحيحة الحلبى الواردة فيه واحرم الناس كلهم بالحج لا ينوون عمرة الحديث ولكن لا يحسن

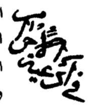
جعل احد النسكين غاية الاحرام الا ان ذلك شىء قاله بعض متاخرى المتاخرين ويمكن ان يكون مراد الباقين ايضا من نية الاحرام هو النية

الحاصلة بها الاحرام والدخول فى النسك ثم انه على ان لا يكون المراد منه غير نية الحج او العمرة لا يشترط فى تلك النية غير تصور افعال احدهما

المراد

مجملا او مفصلا ولو اعتبر نية الاحرام يعتبر تصور معناه وافعاله بل تصور محظوراته ولو بالاجمال على ان يكون بالاحرام تحريم هذه الاشياء او فعل يحرم معه هذه

الاشياء واما لو كان المراد نية الحج او العمرة فلا يشترط ذلك وان لزم تحريم هذه الامور بالدخول فى احدهما كما لا يشترط تصور منافيات الصلوة حال نيتها و



ان حرمت بالدخول فى الصلوة وقد ظهر مما ذكرنا ان جعلنا الاحرام فعلا ثم النية واللبس والتلبية من افعاله والمحظورات من تروكه انما هو جرى على الظاهر

المحرم عليه والا كان المناسب ان يجعل النية من افعال العمرة مثلا واللبس واحدا والتلبية واحدا والطواف واحدا الى اخر الافعال ويجعل المحظورات محظورات

المعتمر وهكذا فى الحج ويستحب فى النية امران الاول ان يتلفظ بما يعزم عليه وينوى به للاخبار المستفيضة كصحيحة ابن عمار وفيها واذا انفتلت من صلوتك فاحمد الله

واثن عليه وصل على النبى صلى الله عليه وآله وقل اللهم انى اسئلك الى ان قال اللهم انى اريد التمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك فان عرض لى شىء يحبسنى فحلنى

حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على اللهم ان لم يكن حجة فعمرة احرم لك شعرى وبشرى ولحمى ودمى وعظامى ومخى وعصبى من النساء والثياب والطيب

ابتغى بذلك وجهك والدار الاخرة قال ويجزيك ان يقول هذا مرة واحدة حتى تحرم ثم قم فامش هنيهة فاذا استوت بك الارض ماشيا كنت او راكبا

فلب وصحيحة حماد قلت له انى اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج كيف اقول قال تقول اللهم انى اريد ان اتمتع بالعمرة الى الحج على كتابك وسنة نبيك صلى الله عليه وآله وان شئت اضمرت

التى تريد ونحوها رواية ابى الصباح وصحيحة ابن سنان اذا اردت الاحرام والتمتع فقل اللهم انى اريد ما امرت به من التمتع بالعمرة الى الحج فيسر ذلك لى و

تقبله منى واعنى عليه وحلنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت على احرم لك شعرى وبشرى من النساء والطيب والثياب فان شئت فقل حين تنهض وان شئت

فاخره حتى تركب الحديث ولا يخفى ان استحباب ذلك مخصوص بالحج والعمرة بل ان غيرهما من العبادات لا يستحب التلفظ بالمنوى فيه قال بعض شراح الشرايع تمتاز

الحج من ساير العبادات باستحباب التلفظ بما ينوى ويعزم عليه ثم ان ذلك غير ما يستحب زيادته فى التلبية من قولك لبيك بحجة وعمرة ونحو مما ليس هو

التلفظ بما يحرم به وهو دعاء مستحب وقد فسر بعض شراح فع قول المص والتلفظ بما يعزم عليه بما يذكر فى التلبية واستدل به بروايات وليس بجيد

لذا عدهما فى ك وشيح امرين وذكر الاول فى الاخبار المذكورة قبل التلبية **الثانى** ان يشترط عند احرامه ان يحله من احرامه حيث منعه مانع من

الاتمام وان تمم عمرة لم يتيسر له حجة ولا خلاف فى استحبابه كما صرح به غير واحد بل صرح جماعة بالاجماع ايضا ويدل عليه الصحاح المستفيضة كما مر

طائفة منها ولو بلا لفظ اتحاد المراد عملا بالاطلاق كما صرح به فى المن وغيره وان كان باللفظ المنقول فى احدى الصحاح المتقدمة اولى ولا يتادى

بنية الاشتراط من دون التلفظ به بلا اعتداد بها للاصل وقد وقع الخلاف فى فائدة هذا الاشتراط بعد الاتفاق على انه لو لم يشترط او لم يشترط

كما لو لم يتحلل عند الحبس بعض النصوص التحلل عند الحبس من دون هدى وتعجيل التحليل قبل بلوغ الهدى محله وبانها سقوط الحج من قابل وبانها استحباب الثواب



والتعبد الله سبحانه اعلم **الثانى** لبس الثوبين وهما واجبان بلا خلاف يعلم كما فى المن وغيره وكفى بل هو مقطوع به فى كلام الاصحاب كما فى ل بل اجماعى كما عن

وفى شيح وشرحه بل اجماع محقق ويدل عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة عمار اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى الوقت من هذه المواقيت و

لبس ثوبين

كتاب الحج

ان تريد الاحرام ان شاء الله فانتف ابطيك وقلم اظفارك واطل عانتك وليكن فراغك من ذلك ان شاء الله عند زوال الشمس وان لم يكن عند زوال
الشمس فلا يضرك غير اني احب ان يكون عند زوال الشمس والاخرى الواردة في احرام الحج اذا كان يوم التروية فاغتسل والبس ثوبيك وقد مرت بتمامها في مقدمة
الاحرام والثالثة الواردة فيه ايض وفيها اذا اردت ان تحرم يوم التروية الى ان قال واغتسل والبس ثوبيك ثم ائت المسجد الحرام فصل فيه ست ركعات
قبل ان تحرم الحديث وصحيحة هشام وفيها فاغتسلوا بالمدينة والبسوا ثيابكم التي تحرمون فيها الخبر وصحيحة ابن وهب وان شئت استمتعت بقميصك حتى
تأتي الشجرة فتفيض عليك من الماء وتلبس ثوبيك ان شاء الله الى غير ذلك ولا يضر ورود بعض الاوامر في تلو الاوامر المستحبة ولا وقوع بعض اخر بالجملة الخبرية
لان خروج جزء من الخبر عن حجية حقيقة بدلالة خارجية لا يوجب خروج الاخر ولان الاجماع وساير الاوامر قرائن على ارادة الوجوب من الخبرية والظ كما ذكره في
خيره ان محل لبسهما قبل عقد الاحرام اي نية الحج او العمرة لئلا يكون بعده لابسا للمخيط ولعدم التلازم بينهما بل الصحيحين ابن عمار الاخيرتين المؤيدتين
بالاولى منها ايض وبغيرهما من الاخبار ايض وهل لبسهما من صحة الاحرام بمعنى انه ما لم يلبسهما لم يكن داخلا في الحج او العمرة وان نوى احدهما كما ان من نوى
الصلوة ليس داخلا فيها ما لم يشرع في فعل اخر او لم يكن التلبية الغير المسبوق به من محرمية ما يحرم بالاحرام ام لا بل يدخل في النسك بمجرد النية ويحرم عليه
بالتلبية ما يحرم وان لم يسبق به الا انه يكون واجبا ماثوما تاركه حكي الاول عن ظاهر الاسكافي وليس كذلك فان كلامه لا يفيد سوى اشتراط التجرد
وهو اعم من اشتراط اللبس والثاني مصرح به في كلام جماعة كالمقدس الاردبيلي والشهيد الثاني وسبطه وغيرهم وجماعة ممن تأخر عنهم بل نسب الى ظاهر الاصحاب
وهو الاقوى لان المراد بالاحرام انما هو الشروع في الحج او العمرة والدخول فيه فقد يتحقق بعزمه ونيته او صيرورته بحيث يحرم عليه المحظورات المعهودة فلا
يتحقق الا بالتلبية والاصل الموافق لاطلاقات التحريم بالتلبية عدم اشتراطها بمسبوقية اللبس وان كان الاحرام بنفسه ايض فعلا مامورا به من حيث هو كما هو
ظاهر كلماتهم فالاصل عدم كون اللبس جزءا منه حتى ينتفي صحته بانتفائه وقد يستدل له ايض بمثل صحيحة ابن عمار في رجل احرم وعليه قميصه فقال ينزعه ولا
يشقه وان كان لبسه بعد ما احرم شقه واخرجه مما يلي رجليه حيث ان الاخراج من قبل الرجل للتحرز عن ستر الراس فاذا لم يجب لو احرم مع القميص يعلم انه لم
ينعقد احرامه المحرم لستر الراس وفيه نظر لجواز ان لا يكون الحكم لما ذكر بل كان تعبدا **فروع أ** المراد بالثوبين الرداء والازار بلا اشكال كما قيل ويدل
عليه صحيحة ابن سنان وهي طويلة وفيها فلما انزل الشجرة امر الناس بنتف الابط وحلق العانة والغسل والتجرد في ازار ورداء او ازار وعمامة يضعها على عاتقه لمن
لم يكن له رداء وفي صحيحة محمد وغيرها يلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء وفي صحيحة ابن عمار ولا سراويل الا ان لا يكون له ازار وفي بعض الروايات العامية عن
النبي ص وليحرم في ازار ورداء ونعلين **ب** قالوا المعتبر من الرداء ما يوضع على المنكبين ومن الازار ما يستر العورة وما بين السرة الى الركبتين ولعل الوجه
اعتبار صدق الاسم عرفا المتوقف على ذلك بل الظ في الاول ستر شيء مما بين الكتفين ايض وفي التوقيع الرفيع المروي في الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان
عج ان جاز ان يتزر الانسان كيف شاء اذا لم يحدث في المئزر حدثا بمقراض ولا ابرة يخرجه عن حد المئزر وغرزه غرزا ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض واذا
غطى السرة والركبتين كليهما فان السنة المجمع عليها بغير خلاف تغطية السرة والركبتين والاحب الينا والاكمل لكل احد شده على سبيل المألوف والمعروف
جميعا ان شاء الله **ج** كيفية لبسها هي الكيفية المعروفة فيغطي بالرداء المنكبين وما يحويه مما بينهما وهو المراد بالارتداء الوارد في كلام جماعة وبالازار
ما بين السرة والركبتين وعن الشيخ والحلي وعن ولك وبعض اخر التخيير في الرداء بين الارتداء والتوشيح وهو تغطية احد المنكبين وعن بعض اهل اللغة
التوشح بالثوب هو ادخاله تحت اليد اليمنى والقائه على المنكب الايسر كما يفعل المحرم ونحوه في المغرب وعن الوسيلة التوشح من غير ذكر للارتداء ولا
في ضعف ذلك لعدم دليل على تعيينه واما الجواز فاستدل له بالاطلاق وفي دلالته عليه نظر لانه ليس هناك اطلاق يشمله والمتبادر من لبس
الرداء الارتداء به كما ان المتبادر من لبس العمامة والمنطقة التعمم والتمنطق وهل يجوز عقد الرداء ام لا ظ الفاضل وس وغيرهما عدم الجواز واستدل له
بموثقة الاعرج عن المحرم يعقد ازاره في عنقه قال لا وفي دلالتها على التحريم نظر ثم في الرد انظر لجواز ان يكون السؤال عن الاباحة دون الجواز بالمعنى الاعم
ويمكن الاستدلال له بان الظ من الامر بالارتداء المستفاد من لبس الرداء هو الالقاء دون العقد والشد فانه غير الارتداء فتامل واما الازار فصرح جماعة
بجواز عقده هنا فالمنع يجوز للمحرم ان يعقد ازاره عليه لانه يحتاج اليه لستر العورة **اقول** ويدل عليه ايض الاصل وكونه طريق لبس الازار ورواية
القداح ان عليا كان لا يرى بأسا بعقد الثوب اذا قصر ثم يصلي وان كان محرما الا ان في موثقة الاعرج المتقدمة النهي عن
عقده في عنقه وكذا في المروي في قرب الاسناد المحرم لا يصلح له ان يعقد ازاره على رقبته ولكن يثنيه على عنقه ولا يعقده ولكن المنهي فيهما العقد على العنق
ولا بأس به لكونه غير الطريق المألوف في الاتزار نعم في التوقيع المتقدم النهي عن عقده مطلقا فالاحوط بل الاظهر تركه **د** الظ كما صرح به جماعة منهم ك و
غيره وغيرهما عدم وجوب استدامة اللبس لصدق الامتثال وعدم دليل على وجوب الاستمرار ويدل عليه ايض مثل رواية الشحام عن امرأة حاضت وهي تريد
الاحرام فطمثت فقال تغتسل وتحتشي بكرسف وتلبس ثياب الاحرام وتحرم فاذا كان الليل خلعتها ولبست ثيابها الاخر حتى تطهر **هـ** صرح جماعة منهم ط
وبه والمصباح ومختصره والاقتصاد والكافي والغنية والمراسم وفي يع وعد والمنتهى وشاويه واللمعة وضه ولك وغيرها بانه يشترط في ثوبي الاحرام كونهما مما
يصح الصلوة فيه وفي الكفاية انه المعروف من مذهب الاصحاب وفي المنتهى انه لا خلاف فيه وفي شرحه انه اتفقت عليه كلمة الاصحاب واستدل له بمفهوم صحيحة حريز
كل ثوب يصلى فيه فلا بأس بان يحرم فيه واعترض عليها في جانب الاثبات بالجلود التي يصح الصلوة فيها اذ لا يصدق عليها الثوب وفي جانب النفي بعدم
في الحرمة لاعمية البأس منها ومن الكراهة ويرد على الاول منع عدم صدق الثوب على مطلق الجلود حتى مثل الفرو وعلى الثاني اعمية البأس كما حققناه

ومعنى شاربك ولا يضرك بأي ذلك بدأت ثم استك واغتسل والبس ثوبيك

شرايطه

في موضعه نعم يرد عليها ان دلالتها انما هي بمفهوم الوصف وهو غير حجة على التحقيق فلا دليل يوجب الخروج عن الاصل الا ان يثبت الاجماع وهو ايضا
مشكل اذ المحكي عن كثير من الاصحاب عدم التعرض لذلك اما بالكلية كالشيخ في الجمل والحلي ويحيى بن سعيد او لجميع الافراد كالسيد في الجمل وابن حمزة والمفيد
نعم لا شك في حرمة لبس المغصوب والميتة مطلقا والحرير للرجل لو قلنا بحرمة لبسه ذلك ايضا ويمكن القول بحرمة النجس ايضا لمفهوم الشرط في صحيحة ابن عمار عن
المحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي احرم فيها قال لا باس بذلك اذا كانت طاهرة ولرواية الحلبي الواردة في ثوبي الاحرام وسألته يغسلها ان اصابها
شيء قال نعم فاذا احتلم فيها فليغسلها المؤيدتين بالصحيحة الاخرى عن المحرم لابن عمار يصيب ثوبه جنابة قال لا يلبسه حتى يغسله واحرامه تام واما سائر
ما يشترط في ثوب الصلوة من عدم كونه مما لا يؤكل لحمه فلا يعرف له مستند ظاهر او الاصل تجويزه والاحوط تركه ومنهم من منع عن كل
جلد حتى الماكول لقوله في صحيحة حريز كل ثوب الثوب لا يصدق على الجلد وفيه ما ظ اذ دلالتها ليست الا بمفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم ولو
سلم عدم صدق الثوب على الجلد فالاولى الاستناد فيه الى قوله في الاخبار المتقدمة والبس ثوبيك وفي جواز لبس الحرير المحض للمرأة قولان الاول المنع
وهو للصدوق والشيخ في عه وجمل السيد وس ونسبه في ضع الى اشهر الروايتين للمستفيضة كصحيحة العيص المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب
غير الحرير والقفازين ورواية ابي عيينة ما يحل للمرأة ان تلبس وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير قلت تلبس الخز قال نعم
قلت فان سداه ابريسم وهو حرير قال ما لم يكن حريرا خالصا فلا باس ومرسلة ابن بكير النساء يلبسن الحرير والديباج الا في الاحرام ومعنى يلبسن انه يجوز لهن لبسه فالمنفي في المستثنى هو
الجواز وموثقة سماعة عن المحرمة تلبس الحرير قال لا يصلح لها ان تلبس حريرا محضا لا خيط فيه والصحيح المروي عن جامع البزنطي عن المتمتع كم يجزيه قال شاة
وعن المرأة تلبس الحرير قال لا والثاني الجواز وهو للمفيد في كتاب احكام النساء والحلي واكثر المتاخرين للاصل والاخبار كصحيحة حريز المتقدمة ويعقوب المرأة
تلبس القميص تزره عليها وتلبس الحرير والخز والديباج قال نعم لا باس به ورواية النضر عن المرأة المحرمة اي شيء تلبس من الثياب قال تلبس الثياب كلها
الا المصبوغة بالزعفران والورس الحديث ويجيبون هؤلاء عن اخبار الاولى بالحمل على الكراهة جمعا بشهادة صحيحة عبيد الله الحلبي لا باس ان تحرم المرأة
في الذهب والخز وليس يكره الا الحرير المحض وفي اخرى موثقة سماعة المتقدمة انما يكره الحرير المبهم ورواية الاحمسي عن العامة السابري فيها علم حرير تحرم
فيها المرأة قال نعم انما كره ذلك اذا كان سداه ولحمته جميعا حريرا وفي موثقة اخرى لسماعة لا ينبغي للمرأة ان تلبس الحرير المحض وهي محرمة **اقول** ويرد
على الاستشهاد بها اعمية الكراهة في العرف القديم عن الحرمة ايضا بل اكثر استعمالها فيها وكذا لفظ لا ينبغي ولعل الحمل لاجل الجمع فيتوقف على تمامية
دلالة ادلة الجواز وهي ممنوعة لان الاصل لا اثر له في مقابل ما مر والخطاب في الصحيحة الاولى الى الرجل حتما او احتمالا او هو غير ما نحن فيه مع انه على
فرض الاطلاق يكون عامة بالنسبة الى ما تقدم مطلقة فيجب تخصيصها به وهو الجواب عن الثانية ايضا فانها مطلقة بالنسبة الى حال الاحرام وغيره
وجعلها ظاهرة الورود في حال الاحرام لا وجه له اذ لا سبيل الى ذلك الظهور اصلا وكذا الجواب عن الثالثة لعمومها بالنسبة الى الثياب فظهر ان
الاقوى هو القول الاول وبه المعمول ز يجوز للمحرم اكثر من ثوبين بلا خلاف فيه كما في تيح وشرحه للاصل الخالي عن المعارض ولصحيحة ابن عمار الاولى
المتقدمة في الفرع الخامس وصحيحة الحلبي عن المحرم يتردى بالثوبين قال نعم والثلثة ان شاء يتقي بها الحر والبرد وقريبة منها روايته ح يجوز له ابدال
الثوبين للاصل وصحيحة ابن عمار لا باس بان يغير المحرم ثيابه ولكن اذا دخل مكة لبس ثوبي احرامه اللذين احرم فيهما وكره ان يبيعهما وصحيحة الحلبي ولا باس
بان يحول المحرم ثيابه وفي روايته عن المحرم يحول ثيابه قال نعم ومقتضى الصحيحة الاولى استحباب الطواف فيهما كما هو ظاهر الاصحاب ايضا ط اذا لم يكن معه ثوبا
الاحرام وكان معه قباء جاز له لبسه بلا خلاف فيه كما في كلام جماعة وفي لسان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب وعن المن وكره انه موضع وفاق
وفي تيح وشرحه انه اجماعي ويدل عليه المعتبرة المستفيضة كصحيحة الحلبي اذا اضطر المحرم الى القباء ولم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في
يدي القباء وعمر بن يزيد يلبس المحرم الخفين اذا لم يجد نعلين وان لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه او قباءه بعد ان ينكسه وابن عمار لا تلبس ثوبا
له ازرار وانت محرم الا ان تنكسه ومحمد في المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل قال نعم ولكن يشق ظهر القدم ويلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء ويقلب
ظهره لبطنه ورواية الخياط من اضطر الى ثوب وهو محرم وليس معه الا قباء فلينكسه فليجعل اعلاه اسفله وليلبسه ونحوها صحيحة البزنطي المروية
في مستطرفات السرائر وعلي بن ابي حمزة اذا اضطر المحرم الى ان يلبس قباء من برد ولا يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا ولا يدخل يديه في يدي القباء وقريبة منها
رواية ابي بصير والمستفاد من هذه الروايات ان الواجب في لبس القباء ان يكون مقلوبا كما في الاولى والاخيرتين ومنكوسا كما في البواقي غير صحيحة
محمد وظاهر الاول جعل ظاهره باطنه كما صرح به في صحيحة محمد ويستأنس له النهي عن ادخال اليد في القباء اذ لو كان المراد به النكس لم يحتج الى ذلك
لعدم امكانه وان جوز المحقق الثاني في شرح يع ارادة جعل الاعلى منه اسفل بل فسره به في السرائر بالغا فيه وتبعه جمع اخر وظاهر الثاني جعل الاعلى
اسفل وان جوز في الوافي ارادة جعل الظاهر منه الباطن وموافق قاعدة الاستدلال الجمع بين الامرين كما صرح به جماعة وان جعلوه احوط او اكمل
ويحتمل كلام يع ارادة وجوبهما لا للاطلاق اخبار كل منهما بالاخر فيجب التقييد بهما لا الاكتفاء بالاول كبعضهم او الثاني كالاخر او التخيير بينهما كما في الثالث ليس بجيد
ثم انه لا شك في جواز لبسه اذا افقد ثوبي الاحرام واضطر الى اللبس لبرد ونحوه وهل يجوز اللبس مع تحقق احد الشرطين دون الاخر لا
الظ نعم لتجويز اللبس مع واحد من الشرطين في بعض الروايات الموجب لتخصيص ما يمنعه به وهل الشرط الاول فقد الثوبين معا كما هو ظ كثير بل

في جواز لبس حرير المحض للمرأة وعدمه في الاحرام

في انه اذا افقد ثوبي الاحرام يجوز لبس القباء مقلوبا

كتاب الحج

نسب الى مشهور القدماء او احدهما كما عن الشهيد الثاني او الرداء خاصة كما عن الشهيدين وفي ذلك الظاهر الاخير لصحيحة عمر بن يزيد ومحمد وبهما يخصص ما ظاهره الاطلاق او عموم وغير ذلك وهل لبس القباء على الرخصة او الوجوب ظاهر الامر في بعض الاخبار المتقدمة الثاني وليعلم انه ليس للبس حرج فلا كما صرح به جماعة للاصل الا اذا ادخل اليدين في الكمين فهو كما اذا لبس مخيطا ويستفاد من صحيحة عمر بن يزيد جواز طرح القميص ايضا ولا باس به بل كل ثوب اخر اذا كان اليه مضطرا ولو للاحرام اذا كان مما يجوز لبسه **فائدة** يكره الاحرام في الثوب الوسخ لصحيحة محمد الرجل يحرم في الثوب الوسخ فقال لا ولا اقول انه حرام ولكن احب ان يطهره وطهوره غسله ولا يغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل وان توسخ الا ان يصيبه جنابة او شيء ويثبت منها كراهة غسله قبل الاحلال ايضا وان توسخ في اثناء الاحرام الا ان يكون ذلك بشيء نجس فيطهره وفي الثياب السود لرواية الحسين بن المختار القاصرة عن افادة الحرمة للجملة الخبرية فالقول بها كما عن بعض ضعيف وفي المعصفر وشبهه ولا يكره المصبوغ للاصل ولرواية ابي بصير يستحب ان يكون قطنا بلا خلاف ظاهر له وللتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله فانه احرم به وان يكون ابيض لفتوى الاصحاب وظاهر الاخبار بلبس الابيض وكونه خير الثياب واحسنها واطهرها واطيبها **الثالث** التلبيات الاربع ووجوبها بعد نية الاحرام للمعتمر والحاج اجماعي محققا ومحكيا مستفيضا مدلول عليه بالمستفيضة بل المتواترة من الاخبار المتقدمة كثير منها في المقدمة التي ذكرناها في اول البحث والاتية طائفة اخرى منها فيما يلي وكذا عدم انعقاد الاحرام الا بها بالمعنى الثاني بمعنى عدم حرمة المحظورات قبلها فلو نوى ولبس الثوبين ولم يلب وفعل شيئا منها لم يرتكب محرما ولم يلزم كفارة بما اصله اجماعا ونقل الاجماع عليه ايضا مستفيض والاخبار المستفيضة به ناطقة كصحيحة حريز في الرجل اذا تهيأ للاحرام فله ان ياتي النساء ما لم يعقد التلبية او يلب والحلبي في الرجل يقع على اهله بعد ما يعقد الاحرام ولم يلب قال ليس عليه شيء والاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام انه صلى ركعتين في مسجد الشجرة ويقول الذي يريد ان يقوله ولا يلبي ثم يخرج ويصيب من الصيد وغيره فليس عليه شيء والبختري فيمن عقد الاحرام في مسجد الشجرة ثم وقع على اهله قبل ان يلبي قال ليس عليه شيء ومرسلة جميل في رجل صلى الظهر في مسجد الشجرة ثم وقع على اهله قبل ان يلبي قال ليس عليه شيء ومرسلة جميل في رجل صلى الظهر في مسجد الشجرة وعقد الاحرام واهل بالحج ثم مس طيبا او صاد صيدا او واقع اهله قال ليس عليه شيء ما لم يلب والنضر رجل دخل مسجد الشجرة فصلى واحرم ثم خرج من المسجد فبدا له قبل ان يلبي ان ينقض ذلك بمواقعة النساء اله ذلك فكتب نعم ولا باس به الى غير ذلك كروايات زياد بن مروان وعلي بن عبد العزيز واما صحيحة احمد بن محمد في رجل يلبس ثيابه ويتهيأ للاحرام ثم يواقع اهله قبل ان يهل بالاحرام قال عليه دم فمع كونها مقطوعة بالشذوذ محمولة او على الاستحباب او ارادة الجهر بالتلبية من الاهلال محمولة وهل يلزم تجديد النية بعد ذلك مقتضى الاصل وظاهر اكثر الروايات المتقدمة العدم كما هو ظاهر الاكثر ايضا وصرح في الانتصار باستينافها واستدل له بمرسلة النضر ورواية زياد المتقدمتين المشتملة على لفظ البعض وفيه انه في كلام الراوي ومثل ذلك التقرير من الامام لا يثبت حجيته مع ان البعض ليس صريحا في وجوب استيناف النية وبطلانها وههنا مسائل **المسألة الاولى** ما ذكرنا من وجوب التلبيات معينة عدم حصول الاحرام بالمعنى الثاني الا بها انما هو لمن لم يسق الهدي اي المفرد والمتمتع واما القارن فهو مخير بينها وبين الاشعار او التقليد فان شاء لبى وعقد احرامه بها وان شاء اشعر او قلد وعقد به على الاقوى الاشهر بل عن ظاهر الغنية والمنتهى ولف الاجماع عليه للمستفيضة من الروايات منها صحيحة ابن عمار يوجب الاحرام ثلثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلثة فقد احرم والاخرى يقلدها نعلا خلقا قد صليت فيها والاشعار والتقليد بمنزلة التلبية وثالثة في قول الله سبحانه فمن فرض فيهن الحج والفرض التلبية والاشعار والتقليد فاي ذلك فعل فقد فرض الحج وعمر بن يزيد من اشعر بدنته فقد احرم وان لم يتكلم بقليل ولا كثير وحريز وفيها ولا يشعرها ابدا حتى يتهيأ للاحرام فانه اذا اشعرها وقلدها وجب عليه الاحرام وهو بمنزلة التلبية ونحوها رواية جميل الى غير ذلك خلافا للمحكي عن السيد والحلي فاقتصرا على التلبية للانتصار فيما يخالف الاصل على المتيقن المجمع عليه وهو صحيح على القول بعدم حجية الاحاد كما هو اصلهما مع انها في المقام محفوفة بعمل الاصحاب بل قيل مخالفة السيد ايضا غير معلومة كما اشار اليه في لف وعن الشيخ في الجمل وطاو القاضي وابن حمزة اشتراط الانعقاد بهما بالعجز عن التلبية وكانهم جمعوا بين هذه الاخبار وعموم التلبية وفيه انه ليس باولى من تخصيص الاخيرة بمن عدا القارن بل هو اولى سيما مع ندرة العاجز عنها سيما في الاعراب جدا مع عدم شاهد لذلك الجمع اصلا ووجود ملاولوهو اختصاص السوق بالقارن ثم المشهور ان القارن لو عقد احرامه باحد هذه الثلثة كان الاتيان بالاخر مستحبا له وفسره الشهيد الثاني بانه ان بدء بالتلبية كان الاشعار او التقليد مستحبا وان بدء باحدهما كانت التلبية مستحبة وقال في س انه لو جمع بين التلبية واحدهما كان الثاني مستحبا قيل بعد نقله عنه ويستفاد منه انه فسر ما هو المشهور باستحباب الجمع بين الثلثة لا بين التلبية واحدهما كما فهمه الثاني طاب ثراه وفيه نظر اذ الظاهر ان مراد الشهيد بالثاني ثاني التلبية واحدهما لا ثاني الاشعار والتقليد وكيف كان فيمكن ان يستدل لاستحباب الجمع في الجملة برواية يونس قال ثم اوض بعد صلوتك ثم اخرج اليها فاشعرها من الجانب الايمن من سنامها ثم انطلق حتى تاتي البيداء فلبه ورواية الفضل بن يسار وفيها ولكن اذا انتهى الى الوقت فليحرم ثم يشعرها ويقلدها **الثانية** لا يشترط مقارنة نية الاحرام اي نية دخول الحج او العمرة للتلبية على الاظهر الاشهر للاصل وصحاح المتقدمة في مقدمة الاحرام وفي بيان عدم حرمة المحظورات الا بالتلبية ويزيد عليها صحيحة ابن سنان وفيها بعد ذكر الاحرام ودعائه وان شئت قلت حين تنهض وان شئت فلبه حتى تركب بعيرك واستقبل القبلة فافعل والاخرى ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن يلبي حتى ياتي البيداء وابن عمار والحلبي والبجلي والبختري جميعا اذا صليت في مسجد الشجرة فقل انت قاعد في دبر الصلوة قبل ان يقول ما يقول المحرم ثم قم فامش حتى يبلغ الميل ويستوي بك

البيداء فاذا استوت بك فلب وان اهللت من المسجد الحرام للحج فان شئت لبيت خلف المقام وافضل ذلك ان يمضي حتى ياتي الرقطاء ويلبي قبل
ان يصير الى الابطح وابن حازم اذا صليت عند الشجرة فلا تلب حتى ياتي البيداء وابن عمار اذا فرغت من صلوتك وعقدت ما تريد فقم وامش هنيهة فاذا استوت
بك الارض ماشيا كنت او راكبا فلب الحديث وموثقة اسحق اذا احرم الرجل في دبر المكتوبة ايلبي حين ينهض به بعيره او جالسا في دبر الصلوة قال اي ذلك
شاء صنع وقوية زرارة اذا احرجت الى منى الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة جدا بل المستفاد من كثير منها افضلية التاخير الى المواضع المخصوصة وحمل
تلك الاخبار على رفع الصوت بالتلبية دون مطلقها بل يقارن بالمطلقة مما لا يقبله كثير منها مع انه لا شاهد لذلك الجمع بل لا يحتاج اليه سوى ما قيل من
عدم انعقاد الاحرام الا بالتلبية وعدم جواز المرور عن الميقات الا محرما وجوابه ما عرفت من ان المراد بالاحرام الذي لا يجوز المرور عن الميقات الا معه
هو فرض الحج او العمرة ونيته والصيرورة حاجا او معتمرا بها كما مر ذلك مفصلا **الثالثة** لا خلاف بين العلماء كما صرح به جماعة ان التلبيات
الواجبة اربع واختلفوا في كيفيتها فبين مقتصر بقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك وهو المحكي عن ع على ما نقله بعض الاجلة وفي مع وفقه
لف ولك ول وخيره والكف وغير واحد من المتاخرين ويميل اليه في المن بل في التحرير على نقله وهو ظاهر ثقة الاسلام وبين مضيف الى ذلك ان
الحمد والنعمة لك والملك وهو المحكي عن ع على ما نقل والصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والقديمين والسيد في الجمل والشيخ في يه وط
والاقتصاد والديلمي والحلبي والحلي والقاضي وابني زهره وحمزه وشاد عد بل اكثر المتاخرين كما قيل وان اختلفت كلمات هؤلاء في محل هذه الاضافة
فبين من جعلها بعد ما مر وبين من جعلها بعد لبيك الثالثة ومنهم من اضاف مع الاضافة لا شريك لك ايض وقد يضاف معها ايض لبيك بحجة
وعمرة او بحجة مفردة تمامها عليك لبيك ايض والحق هو الاول لصحيحة ابن عمار التلبية لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة
لك والملك لا شريك لك لبيك وفي المعارج لبيك الى ان قال واعلم انه لا بد من التلبيات الاربع التي كن اول الكلام وهي الفريضة وهي التوحيد الحديث
وذيلها بضميمة قطع التفصيل للشركة يدل على عدم وجوب ما بعد التلبية الرابعة وتجويز رجوع الاشارة التي الى ما قبل الخامسة بعيد غاية مع انه
على فرض الاحتمال ينفي الزايد بالاصل ودليل النافين ورود الاضافة في المعتبرة من المستفيضة من الصحاح وغيرها ويجاب عنه بعدم كفاية الورود
بعد عدم صراحة شيء منها في الوجوب لمكان الجملة الخبرية او الامر بما ليس بواجب قطعا او حكاية تلبية الرسول ص واما الرضوي والخصال يقول
لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك لا شريك لك هذه الاربعة مفروضة فمع ضعفهما الغير الثابت انجبارهما ومعارضتهما مع صحيحة
عمر بن يزيد الخالية عن الاضافة وان اشتملت على اضافة اخرى غير واجبة قطعا غير صريحين في وجوب الزايدة لاحتمال رجوع الاشارة الى التلبيات
الاربع خاصة كما هو لظ واما تضعيف القول الاول بندوره بين القدماء فضعيف لعدم ثبوت الندرة المضعفة نعم لو ضم الاضافة سيما على جميع
الاقوال ولو بالتكرير كان احوط ثم ما زاد على ما وجب من الفقرات الواردة في صحيح ابن عمار وغيرها مستحب ليس بواجب اجماعا بل هو مستحب كذلك وقد مر
ما يمكن ان يكون مستند الكل من الحكمين **الرابعة** الاخرس يحرك لسانه ويشير باصبعه الى التلبية لرواية السكوني المنجبر ضعفها لو كان
بعمل الاصحاب تلبية الاخرس وتشهده وقراءة القرآن في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه وليكن مع عقد قلبه بها اي بصورتها القولية لانها
بدونه لا يكون اشارة اليها وقيل يستناب له مع ما ذكر فلو عنه واستند له بخبر زرارة ان رجلا قدم حاجا لا يحسن فاستفتين له ابو عبد الله ع
فامر ان يلبى عنه ولان افعال الحج يقبل النيابة فلا يحصل البراءة الا بالتيان بنفسه ما يمكنه ونيابته ما لا يمكنه ورد الاول بانها قضية في واقعة
فيحتمل الورود في غير المسئلة بل هو الظ ممن لا يحسن فانه الظ في الاعجمي ونحوه ممن يمكن له التكلم ولكن لا يحسن العربية والاخرس غير قادر لا غير محسن ولو
منع الظهور فلا اقل من الاحتمال والثاني بانه اجتهاد في مقابلة النص واما الاعجمي الذي لا يحسن التلبية ولا يمكنه التعلم فقيل يكفي بترجمتها وقيل يلبى
عنه والاحوط الجمع بين الامرين والله العالم **الخامسة** قد مر سابقا عدم وجوب مقارنة التلبية لنية الاحرام ثم انه قد اختلفت كلمات المجوزين
للتاخير مطلقا في الافضل فعن ط جعل الافضل للمحرم عن طريق المدينة التاخير الى البيداء ان كان راكبا وهو المحكي عن علي بن حمزه وعن القاضي افضليته له
مطلقا راكبا كان او ماشيا وحمل فط والتحرير والمن وذلك الافضل للمحرم عن غيره الى ان يمشي خطوات وفي يب جعل الافضل للمحرم عن مكة التلبية
من موضعه ان كان ماشيا وعن الرقطاء او شعب الدب ان كان راكبا وعن هداية الصدوق افضلية التاخير الى الرقطاء له مطلقا وعن جماعة منهم
السر والنهاية والجامع والوسيلة والمن وكره افضلية تلبية المحرم عن مكة من موضعه ان كان ماشيا واذا انهض به بعيره ان كان راكبا وسبب الاختلاف
الاخبار وهي بين مرجح في المحرم عن طريق المدينة للتاخير الى البيداء بقول مطلق كصحيحي ابن وهب وعبيد الله الحلبي المتقدمتين في المقدمة وصحاح
ابن عمار والحلبي والبجلي والبزنطي وابن حازم وابن سنان المتقدمة في المسئلة الثانية ومرجح له للماشي والراكب بخصوصهما كصحيحي ابن عمار الاولى
المتقدمة في المقدمة ومرجح له للتلبية من مكانه من مسجد الشجرة وان كان ماشيا كصحيحة عمر بن يزيد اذا احرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا
لبيت من مكانك من المسجد الحديث والاخرى ان كنت ماشيا فاجهر باهلالك وتلبيتك من المسجد وان كنت راكبا فاذا علت بك راحلتك
البيداء او مرجح في مطلق المحرم للتاخير الى المشي هنيهة حتى تستوي به الارض كصحيحة ابن عمار الثانية المتقدمة في المقدمة والاخرى السابقة في
الثانية ومرجح في المحرم عن طريق العراق التاخير الى ان يمشي قليلا كصحيحة هشام المتقدمة في المقدمة ومرجح في المحرم عن مكة للتاخير الى الروحاء او
الرقطاء كما في صحيحة ابن عمار المتقدمة في المقدمة على نسخ الكافي اذا الرقطاء كما فيها على نسخ يب وكما في صحيحة البزنطي والحلبي والبجلي وابن عمار

في بيان اختلاف العلماء في كيفية التلبيات الاربع

في ان الاخرس يحرك لسانه ويشير باصبعه الى التلبية

المتقدمة

ثم صلى ركعتين عند المقام ثم اهل بالحج فان كنت ماشيا فلب عند المقام وان كنت راكبا فاذا نهض بك بعيرك الحديث ورجح له التلبية في المسجد الحرام كما في موثقة ابي بصير وفيها ثم تلبي من المسجد الحرام كما لبيت حين احرمت والامر بالتاخير في بعض تلك الاخبار محمول على الاستحباب او الجواز بلا خلاف يوجد لتصريح جملة من الاخبار بجواز التلبية عن موضعه كما في صحيحة هشام المتقدمة وصحيحة ابن سنان وموثقة اسحق بن عمار وغيرها ثم المستفاد من جميع تلك الاخبار ومقتضى الجمع بينها جواز التلبية عن موضع الاحرام مطلقا وافضلية التاخير للمحرم عن مسجد الشجرة الى البيداء راكبا كان او ماشيا للاطلاقات ورجحان التاخير اليها الفارغة عن المعارض مكاوحة ما يدل على افضلية التعجيل للماشي لاشتغالها بمعارضة ما يدل على افضلية التاخير له ايض وللمحرم عن غيره الى ان يمشي خطوات وللمحرم عن مكة الى الرقطاء او الى ان ينهض البعير ان كان راكبا وفي المسجد ان كان ماشيا والله هو العالم **السادسة** يستحب الجهر بالتلبية على المشهور بين الاصحاب للمستفيضة من الاخبار كمرسلة بان التلبية شعار المحرم فارفع صوتك بالتلبية ومرفوعة حريز لما احرم رسول الله ص اتاه جبرئيل فقال له مر اصحابك بالعج والثج فالعج رفع الصوت بالتلبية والثج نحر البدن وصحيحة ابن عمار التلبية لبيك اللهم لبيك الى ان قال يقول ذلك في دبر كل صلوة مكتوبة او نافلة وحين ينهض بك بعيرك واذا علوت شرفا او هبطت واديا او لقيت راكبا او استيقظت من منامك وبالاسحار واكثر ما استطعت منها واجهر بها الحديث وقرينة منها الاخرى ويتاكد الاستحباب في مواضع مخصوصة ذكرها في صحيحة عمر بن يزيد واجهر بها كلما ركبت وكلما هبطت واديا او علوت اكمة او لقيت راكبا او بالاسحار وخلاف المشهور قول الشيخ في التهذيب فقال يجب بقدر الامكان وهو ظاهر نهاية الاسلام حيث قال ولا يجوز لاحد ان يجوز ميل البيداء الا وقد اظهر التلبية والظ انه لظاهر الاوامر في النصوص المتقدمة وهي عن افادة الوجوب لندرته وشذوذه حتى ان الشيخ ايض رجع عنه في خلافه قائلا لم اجد من ذكر كونه فرضا بل كما قيل بثبوته مط بالوجوب بالمعنى المصطلح غير معلوم قاصرة مع ان في اصل دلالتها عليه ايض نظرا لورود الاوامر الواردة فيها كلا على ما لا يجب قطعا من الزيادات المستحبة في التلبية او التكرار المستحب او نحر البدن ثم مقتضى الاطلاقات استحباب الاجهار بها مط الا ان المستفاد من الاخبار الاخر اختصاصه لمن حج على طريق المدينة ان كان راكبا بما اذا علت البيداء كصحيحة عمر بن يزيد الاولى المتقدمة في المسئلة السابقة المحمولة على الاستحباب في غيرها بجواز الوجهين في المسجد مط كصحيحة ابن سنان هل يجوز للمتمتع بالعمرة الى الحج ان يظهر التلبية في مسجد الشجرة فقال نعم الحديث ولمن احرم عن مكة بما اذا اشرف على الابطح لصحيحة ابن عمار الثالثة المتقدمة في المقدمة من غير فرق في ذلك بين الراكب والماشي لعدم فارق الا في نفس التلبية كما مر وليعلم ان استحباب الجهر بها مخصوص بالرجال بلا خلاف للمستفيضة منها كمرسلة فضالة ان الله تعالى وضع عن النساء اربعا الجهر بالتلبية الحديث ومنها رواية ابي بصير وهي ايض كسابقتها **السابعة** قدر الواجب هو التلبي بما مر مرة واحدة كما صرح في السرائر ويستحب تكرارها واكثار القول بها اجماعا له ولقوله واكثر ما استطعت منها في صحيحة ابن عمار المتقدمة في المسئلة السابقة سيما في المواضع العشرة المنصوصة في صحيحي ابن عمار وعمر المتقدمتين في المسئلة المذكورة وفي رواية ابن فضال من لبى في احرامه سبعين مرة ايمانا واحتسابا اشهد الله له الف الف ملك براءة من النار وبراءة من النفاق **الثامنة** يستحب التكرار للمعتمر الى ان يشاهد بيوت مكة اجماعا محققا ومحكيا للمستفيضة من الاخبار كموثقة ابن عمار اذا دخلت مكة وانت متمتع فنظرت الى بيوت مكة فاقطع التلبية وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين فاقطع التلبية وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والثناء على الله عز وجل ما استطعت وان كنت قارنا بالحج فلا تقطع التلبية حتى يوم عرفة عند زوال الشمس وان كنت معتمرا فاقطع التلبية اذا دخلت الحرم وسديرة وانا رايت ابيات مكة فاقطع التلبية وصحيحة الحلبي المتمتع اذا نظر الى بيوت مكة قطع التلبية والبزنطي عن المتمتع متى يقطع التلبية قال اذا نظرت الى عراش مكة عقبة ذي طوى قلت بيوت مكة قال نعم **اقول** اعراش مكة بيوتها جمع عرش بالضم وقد يفتح ايض وربما يخص بيوتها القديمة وابن مسكان عن تلبية المتعة متى يقطعها قال اذا رايت بيوت مكة ويقطع التلبية للحج عند زوال الشمس يوم عرفة ورواية المتمتع عليه ثلثة اطواف بالبيت وطوافان بين الصفا والمروة وقطع التلبية من متعة اذا نظرت الى بيوت مكة ويحرم بالحج يوم التروية ويقطع التلبية يوم عرفة حين تزول الشمس واما موثقة زرارة ابن بمسلك المتمتع عن التلبية قال اذا دخل البيوت بيوت مكة لا بيوت الا بطح ورواية الشحام عن تلبية المتعة متى يقطع قال حين يدخل الحرم فمطروحتان بالشذوذ او الاولى محمولة على الاشراف والثانية على الجواز والظ من الاخبار المذكورة ان حد القطع النظر الى ما كان من بيوت مكة عرفا ولو اختلفت زيادة ونقصانا باختلاف الدهور والاعصار وتحديد بيوتها السابقة في الموثقة بعقبة المدنيين لا يدل على تحديد القطع ايض بالبيوت السابقة اذ غايتها بيان البيوت القديمة وكذا قوله في الصحيحة عقبة ذي طوى لجواز ان يكون ذكرها بعد الاعراش لانتهاء البيوت في ذلك الزمان في تلك العقبة وعلى هذا فلا حاجة الى تحديد بيوت مكة كما ارتكبه جمع من الفقهاء الا ان يثبت الاجماع على التحديد بالقديم وح فيشكل الامر ويحتاط بالقطع فيما يقطع انه لم يكن من مكة سابقا ولكنه غير ثابت وللحاج مطلقا متمتعا كان او قارنا او مفردا الى زوال الشمس من يوم عرفة بلا خلاف يوجد للمستفيضة من النصوص منها موثقة ابن عمار وصحيحة ابن مسكان ورواية المتقدمة وموثقة اخرى لابن عمار اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية عند زوال الشمس وصحيحة ابن يزيد اذا زاغت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية الى غير ذلك وللمعتمر مفردا الى ان يدخل الحرم مط عند الشيخ في الجمل والاقتصاد بل المصباح ومختصره على ما قيل لموثقة ابن عمار المتقدمة وصحيحة عمر بن يزيد من دخل مكة معتمرا فليقطع التلبية حين تضع الابل اخفافها في الحرم وبمضمونهما روايتا مرازم وزرارة ومرسلة به والى ان يشاهد الكعبة كذلك عند الحلبي على ما حكى عنه لصحيحة اخرى لعمر بن يزيد ومن خرج من مكة يريد العمرة ثم دخل معتمرا لم يقطع التلبية حتى ينظر الى الكعبة والى

في استحباب الجهر بالتلبية للرجال

نوليت راكبا

في بيان اعراش مكة اي بيوتها

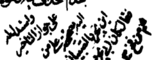
الاول لمن احرم من احد المواقيت او دويرة اهله اي كان خارجا من الحرم والثاني لمن خرج من مكة للعمرة فاعتمر ورجع على المش عند الطائفة كما صرّح
به بعض الاجلة للجمع بين الصنفين المتقدمين والى انهما شاء مخير اطعند الصدوق ويح وفع والتنقيح للجمع ايض والاول احسن بل اقرب لانه مقتضى
القاعدة المطردة من تخصيص العام المطلق بالخاص وههنا اخبار اخر ايض دالة على القطع بالنظر الى المسجد الحرام كصحيحة ابن عمار ومرسلة به او عند بيوت
ذي طوى كرواية ابي خالد او اذا راى بيوت ذي طوى كموثقة يونس بن يعقوب او جبال عقبة المدنيين كرواية الفضيل ولكن لم يظهر بها عامل
فرفع اليد عنها للشذوذ لازم ثم القطع في الموارد المذكورة على الوجوب وفاقا في الاول لظاهر الاكثر بل عن ف الاجماع عليه وفي الثاني لوالد الصدوق
والشيخ والوسيلة ويح وشرحه واستحسنه في ك بل يحمل الاكثر كما قيل وفي الثالث لظ الاكثر وصرح بعضهم كل ذلك لظاهر الاوامر الخالية عن المعارض فيهما

في بيان انه لا ينعقد الاحرام ما لم يحلّ عن الاول

الثالث في بعض الاحكام المتعلقة بالاحرام وفيه ثلث مسايل **المسئلة الاولى** لا احرام مع احرام اي لا ينعقد احرام ما لم يحلل عن الاحرام
الاول لاصالة عدم المشروعية واختصاص الاطلاقات كل احرام بغير المحرم فانها كلها واردة في احرام المحل ولم يشرع احرام مع احرام اخر فهو كالاحرام للصلوة
قبل الخروج عن الاخرى ومع ذلك هو موضع وفاق كما حكي عن ظ المن وغيره انه لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب ومقتضى ذلك انه لو احرم احد قبل
التحلل عن الاخر بطل الثاني ويمضي على الاول مط عمدا كان ذلك او نسيانا فهو الاصل في المسئلة وعلى هذا فلو احرم المتمتع بالحج قبل تمام العمرة يلزم ان
يكون احرامه بالحج باطلا ويمضي على عمرته فاذا تمت يحرم للحج ثانيا ان كان وقته باقيا ويصير عمرته حجة مفردة ان لم يكن باقيا وكان احرامه للحج عمدا او مع النسيان
له ان نشاء او لم يتذكر كما مر في اخر بحث المواقيت فان ذلك بعينه هو من ترك الاحرام نسيانا ولكنهم قالوا في متمتع احرم بالحج قبل التقصير للعمرة بصحة
عمرته وصحة احرامه للحج ان كان ذلك نسيانا وادعي عدم الخلاف فيه في التنقيح وغيره والكف بل عن لف دعوى الاجماع عليه وهو كذلك ايض لصحاح ابن
سنان وابن عمار والبجلي الاولى في رجل متمتع نسي ان يقصر حتى احرم بالحج قال يستغفر الله ولا شيء عليه والثانية عن رجل اهل بالعمرة ونسي ان يقصر
حتى دخل في الحج قال يستغفر الله ولا شيء عليه وتمت عمرته والثالثة عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فدخل مكة فطاف وسعى ولبس ثيابه واحل ونسي
ان يقصر حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبني على العمرة وطوافها وطواف الحج على اثره ولكن مخالفة هذا الحكم للاصل السابق انما هو اذا قلنا بكون
التقصير ايض جزء من افعال العمرة ومنسكا من نسكه كما هو الظ من جماعة بل في المن الاجماع عليه واما لو لم نقل بكونه جزء منها بل يجعله محللا كما نقله في
ك وغيره عن بعضهم ويشعر به صحيحة الحلبي لما قضيت نسكي للعمرة اتيت اهلي ولم اقصر قال عليك بدنة الحديث بل يشعر به المستفيضة الواردة في بيان
اصناف الحج المتضمنة لمثل قوله على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة اطواف وسعيان الى ان قال ثم يقصر فلا يكون مخالفا للاصل اصلا بل يمكن القول بعدم المخالفة
مع الجزئية ايض اذ لم يصرح في الاخبار ولم ينص احد من الاصحاب بصحة هذا الاحرام للحج غاية الامر عدم التعرض للاحرام له ثانيا ويمكن ان يكون ذلك لكفاية
نية المستدامة حكما كما يستانس له مرسلة جميل رجل نسي ان يحرم او جهل وقد شهد المناسك كلها وطاف وسعى قال يجزيه بنيته اذا كان قد نوى ذلك
وقد تم حجه وان لم يهل نعم يجب على ذلك الشخص لاجل تقديم الاحرام على التقصير دم يهريقه وفاقا للشيخ في كتبه وعلي بن بابويه والقاضي وابني زهرة وحمزة وبعض
اخر لموثقة اسحق الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه الرجل يتمتع فنسي ان يقصر حتى يهل بالحج قال عليه دم يهريقه ولا ينافيها ما تقدم لكونه عاما
مطلقا فيجب تخصيصه وهو اولى من الجمع بينهما بحمل الموثقة على الاستحباب كما عن الفقيه والديلمي والحلي وعد لتقدم هذا التخصيص على التجوز ولو كان تقدم
الاحرام منه على التقصير عمدا فحكم الحلي صريحا وجماعة بعده ميلا ببطلان الاحرام الثاني وبقائه على عمرته كما هو مقتضى الاصل للاصل وضعف سند المعارض
ان قلنا بكون التقصير جزءا والا فيكون البقاء على العمرة موافقا للاصل وبطلان الاحرام مخالفا له خاليا عن الدليل ولكن خالف جماعة فيه الاصل وه
قالوا ببطلان عمرته وصيرورة حجته بذلك مفردا فيكمله ثم يعتمر بعد عمرة مفردة ولعله الاشهر كما عن س ولك واسندوا الى موثقة ابي بصير الصحيحة عمن اجمعت
العصابة عليه المتمتع اذا طاف وسعى ثم لبى قبل ان يقصر فليس له ان يقصر وليس له متعة ورواية العلاء عن رجل متمتع فطاف ثم اهل بالحج قبل ان يقصر قال
بطلت متعته وهي حجة مبتولة وحملهما على متمتع عدل اليه عن الافراد ثم لبى بعد السعي قبل التقصير كما عن الشهيد وورود به رواية خلاف الظاهر جدا
مخالف للاطلاق الخالي عن المقيد وورود رواية بذلك في العادل لا يوجب تقييد ذلك الاطلاق لعدم التلازم والداعي بل قد يتوقف في يكون صدق المتمتع على
ذلك العادل مجازا وفيه نظر ظاهر لحصول مبدء الاشتقاق فيه حالا وماضيا بعد العدل ولا يضر اطلاق الموثقة والرواية بالنسبة الى العمد والنسيان
لخروج الثاني عنهما بالصحاح المتقدمة التي هي اخص مط ولا ضعف سند الاخيرة ان كان لاعتبار الاولى سندا ومع ذلك انجبرتا بالشهرة المحكية فالحكم
متعين فان كان للاصل المتقدم مخالف ولكن الخروج عنه مع الدليل لازم والجاهل كالعامد للاطلاق الخالي عن المقيد في غير الناسي وهل يجزي ذلك عن
فرضه لو كان الحج عليه واجبا ام لا فيه وجهان اوجههما الثاني وفاقا للروضة ولك واحتمله في ك لعدم اتيانه بالمامور به على وجهه عمدا وقيل بالاول لخلو النصوص



عن الامر بالاعادة مع ورودها في محل الحاجة وفيه منع كونها في محل الحاجة مع ان الامر بفرضه كاف عن الامر الاخر **الثانية** احرام الصبي ومجنونه كغيره
الا في امور ثلثة احدها في ميقاته في غير حج التمتع واما فيه فكغيره من مكة وثانيها في المباشرة وثالثها في الكفارة والهدي اما الاول فقيل هو فخ وهو بئر معروف
على نحو فرسخ من مكة كما ذكره جماعة وعن القاموس انه موضع بمكة وعن النهاية الاثيرية موضع عندها ويمكن ارجاع الجميع الى واحد وبكونه ميقاتا له افتى
في المعو والمن والتحرير والدروس ولك وجعل الاخير الاحرام عن الميقات اولى وتبعه في الجواز جملة من المتأخرين ونسبه بعضهم الى الاكثر بل يشعر كلام المفاتيح
بعدم الخلاف فيه ونحوها صحيحة ايوب بن الحر وعلى جوازه من الميقات صحيحة ابن عمار المتقدمة في اول الكتاب عند بيان اشتراط البلوغ وفي دلالته قصور



الثاني

الدلالة على الاحرام فانه غير التجريد وقيل هو الميقات وان جاز تاخير نزع المخيط والثياب عنه الى فخ وهو المنقول عن الحلي والمحقق الثاني وجعله في التنقيح
مراد المص وتردد بينهما بعض الاجلة لعموم نصوص المواقيت وعدم جواز التجاوز عن الميقات الا محرما وعدم دلالة الصحيحين المذكورين على جواز تاخير الاحرام
ورد بمنع العموم بحيث يتناول غير المكلف بعد وظهور التجريد في الاحرام وفيه انه ان اريد بالعموم الممنوع عموم عدم التجاوز عن الميقات فلا باس بمنعه ولكن لا
حاجة اليه بل عدم توقيف غير الميقات كاف في عدم صحة احرام الصبي عن غيره لكونه حكما وضعيا وان اريد عموم توقيت المواقيت فهو فاسد قطعا
نصوصها على اهل فلان وفلان الصادق على البالغ وغيره وعدم كونه تكليفا مخصوصا بالبالغين ومنه يظهر قوة القول الثاني وان الفخ محل التجريد ومع
انه احوط ايض بناء على ما عرفت من عدم ظهور خلاف في جواز احرامه عن الميقات بل اولويته واما الثاني فانه ان كان غير مميز يفعل به الولي ما يلزم المحرم
من حضور المواقف والمطاف والسعي ويلبي عنه ويجنبه ما يجتنبه المحرم وان كان مميزا يامره الولي بالاتيان بهذه الامور فان عجز عن شيء منه يتولاه
الولي عنه بلا خلاف يوجد في شيء من ذلك لصحاح ابن عمار وزراره والبجلي المتقدمة كلا في اول الكتاب واما الثالث فانه على الولي في ماله او فعل ما يوجب الكفارة
عمدا او سهوا كالصيد لصحيحة زرارة المتقدمة بضميمة الاجماع المركب لعدم وجوبها عمدا خاصة فانه لا كفارة فيه للاصل والاقتصار فيما يخالفه على موضع
الوفاق والنص وكذا يلزمه الولي امره بالصيام بدلا عن الهدي او هدي الولي في ماله في حج التمتع والصيام عنه مع عجزه عن الهدي وعجز الصبي عن الصوم و
يدل على الاول والثاني صحيحة زرارة المتقدمة وموثقة اسحق وفيها واذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم ورواية سماعة عن رجل امر غلمانه ان يتمتعوا قال عليه
ان يصلي عنهم الى ان قال ولانه امرهم وصاموا كان قد اجزء عنهم وعلى الثالث صحيحة ابن عمار المتقدمة وصحيحة البصري يصوم عن الصبي وليه اذا لم يجد له هديا
وكان متمتعا ورواية عبد الرحمن بن اعين تمتعنا فاحرمنا ومعنا صبيان فاحرموا ولبوا كما لبينا ولم يقدر على الغنم قال فليصم عن كل صبي وليه **الثالثة**
احرام المرئة والرجل على السواء اجماعا ولقوله في صحيحة ابن عمار الواردة في احرام الحايض وتصنع كما تصنع المحرم ويستثني من المساوات امور يذكر في
مواضعها ومن تغطية الراس ولبس المخيط والتظليل وغيرها وفي لبس الحرير كما مر وفي استحباب رفع الصوت بالتلبية والحيض لا يمنعها من الاحرام بلا خلاف
للاجماع والاصل وعدم دليل يدل على اشتراط الطهارة في الاحرام والصحاح وغيرها المستفيضة المصرحة بذلك كصحيحي ابن عمار وصحيحي عيص بن
القاسم والصحاح الثلث للبجلي والكليني ومنصور بن حازم وموثقة يونس بن يعقوب ورواية زيد الشحام وغير ذلك والمصرح به في اكثر تلك الاخبار انها
تغتسل غسل الاحرام ومعه لا وجه لما حكي عن الشهيد الثاني في مناسك الحج انها تترك الغسل لكنها تترك الصلوة لحرمتها عليها وتصريح كثير
من تلك الاخبار وورد فيها ايض انها تستثفر وتحتشي بالكرسف وتتمنطق بمنطقة وفي بعضها انها تلبس ثوبا دون ثيابها لاحرامها وفي بعضها
انها اذا كانت في الليل تخلع ثياب احرامها ولبست ثيابها الاخرى حتى تطهر ولو جهلت بجواز الاحرام لها فتركته فحكمها حكم الجاهل بالاحرام وقد مر
البحث الرابع في تروك الاحرام اي ما يحرم على المحرم ارتكابه او يكره فههنا مقامان **المقام الاول** في المحرمات وهي على ثلثة اقسام لانه
اما يشترك فيه الرجل والمرئة او يختص بالرجل او المرئة والله العالم **القسم الاول** ما يشترك فيه الرجل والمرئة وهي احد عشر **الاول**
صيد البر بالاجماعين والكتاب والسنة اما الكتاب فقد قال الله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وقال عز وجل لا تقتلوا الصيد وانتم حرم
ولا وانت حلال في الحرم ولا تدلن عليه محلا ولا محرما فيصطاده ولا تشر اليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده وعمر بن يزيد واجتنب صيد
البر كله ولا تاكل مما صاده غيرك ولا تشر اليه فيصيده وابن عمار اذا احرمت فاتق قتل الدواب كلها الا الافعى والعقرب والفارة الى ان قال والحية
اذا ارادتك فاقتلها فان لم يريدك فلا تردها والكلب العقور والسبع اذا ارادك فاقتلهما فان لم يريداك فلا تردهما والاسود الغدر فاقتله على كل حال وارم
الغراب رميا والحدأة على ظهر بعيرك الى غير ذلك مما ياتي في اثناء المسائل والمحرم اصطياده قتلا وحيازة وذبحا ولو صاده غيره ولو كان محلا و
اكلا كذلك ودلالة بلفظ او كتابة او اشارة وتسبيبا ولو باعارة سلاح او نصب شرك او اغلاق باب حتى يموت او بيضا ونحوها باجماع المسلمين
في الاولين واجماعنا المحقق في البواقي وهو الحجة في الجميع مضافا الى دلالة الاخبار في اكثرها كالصحيحين الاولين وصحيحة ابن حازم المحرم لا يدل على الصيد
فان دل عليه فقتل فعليه الفداء وابن عمار لا تاكل من الصيد وانت حرام وان كان اصابه محل وليس عليك فداء ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك
فيه الفداء بجهالة كان او بعمد وموثقة ابن عمار ولا تاكل شيئا من الصيد وان صاده حلال وصحيحة اعلم ان ما وطئت من الدباء او وطأته بعيرك
فعليك فداؤه **اقول** الدباء اصغر الجراد والسمك والاخرى ما وطئته او وطأه بعيرك وانت محرم فعليك فداؤه ورواية ابي ولاد خرجنا
ستة نفر من اصحابنا الى مكة فاوقدوا نارا في بعض المنازل عظيما اردنا ان نطرح عليه لحما نكببه وقد كنا محرمين فمر بها طاير صاف قال حمامة
او شبهها فاحرقت جناحاه فسقط في النار فمات فاغتممنا لذلك فدخلت على ابي عبد الله ع بمكة فاخبرته وسالته فقال
عليكم فداء واحد دم شاة تشتركون فيه جميعا لان ذلك كان منكم على غير تعمد فلو كان ذلك منكم تعمدا ليقع فيها الصيد فوقع الزمت كل رجل منكم
دم شاة قال ابو ولاد وكان ذلك منا قبل ان ندخل الحرم ولا يخفى ان تحريم الاشارة والدلالة انما هو اذا كان لمن لم ير الصيد واما لمن يراه ولا يفيد
ذلك شيئا وكذا لمن لا يتمكن من صيده فالوجه العدم وفاقا لجمع كما قيل للاصل واختصاص النصوص بما تسبب للصيد مع ان الدلالة عرفا يختص بما لا
يعلمه المدلول بنفسه وههنا مسايل **المسئلة الاولى** كما يحرم الصيد يحرم فرخه وبيضه بلا خلاف يعلم كما في خيره بل عن كره وفي ح نفي
عليه ويدل عليه الروايات المتكثرة المتضمنة لثبوت الكفارة فيه كما سياتي ذكرها **الثانية** اذا صاد المحرم صيدا وقتله كان حراما عليه وعلى

جوازه

عن ع

فلازم

والحكم

مثله

واحد منهما ان يهريق دما وعلى الثانى والثالث صحيح الحلبى عن المحرم يضع يده من غير شهوة على امرأته قال نعم يصلح عليها خمارها ويصلح عليها ثوبها

ومحملها قلت افيمسها وهى محرمة قال نعم قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة قلت فان قبل قال هذا اشد ينحر بدنة ورواية مسمع ان حال المحرم

ضيقة فمن قبل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة ومن قبل امرأته على شهوة فامنى فعليه جزور ويستغفر ربه ومن مس امرأته بيده وهو محرم على

شهوة فعليه دم شاة ومن نظر الى امرأته نظر شهوة فامنى فعليه جزور ومن مس امرأته ولازمها من غير شهوة فلا شئ عليه ودلالة تلك الروايات على

الحرمة لاجل ايجاب الكفارة للاجماع ظاهر على استلزام وجوب الكفارة لعدم الجواز فى هذا المقام مضافا الى اثبات الباس الذى هو العذاب فى الضم

مع العهد فى رواية الاعرج المتقدمة وحمل الباس على الكراهة لاطلاق الضم الشامل لما كان بشهوة ولغيرها مردود باولوية التخصيص عن المجاز مع ان الظ

عدم الكراهة فى الضم بدون الشهوة ايض واكثر هذه الروايات وان كانت مختصة بالرجل الا انه يتعدى الحكم الى المرأة بالاجماع المركب مضافا الى

التصريح بحكم المرأة فى رواية العلا ايض فى التقبيل الموجب للتعدى الى غيره بالاجماع المركب ايض واطلاق نادر من تلك الروايات فى المس الشامل لما

كان بشهوة ولغيرها مقيد بتقييد البواقى والتصريح بجواز الثانى وكذا اطلاق طائفة منها فى التقبيل بل تصريح صحيح الحلبى بتقييد رواية الحسين

ابن حماد الا انه يمكن ان يقال ان الثابت فى الصحيحة الكفارة والمنفى فى رواية الحرمة الا ان يقال الشمول للمس المجوز مما كان بغير شهوة للتقبيل

ايض ولكنه خلاف الظ الا ان الظ عدم التفصيل بين الكفارة وعدم الجواز هنا فيعارض الرواية مع الصحيحة فيحمل الاخيرة على الاستحباب كما فى الذخيرة

واما الاطلاق فى المس والتقبيل كما حكى عن جمل العلم والعمل السرائر والكافى ويحتمله كلام جماعة ايض فغير موجه ويدل على الاخير مرسلة الحسن بن على

المحرم لا ينكح ولا ينكح ولا يخطب ولا يشهد النكاح فان نكح فنكاحه باطل وقريبة منها مرسلة ابن فضال وصحيحة ابن عمار المحرم لا يتزوج ولا يزوج فان

فعل فنكاحه باطل وصحيحة ابن سنان ليس للمحرم ان يتزوج ولا يزوج فان تزوج او زوج محلا فتزويجه باطل الى غير ذلك وظاهر الاخير نفى الجواز كما

يشهد به ابطال النكاح ايض ولاجله يحمل الاولان على الحرمة ايض **مسايل الاولى** صرح جماعة بل الاكثر بتحريم النظر بشهوة ايض بل قيل

انه لعله لا خلاف فيه وفى تيج وشرحه الاجماع عليه وقد يستدل عليه برواية مسمع المتقدمة وصحيحة ابن عمار عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى

وهو محرم قال لا شئ عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وان حملها من غير شهوة فامنى او امذى فلا شئ عليه وان حملها او مسها بشهوة فامنى

او امذى فعليه دم وقال فى المحرم ينظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة والاخرى فى محرم نظر الى غير اهله فامنى قال عليه جزور او

بقرة فان لم يجد فشاة وموثقة ابى بصير عن رجل نظر الى ساق امرأة فامنى فقال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان بين ذلك فبقرة وان كان

فقيرا فشاة اما انى لم اجعل ذلك عليه من اجل الماء ولكن من اجل انه نظر الى ما لا يحل له وقريبة منها روايتها وفيها او الى فرجها بعد قوله

ساق امرأة ولا يخفى ان الاوليين مخصوصة بصورة النظر مع الامناء فلعل الكفارة لاجله او لاجله مع النظر لا للنظر خاصة بل هو الظ من الاولى

والثالثة مخصوصة بالنظر الى غير المحرم فلعلها لاجله بل تعليلها صريح فى ذلك او لاجله وللانزال كما يصرح به ذيلها ومنه يعلم عدم دلالة الرابعة

ايض واما الاخيرة وان كانت مطلقة من جهة المرأة الشاملة لامرأته ايض ولا يفيدها قوله ما لا يحل له بالاجنبية لجواز عدم الحلية لاجل الاحرام

ولكنها صريحة فى ان الكفارة ليست لاجل الانزال بل لاجل النظر فيتم دلالتها الا انها يعارض ذيل صحيحة ابن عمار الاخيرة على ان الكفارة للامرين

معا فلا يبقى لها دلالة على المط ومع ذلك يعارضها موثقة اسحق فى محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه شئ واطلاق رواية محمد الحلبى

المحرم ينظر الى امرأته وهى محرمة قال لا باس فبقى ما عليه الاكثر خاليا عن الدليل مع مخالفته للاصل ولذا صرح الصدوق فى الفقيه بانه لا شئ عليه

وقواه بعض مشايخنا ان لم يكن خلافه اجماعا ولعله نظر الى الاجماع المنقول وحيث لا حجية فيه ولم يتحقق الاجماع فعدم الحرمة اقوى وامر الاحتياط

واضح **الثانية** فى بيان حرمة الشهادة على العقد ما دام محرما

الثانية قالوا يحرم الشهادة على العقد سواء كان لمحرم او محل بلا خلاف فيه يظهر كما قيل بل هو مقطوع به فى كلام الاصحاب كما فى ك بل

بالاجماع كما عن ف فان ثبت الاجماع فهو والا فلا دليل عليه تاما اذ غاية ما يستدل به له مرسلتا الحسن بن على وابن فضال المتقدمتين و

مرسلة اخرى لابن ابى نجران فى المحرم يشهد نكاح محلين قال لا يشهد ثم قال يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل الا انها قاصرة عن اثبات الحرمة لمكان

الجملة الخبرية وتتميم الدلالة فى الاخيرة بكون السؤال فيها عن الجواز المستلزم نفيه فى الجواب للحرمة اذ لا شك انه لا يسئل عن وجوبها او رجحانها

مردود بجواز كون السؤال عن الاباحة بمعنى تساوى الطرفين نعم يمكن تتميم دلالتها لو جعل قوله يجوز الخ استفهاما انكاريا وكان ذكر هذه الجملة

تمثيلا وتاكيدا للسابق كما قيل ولكنه غير متعين الحمل عليه وعلى هذا فالمناط هو الاجماع وعلى هذا فيقتصر فيه على المتفق عليه وهو حضور العقد

لاجل الشهادة فلو اتفق حضوره لا لاجلها لم يكن محرما نعم لو تمت دلالة الروايات لشملت الاخيرة ايض لان الشهادة هى الحضور مط والحق عدم تحريم

اقامة الشهادة على العقد المحرم مط كما هو ظ ف واستشكله فيه فى عد للاصل وعدم الدليل وعموم ادلة النهى عن الكتمان وعن ط والسرائر فى يع

وغيره بل فى المش كما قيل الحرمة لعموم الشهادة المنهية فى المراسيل المتقدمة وفيه مضافا الى ما مر ان تعديها بالنكاح مط وظاهر فى ارادة معنى الحضور

عنها **الثالثة** يحرم الاستمناء باليد او التخييل والملاعبة بلا ريب كما فى ك بل بلا خلاف كما فى تيج وشرحه وغيرهما لصحيح الحلبى عن الرجل يمنى وهو محرم

من غير جماع او يفعل ذلك فى شهر رمضان ماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذى يجامع ونحوها الاخرى الا ان فيها عن المحرم يعبث

باهله حتى يمنى من غير جماع وموثقة اسحق بن عمار ما يقول فى محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من

ويجوز للمحرم ان يطلق

فابل وبما رواية ابي بصير عن رجل سمع كلام امرأة من خلف حايط وهو محرم فتشهاها حتى انزل قال ليس عليه شئ ومرسلة البزنطي في محرم استمع على
رجل يجامع اهله فامنى قال ليس عليه شئ وموثقة سماعة في المحرم تنعت له المرأة الجميلة الخليقة فيمني قال ليس عليه شئ لحملها على عدم قصد الامناء
لكونها اعم منه ومن قصده وظهور الروايات الاولى فيما لثاني فيكون اخص مط فيحمل عليها الاعم وكذا يحمل على عدم القصد موثقة ابي بصير المتقدمة
في المسئلة الاولى المتضمنة لقوله ع اما اني لم اجعل عليه ذلك من اجل الماء **الرابعة** يجوز للمحرم ان يطلق زوجته للاصل ورواية حماد بن عثمان
عن المحرم يطلق قال نعم وابي بصير المحرم يطلق ولا يتزوج ويجوز له مراجعة المطلقة الرجعية بلا خلاف لانها ليست بالتزويج المنهي عنه وكذا شراء الاماء
بلا خلاف ايض للاصل وصحيحة سعيد بن سعد عن المحرم يشتري الجواري ويبيع قال نعم واطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في شراء الاماء بين ان
يقصد به الخدمة او التسري وهو كذلك وان حرمنا المباشرة للاصل والاطلاق وقيل لو قصد المباشرة حرم وهو ضعيف **الخامسة** لو عقد
المحرم لنفسه او لغيره يكون نكاحه باطلا ويجب التفريق بالاجماع بين الاصحاب كما عن المن وقد مر ما يدل عليه من الاخبار وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين ع
في رجل ملك بضع امرأة وهو محرم قبل ان يحل فقضى ان يخلى سبيلها ولم يقل نكاحه شيئا حتى يحل فاذا احل خطبها ان شاء فان شاء اهلها زوجوه
وان شاؤا لم يزوجوه وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ان رجلا من الانصار تزوج وهو محرم فابطل رسول الله ص نكاحه ورواية الكناني عن محرم تزوج
قال نكاحه بط وهل يجوز له تزويج هذه المعقودة بعد حصول الحل ام لا مقتضى صحيحة ابن قيس الاول ولكن مدلول روايتي اديم بن الحر وابرهيم الثاني
والحرمة المؤبدة الاولى المحرم اذا تزوج وهو محرم فرق بينهما ولا يتعاودان ابدا والذي يتزوج ولها زوج يفرق بينهما ولا يتعاودان ابدا وبمضمونها الثانية
وصرح المن وكره كون الحرمة المؤبدة اجماعية في غير الجاهل وهو ظاهر الشيخ ايض في مسئلة اختلاف الزوجين في وقوع العقد محلا او محرما ولذا احمل الشيخ
الصحيحة على الجاهل ولكنه حمل بلا شاهد ولكن يمكن ان يقال بالجمع برجوع الضمير في قوله ولم يحل نكاحه شيئا الى المحرم المطلق وقوله اذا احل من كلام
الامام ع والمقصود ان المحرم اذا احل جاز له خطبة النساء اي من عدا من عقد عليها حال الاحرام وعلى هذا لا يكون دليل على استثناء الجاهل ايض الا
ان يقال ان دلالة الروايتين انما هي بالجملة الخبرية المحتملة للكراهة فيقتصر في الحرمة على موضع الاجماع وهو العالم ولاجل ذلك لما قلنا ايض بالتابيد
لولا مخافة الاجماع **الثالث** الطيب فانه يحرم على المحرم والمحرمة في الجملة اجماعا محققا ومحكيا الا انهم اختلفوا في الطيب المحرم عليهما فذهب الاكثر كما
قيل ومنهم المفيد والصدوق في المقنع والسيد والحلبي والحلي وظاهر الاسكافي والعماني والشيخ في ط والمحقق والفاضل في اكثر كتبه وجملة من المتاخرين
بل اكثرهم الى التعميم بالنسبة الى كل طيب عدا ما يأتي استثناؤه وعن الصدوق في المقنع ايض ويب وف والنهاية والجمل والعقود والقاضي والوسيلة والغنية
والمهذب والاصباح والاشارة والجامع وغيرها والكف وعن ف والغنية الاجماع عليه التخصيص بما اقله اربعة وهي المسك والعنبر والزعفران والورس كما
عن يب والمقنع والجامع وفي غيره والكف واكثر وستة بزيادة الكافور والعود كما عن ف والنهاية والوسيلة وو سط خمسة باسقاط الورس عن الستة
كما في البواقي وظاهر الفاضل في شا وطائفة من متأخري المتأخرين التردد في التعميم او التخصيص حجة الاكثر صحيحة ابن عمار المروية في في لا يمس شيئا من الطيب
لا من الدهن في احرامك واتق الطيب في طعامك وامسك على انفك من الريح الطيبة ولا يمسك عليه من الريح المنتنة فانه لا ينبغي للمحرم ان يتلذذ
بريح طيبة ومرسلة به كان علي بن الحسين ع اذا تجهز الى مكة قال لاهله اياكم ان تجعلوا في زادنا شيئا من الطيب ولا الزعفران ياكله او يطعمه ومرسلة حريز لا
يمس المحرم شيئا من الطيب ولا الريحان ولا يتلذذ به ولا بريح طيبة فمن ابتلي بشئ من ذلك فليتصدق بقدر ما صنع قدر سعته ومثلها صحيحة الا انه ليس
فيها او لا بريح طيبة وبدل قدر سعته فيحمله بقوله بقدر سعته يعني من الطعام وصحيحة زرارة من اكل زعفرانا متعمدا او طعاما فيه طيب فعليه دم وان كان
ناسيا فلا شئ عليه ويستغفر الله عز وجل ويتوب اليه وصحيحة الحلبي المحرم يمسك على انفه من الريح الطيبة ولا يمسك على انفه من الريح الكريهة و
نحوها صحيحة هشام وزاد فيها لا باس بالريح الطيبة فيما بين الصفا والمروة من ريح العطارين ولا يمسك على انفه ورواية الحسن بن زياد الاشنان فيه
الطيب اغسل يدي وانا محرم الحان قال تصدق بشئ كفارة للاشنان الذي غسلت به يدك والاخرى وضاني الغلام ولم اعلم بدستشان فيه طيب
فغسلت يدي وانا محرم فقال تصدق بشئ لذلك ورواية سدير لا ينبغي للمحرم ان ياكل شيئا فيه زعفران ولا يطعم شيئا من الطيب ورواية اسحق بن عمار
عن المحرم يمس الطيب وهو نائم لا يعلم قال يغسله وليس عليه شئ وعن المحرم يدهنه الحلال بالدهن الطيب والمحرم لا يعلم ما عليه قال يغسله ايض وليحذر وموثقة
الساباطي عن المحرم ياكل الاترج قال نعم قلت له رايحة طيبة قال الاترج طعام ليس هو من الطيب فانها تدل بالتعليل على انه لو كان طيبا لحكم بالاجتناب
عنه ومثلها في وجه الدلالة صحيحة ابن سنان عن الحناء فقال ان المحرم ليمسه ويداوي به بعيره وما هو بطيب وما به باس وصحيحة حماد بن عثمان اني جعلت
ثوبي الاحرام مع اثواب قد جمرت فاخذ من ريحها قال فانشرها في الريح حتى تذهب ريحها ودليل القول الاخر صحيحة ابن عمار المروية في يب وهي كما مر عن في
الا ان في اخرها فمن ابتلي بشئ من ذلك فليعد غسله وليتصدق بقدر ما صنع وانما يحرم عليك من الطيب اربعة اشياء المسك والعنبر والورس و
الزعفران غير انه يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح ونحوها صحيحتها الاخرى المروية فيه ايض بزيادة في اخرها ومرسلة به يكره من الطيب اربعة اشياء للمحرم المسك
والعنبر والزعفران والورس وكان يكره من الادهان الطيبة الريح ورواية عبد الغفار الطيب المسك والعنبر والزعفران والورس وخلوق الكعبة لا
باس به ونحوها صحيحة ابن ابي يعفور الا انه بدل الورس بالعود وليس فيها وخلوق الكعبة الى اخره **اقول** اما ادلة القول الاول فلان كان اكثرها
قاصرة الدلالة اما باعتبار التضمن للجملة الخبرية او لما يحتملها او للفظ لا ينبغي كصحيحة ابن عمار وذيلها ومرسلة حريز وصحيحتي الحلبي وهشام ورواية

في ان التطيب محرم للمحرم في الجملة اجماعا

سدر او لغير ذلك كمرسلة ابن ... فان نهيه عن جعل الطيب في زاده لا يدل على حرمته شرعا لجواز ان يكون ذلك لاجل انه اراد الاجتناب عن المكروه
فلا ان يامر في ماله وينهى كيف يشاء والرواية الاخيرة لحسن بن زياد فان عدم علمه بالطيب يمنع عن احتمال الحرمة ووجوب التصدق وموثقتا الساباطي
وصحيحة ابن سنان فان التعليل يمكن ان يكون لنفي الكراهة ولكن ينفي طائفة طليلة منها دلالة على المط واما ادلة القول الثاني فهي ايض كذلك لعدم
دلالة مرسلة ابن ... على عدم كراهة غير الاربعة الا بمفهوم العدد الذي ليس بحجة وعدم دلالة الاخيرتين على حصر الطيب المحرم على المحرم فيما ذكر وذكر
بعض الاصحاب الخبرين في ذلك الباب لا حجية فيه وتاييد ذلك بما في اخر الاولى من قوله وخلوق الكعبة لا باس به باطل اذ كما قيل ليس هو من تتمة
الحديث بل هو من كلام الشيخ والقول بان حصر الطيب في الاشياء المذكورة يكفي في المط اذ يستلزم ذلك ان الطيب المحرم بعمومه يكون هذه الاشياء
او غيرها لا يكون طيبا غير جيد لان الحصر يكون مجازا ضرورة عدم الانحصار فيمكن ان يكون المجاز هو احسن انواع الطيب الكامل ونحوهما فيبقى الصحيحتان
الاوليان ولكن الانصاف انهما لكونهما اخصين مطلقا بما نفي من ادلة القول الاول بل من جميعها لو دل يكفيان للتخصيص ولا يضر اشتمالهما على الكفارة
على ما هو خلاف المجمع عليه في قوله وليتصدق بقدر ما صنع لان خروج جزء من الحديث عن الحجية لا يوجب خروج الباقي عنها ولا يلزم ارتكاب مجاز فيهما بجعل
الحصر اضافيا نظرا الى العود والكافور ايض اما الاول فلصحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة واما الثاني فلفحوى ما دل على منع الميت المحرم عنه فالحي اولى بالمنع لزوم
جعل الحصر اضافيا المعروف من عدم دلالة صحيحة ابن ابي يعفور على حرمة العود للمحرم الا بالعموم اللازم تخصيصه بما ذكر ومنع الاولوية المذكورة في الحي بل

فيما يستثنى من الطيب للمحرم

منع العلم بالمساواة ايض فاذن الترجيح لقول الشيخ في ... من تبعه والقول بانه شاذ فاسد ثم انه لا فرق في حرمة الطيب للمحرم بين ابتدائه بعد الاحرام و
استدامته بان يتطيب قبله بما يبقى الى ما بعده بلا خلاف يعرف ويدل عليه رواية حماد بن عثمان اني جعلت ثوبي الاحرام مع اثواب قد جمرت فاخذ من
ريحها قال فانشرها في الريح حتى يذهب ريحها **فروع ا** الطيب المحرم على المحرم على القول بالتعميم او المكروه على القول الاخر هو ما يسمى طيبا عرفا والظ
كما قيل انه الجسم ذو الريح الطيبة يوخذ للشم غالبا غير الرياحين والحاصل ان يكون معظم الغرض منه التطيب او يظهر منه هذا الغرض لا مطلق ما له رائحة
طيبة كما يظهر به موثقة الساباطي وصحيحة ابن سنان المتقدمتين ويدل عليه ايض صحيحة ابن عمار لا باس ان تشم الاذخر والقيصوم والخزامى والشيح واشباهه
وانت محرم والقيصوم ما يقال له بالفارسية بوماذران بالمعجمتين كجبادي خيري البر والشيح بكسر المعجمة وسكون المثناة التحتانية ثم المهملة ما يقال له
بالفارسية درمنه تركي **ب** يستثنى من الطيب المحرم خلوق الكعبة بلا خلاف يعرف بل عن بعضهم الاجماع عليه لرواية عبد الغفار المتقدمة وصحيحة يعقوب
ابن شعيب وصحيحتي ابن سنان وحماد ومرسلة ابن ابي عمير وموثقة سماعة واشتمال الاربعة الاخيرة على قوله هو طهور وان دل على ان نفي الباس انما هو من
جهة دفع توهم النجاسة الا انه يدل ايض على انه لا مانع غيره فيه ايض والخلوق كما قيل طيب خاص فيكون المجوز هو فقط فلو طيب ثوب الكعبة بغيره مما يحرم على المحرم
حرم كذا قيل ولا باس به ان ثبت ان الخلوق هو اخلاط خاصة والا فيكون مجملا ولا حجية في العام المخصص بالمجمل في موضع الاجمال **ج** ويستثنى ايض ما
يستشم من العطر في سوق العطارين بين الصفا والمروة ويدل عليه صحيحة هشام المتقدمة **د** يحرم من الطيب المحرم شمه واكله والطلاء به في البدن والثوب
ويدل على الاول صحاح ابن عمار وعلى الثاني هي ايض وصحيحة زرارة وعلى الثالثة روايتا الحسن بن زياد وعلى الرابعة مضافا الى ما ياتي في الفرع الثامن صحيحة
حماد المتقدمة جميعا والظ عدم الخلاف في شيء منها ايض بل عن كرة اجماع العلماء عليه وقيل يحرم جميع انحاء الاستعمالات الاخر ايض فان ثبت فيه اجماع او حرم
لاجل استلزامه الاستشمام والا فلا دليل عليه **هـ** قالوا اذا اضطر المحرم الى مس الطيب لدواء ونحوه او الى اكله قبض على انفه وجوبا ونسبه الى الاصحاب مؤذنا بدعوى
الاجماع ويدل عليه قوله في صحاح ابن عمار فامسك على انفك المعتضد باخبار كثيرة اخرى كصحيحتي الحلبي وهشام ومرسلة حريز المتقدمة وصحيحة محمد بن اسمعيل
رايت ابا الحسن ع كشف بين يديه طيب لينظر اليه وهو محرم فامسك على انفه بثوبه من ريحه **و** قال في كرة لو استهلك الطيب في غيره فلم يبق له ريح ولا طعم ولا لون
والاقرب انه لا فدية فيه انتهى وفي غيره ان الاعتبار يقتضي اناطة حكم الجواز باستهلاك الرائحة لا مطلق الوصف والنهي عن التلذذ بالرائحة الطيبة مشعر به
والاحوط الاجتناب عن الجميع مط انتهى **اقول** في صحيحة عمران الحلبي عن المحرم يكون به الجرح فيتداوى بدواء فيه زعفران قال ان كان الزعفران الغالب على الدواء
عليه فلا وان كانت الادوية الغالبة فلا باس ولا يخفى ان الغلبة وان كانت اعم من الغلبة في كل وصف الا ان الظاهر ان بعد المغلوبية في الريح يصير مغلوبا في
ساير الاوصاف ايض فلو انيط بالغلبة والاستهلاك في الرائحة كما في غيره كان حسنا مع ان بعد المغلوبية في الريح لا يصدق ريح الطيب مضافا الى لزوم
التخصيص لو كان مطلقا بصحيحة عمران المذكورة **ز** قال في ذخيرة لا اعرف خلافا بين الاصحاب في تحريم مس الطيب ولعل المستند قول ابي عبد الله ع في صحيحة
ابن عمار المتقدمة **اقول** ان ثبت الاجماع والا فالاولى الاقتصار على الحرمة **ح** قال في ... يحرم على المحرم لبس الثوب المطيب سواء صبغ بالطيب او غمس فيه
وزاد في غيره وقال ثوب مسه طيب والظاهر ان مراده ما يطيب به وعن كرة اجماع علماء الامصار على تحريم ثوب مسه طيب ولا ريب في تحريمه ويدل عليه صحيحة حماد
السالفة ومفهوم رواية الحسين بن ابي العلاء عن ثوب المحرم يصيبه الزعفران ثم يغسل فقال لا باس به اذا ذهب ريحه واسمعيل بن الفضل عن المحرم يلبس الثوب
قد اصابه الطيب فقال اذا ذهب ريح الطيب فليلبسه **ط** اذا اصاب ثوب المحرم طيب قيل يامر الحلال بغسله او يغسله بالة وعن الشيخ جواز ازالته بنفسه باليد
وهو كذلك لمرسلة ابن ابي عمير في محرم اصابه طيب فقال لا باس بان يمسحه بيده ويغسله والاخرى في المحرم يصيب ثوبه الطيب فقال لا باس بان يغسله بيد نفسه
ي قال ابن بابويه اذا اضطر المحرم الى سعوط فيه مسك قال لا باس بان يستعط وهو كذلك لصحيحة اسمعيل **يا** يجوز للمحرم شراء الطيب والنظر اليه
بلا خلاف يعرف وعن بعضهم الاجماع عليه ويدل عليه الاصل وصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة **يب** قالوا لا يجوز للمحرم افتراش المطيب ولا الجلوس

ولا النوم

في حرمة الفسوق على المحرم

ولا النوم عليه فان اريد لاجل استلزامه الاستشمام المحرم او المس المحرم على القول به كما يدل عليه قولهم ولو فرش فوقه ثوب كثيف يمنع الرايحة والملا جاز الجلوس عليه والنوم فهو حسن وان اريد حرمته بنفسه ففيه نظر للاصل وعدم الدليل نعم ورد في روايتي معلى وابي بصير انه يكره ان ينام المحرم على فراش اصفر او مرفقة صفراء وفي صحيحة منصور اذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت وفسر بعض المتاخرين الاصفر بما صبغ بالزعفران او الورس او شبههما مما له رايحة طيبة والتفسير غير ثابت والروايات على الحرمة غير دالة **الرابع** الفسوق وهو محرم على المحرم والحرمة من حيث هو وان كان حراما بنفسه مطلقا ايضا بالكتاب والسنة والاجماع المحكي والمحقق قال الله سبحانه فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والحج يتحقق بالتلبس باحرامه بل باحرام عمرة التمتع لدخولها في الحج وفي صحيحة ابن عمار فان من تمام الحج والعمرة ان يحفظ المرء لسانه الا من خير كما قال الله عز وجل فان الله تعالى يقول فمن فرض فيهن الحج الاية والرفث الجماع والفسوق الكذب والسباب والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله واعلم ان الرجل اذا حلف بثلثة ايمان ولاء في مقام واحد وهو محرم فقد جادل فعليه دم يهريقه ويتصدق به واذا حلف يمينا واحدة كاذبة فقد جادل وعليه دم يهريقه ويتصدق به وقال اتق المفاخرة الى ان قال وسالته عن الرجل يقول لا لعمري وبلى لعمري قال ليس هذا من الجدال انما الجدال لا والله وبلى والله وفي صحيحة سليمان بن خالد في الجدال شاة وفي السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج وفي صحيحة علي عن الرفث والفسوق والجدال ما هو وما على من فعله فقال الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول الرجل لا والله وبلى والله الى غير ذلك والمراد بالفسوق هو الكذب مطلقا خاصة عند الاكثر بل عن التبيان ومجمع البيان وروض الجنان انه رواية الاصحاب مشعرين بدعوى الاجماع ومقيدا بالكذب على الله ورسوله او احد الائمة عليهم السلام في المحكي عن الغنية والمهذب والمصباح والاشارة وبالكذب على الله خاصة في المنقول عن الجمل والعقود والكذب المطلق عن الجمل والعقود والكذب المطلق مع السباب عند السيد والاسكافي والشهيدين وجمع اخر من المتاخرين ومع المفاخرة عند بعض اخر كما يظهر من خيره ومع الذم على قول محكي وقيل هو المفاخرة وقيل هو كل لفظ قبيح وعن التبيان والراوندي حمله على جميع المعاصي التي نهى المحرم عنها حجة الاول تفسيره بالكذب في الصحيحين المتقدمين بلا معارض له فيجب الاخذ به وزيادة السباب في احدهما تعارضها زيادة المفاخرة في الاخرى حيث ان الظاهر من التفسير هو تمام المعنى والحصر مع ان عطف الفسوق على السباب في صحيحة سليمان يفيد التغاير بينهما كما ان ذكر المفاخرة في صحيحة ابن عمار يفيده بينهما ايضا مضافا الى الاختصاص بالتفسير بالكذب خاصة في المروي في معاني الاخبار وتفسير العياشي **اقول** يمكن رد المعارضة بان غايتها العموم والخصوص المطلقين الواجب فيهما حمل العام على الخاص اذ غاية ما يستفاد من التفسير بتمام المعنى والحصر هو نفي الغير مطلقا والمعارض اثبت فردا من الغير فيكون اخص مطلقا ويكفي في التغاير المفهوم من العطف الخصوصية والعمومية فيكون من باب عطف العام على الخاص نعم الظاهر المتبادر من الامر بالاتقاء عن المفاخرة في الصحيحة الاولى بعد تفسير الفسوق بالكذب والسباب المغايرة ومع ذلك فالصحيحة المفسرة له بها على الشهرة العظيمة مخالفة بل لم يظهر به قايل بخصوصه فلاجل ذلك يتجه رفع اليد عن المفاخرة ثم بذلك يظهر حجة من ضم السباب او المفاخرة ايضا واما ما في الاقوال فبين تخصيص بلا مخصص او تعميم بلا معمم سوى ما قيل للثاني من دعوى الاجماع في الغنية وهي ايضا ليس بحجة ومن جميع ما ذكر يظهر قوة قول الاول فهو الجيد والله المؤيد هذا مع انه لا ثمرة معتد بها بعد ظهور حرمة الجميع بنفسها وعدم وجوب كفارة فيها سوى الاستغفار وعدم افساده الاحرام كما ياتي

في حرمة الجدال

الخامس الجدال وحرمته من حيث الاحرام ثابتة وانما الخلاف في المراد منه ولا بد اولا من ذكر الاخبار المفسرة له حتى يظهر جلية الحال فمنها الصحيحتان المتقدمتان ومنها صحيحة ابي بصير اذا حلف ثلثة ايمان متتابعات صادقا فقد جادل وعليه دم واذا حلف بيمين واحدة كاذبا فقد جادل وعليه دم وقريبة منها صحيحته الاخرى والثالثة عن المحرم يريد ان يعمل العمل فيقول له صاحبه والله لا تعمله فيقول والله لاعملنه فحالفه مرارا يلزمه ما يلزم صاحب الجدال قال لا انما اراد بهذا اكرام اخيه انما ذلك ما كان لله فيه معصية والظاهر من الحديث ان المراد بالعمل ما كان فيه اكرام صاحبه وبما كان فيه معصية ما لم يكن فيه غرض ديني فان ذلك دخول في نهيه سبحانه بقوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وورد في الاخبار ان من حلف بالله كاذبا كفر ومن حلف بالله صادقا اثم وصحيحة ابن عمار ان الرجل اذا حلف ثلثة ايمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل وعليه حد الجدال دم يهريقه ويتصدق به والاخرى عن الرجل يقول لا لعمري وهو محرم قال ليس بالجدال انما الجدال قول الرجل لا والله وبلى والله الحديث ومحمد عن الجدال في الحج فقال من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذي يجادل وهو صادق قال عليه شاة والكاذب عليه بقرة وموثقة يونس عن المحرم يقول لا والله وبلى والله وهو صادق عليه شيء قال لا **اقول** لا يخفى ان المستفاد من تلك الاخبار بكليتها ان الجدال هنا هو اليمين فلا محيص عن القول به فرفض قول من جعل الجدال مطلق الخصومة على ما هو مقتضى اللغة وان لم ينقل به قايل ولا يشترط مسبوقيتها بالخصومة كما حكي عن السيد الاجماع عليه لاطلاق الاخبار واستفادة ذلك من الصحيحة الثالثة لابي بصير كما قيل ضعيف اذ مدلولها اشتراط عدم كون اليمين في الاكرام لا اشتراط كونها في الخصومة نعم يشترط عدم كونها في الاكرام وطاعة الله كما هو المحكي عن الاسكافي والفاضل والجعفي لتلك الصحيحة وبها يقيد الاخبار المطلقة ولا فرق بين كونها في المعصية او غيرها للاطلاق ولا يضر لحوق تلك الصحيحة اذ لم يقيد فيه بما كان في المعصية بالتقريب المتقدم ومنه يظهر خروج ما توقف عليه استنقاذ الحق او دفع الدعوى الباطلة عن الجدال كما حكي عن الشهيدين وغيرهما من المتاخرين لخروجه عن المعصية بادلة نفي الضرر وكذا يشترط كونها حلفا بالله للاخبار المتقدمة الحاصرة لها بقول لا والله وبلى والله المؤيدة بالمصرحة بعدم كون لعمري جدالا والظاهر عدم الاختصاص بلفظ الله بل التعدي الى كل ما يؤدي هذا المعنى كالرحمن والخالق ونحوهما وبالفارسية وغيرها من اللغات اذ الاصل في الالفاظ ارادة معانيها دون خصوص اللفظ فالمراد بالله معناه وهو الذات المخصوصة وكذا يشترط التكرار ثلثا في الصادقة واما

الكاذبة فيكفي الواحدة للاخبار المتقدمة الدالة بالمفهوم او التفصيل القاطع للشركة على انتفاء الجدال بالاقل من الثلث في الصادقة وبها يقيد المطلقة وعليها يحمل الموثقة الاخيرة بحملها على المرة وحمل الاخبار المتضمنة للثلث على بيان ما يوجب الكفارة مخاصمة خلافا لظ من الاكثر سيما الصحيح الاول لابن عمار حيث رتب تحقق الجدال على الثلثة وفرعت وجوب الدم على الجدال بلفظة الفاء وجعل المتضمنة للثلثة مطلقة لا وجه له وهل يشترط قول لا والله وبلى والله معا او يكفي احدهما مكررا في الصادقة وغير مكررة في الكاذبة الظ الثاني وفاقا للاكثر لان النفي والاثبات لا يجتمعان غالبا فالمراد بيان الموارد **السادس** قتل هوام الجسد من القملة والبرغوث ونحوهما والقائهما عنه اما الاول فحرمته على المحرم والحرمة هي المشهور بين الاصحاب كما صرح جماعة كصحيح ابن عمار المتقدمة المتضمنة لقوله اتق قتل الدواب كلها الشاملة للمسئلة ورواية ابي الجارود عن رجل قتل قملة وهو محرم قال بئسما صنع قال فما فداؤها قال لا فداء لها المعتضدة بين بصحيح زرارة عن المحرم هل يحك راسه او يغتسل بالماء قال يحك راسه ما لم يتعمد قتل دابة وبحسنة الحسين بن ابي العلاء المحرم لا ينزع القمل من جسده ولا من ثوبه متعمدا وان قتل شيئا من ذلك خطأ فليطعم مكانها طعاما قبضة بيده وليس ما دل على المنع من نزع القملة وابانتها والقائها فان القتل متضمن لبعض ذلك بل يمكن التعدي منه الى القتل بالاولوية ولكن بازاء الروايتين روايات اخرى مخالفة لهما ظاهرا كصحيح ابن عمار ما تقول في محرم قتل قملة قال لا شيء في القملة ولا ينبغي ان يتعمد قتلها حيث ان لفظة ينبغي وعموم الشيء المنفي وشموله للعقاب ظاهران في عدم التحريم والاخرى صحيحها ولا باس بقتل القملة في الحرم وغيره ورواية زرارة لا باس بقتل البرغوث والقملة والبقة في الحرم والاخرى عن المحرم يقتل البقة والبرغوث اذا اراده قال نعم وفي بعض النسخ اذا اذاه ونحوها المروي في مستطرفات السرائر صحيحا الا ان فيه اذا اذاه مكان اذا اراده ولا يخفى ان الاخيرة لا يعارض رواية ابي الجارود لاختلاف الموضوع ولخص مطلقا من الصحيح الاولى لاختصاصها بالبقة والبرغوث ومنها بصورة ارادة الايذاء للمحرم ومقتضى الجمع اخراج هذه الصورة من الحرمة فهي خارجة قطعا ثم الروايات الثلث الاخرى اعم من وجه من الصحيح لعمومية الاولى منها من الثلثة من جهة الشيء والباقيين من حيث انهما يشملان المحرم وغيره وعمومية الصحيح بالنسبة الى الدواب ومقتضى القاعدة الرجوع في مورد التعارض وهو قتل هوام الجسد للمحرم الى الاصل وهو جواز القتل سيما مع كونه كما قيل مخالفا للعامة فلولا رواية ابي الجارود المنجبر ضعفها لو كان بالعمل لقلنا بذلك في جميع الهوام كما هو ظاهر جماعة من القدماء حيث لم يذكروا الا الازالة عن نفسه والالقاء دون قتله الا ان هذه الرواية اخص مطلقا من الثلثة ولا يعارضها الاخيرة لعدم تعرضها للقملة فاذن الحق حرمة قتل القملة للمحرم مط دون غيرها من هوام الجسد وفاقا لكل من خص الذكر بالقمل ونسب ذلك الى الاكثر وقواه بعض مشايخنا خلافا للمحكي عن ابن حمزة فجوز قتل القمل على البدن خاصة دون الثوب وعن بعض المحدثين فجوز قتل القمل مط على كراهة وهما كما قيل شاذان وعن الدليل التام خاليان وان كان في الشذوذ نظر لما مر من عدم تعرض جماعة من القدماء للقتل واما الثاني اي الالقاء فذكره منهم جماعة وقيل باتفاق الاصحاب ظاهرا عليه منهم في القملة والغنية نفي الخلاف عنه واستدل له بحسنة ابن ابي العلاء المتقدمة وفي قرينة منها الاخرى الا ان فيها فان فعل مكان قوله فان قتل وكفا واحدا مكان قوله قبضة بيده وصحيح حماد بن عيسى عن المحرم يبين القملة عن جسده فيلقيها قال يطعم مكانها طعاما او نحوها صحيحة محمد وصحيح ابن عمار المحرم يحك راسه فيسقط القملة والثنتان فقال لا شيء عليه ولا يعيدها والاخرى المحرم يلقي عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده فاذا اراد ان يحول قملة من مكان الى مكان فلا يضره ورواية ابي بصير عن المحرم ينزع الحلمة من البعير قال لا هي بمنزلة القملة من جسدك وصحيح حريز ان القراد ليس من البعير والحلمة من البعير بمنزلة القملة من جسدك فلا يلقيها والق القراد ولا يخفى ان تلك الروايات باسرها خالية عن ذكر غير القملة خصوصا او عموما وصحيح ابن عمار الثانية ناصة على جواز القاء غير القملة من الدواب ولم يذكره ايضا كثير من قدماء الاصحاب فالقول بالجواز فيه خال عن الارتياب كما اختاره صريحا بعض المتاخرين واما الاستدلال لمنع الالقاء مثل البرغوث والبقة بصحيح ابن سنان ارايت ان وجدت على قرادا او حلمة اطرحهما قال نعم وصغار لهما انهما رقيا في غير مرقاهما كما صدر عن بعضهم غير جيد جدا لان غايتها الرخصة في غير المرقى بجواز الاطراح ولا دلالة له على ان الارتقاء في المرقى يمنع عنه واما القملة وان وردت في الاخبار المذكورة الا ان صحيحي حماد ومحمد لا يشتملان على منع انشائي او اخباري وانما يتضمنان الكفارة وهي غير حرمة الفعل مع ان وجوبها ايضا محل كلام وكذا صحيح ابن عمار الاولى لرجوع ضمير لا يعيدها الى القملة اي لا يعيدها الى موضعها فهي بنفي الشيء الشامل للعقاب ايضا على خلاف المطلوب اي الجواز ادل والبواقي غير الاخيرة عن اثبات التحريم قاصرة لمكان الجملة الاخبارية والاخيرة وان كانت ظاهرة في التحريم الا انها الرواية مرة معارضة عن المحرم يلقي القملة فقال القوها ابعدها الله غير محمودة ولا مفقودة وكذلك لعموم صحيح ابن عمار الاولى المتقدمة وبها ايضا يعارض سائر الاخبار المذكورة لو جعلناها على الحرمة دالة فاذن الجواز في الجميع اقوى مع الكراهة في القملة بل في البواقي ايضا لفتوى جماعة كما اختاره بعض مشايخنا ونقله عن بعض المحدثين ايضا والله العالم **فرعان أ** يجوز نقل القملة وغيرها من مكان من الجسد الى اخر ولو قلنا في الالقاء بالحرمة بلا خلاف فيه بين الطائفة كما ذكره بعض الاجلة لصحيح ابن عمار الثانية ومقتضى اطلاقها عدم اشتراط كون المنقول اليه مساويا او احرز فالقول به كما اختاره المحقق الشيخ على تقييد بلا مقيد الا ان يكون مراده عدم كونه معرضا للسقوط قطعا او غالبا او حر فلا باس به لانه في معنى الالقاء **ب** يجوز القاء القراد عن البعير وهو صغير القراد او عظيمه عن نفسه بلا خلاف للاصل وصحيح ابن سنان المتقدم وكذا يجوز القاء الاول من البعير بلا خلاف لصحيح حريز المتقدمة وغيرها ولا يجوز القاء الحلمة عنها وفاقا لجماعة للصحيح المذكورة وغيرها من الروايات **السابع** التدهين بعد الاحرام مطلقا وبالدهن المطيب بعده وقبله اذا كان ريحه يبقى الى الاحرام ويجوز بغير المطيب قبل الاحرام ولو بقي اثره الى ما بعده وكذا بعده مع الضرورة اما الاول فحرمته هو الاقوى الاشهر لصحيح ابن عمار المتقدمة في

في بيان قتل هوام الجسد من القملة والبرغوث ونحوهما

في بيان جواز نقل القملة من مكان الى مكان

مسئلة حرمة الطيب وصحيحة الحلبي لا يدهن حين يريد ان يحرم بدهن فيه مسك او عنبر من اجل ان رايحته يبقى في راسك بعد ما تحرم وان دهن بما شئت
من الدهن حين تريد ان تحرم فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى يحل وقريبة منها مضمرة علي بن ابي حمزة خلافا للمفيد والعماني والديلمي والحلبي فجوزوه
على كراهة جمعا بين الاخبار المانعة والناصة على الجواز بعد الغسل قبل الاحرام كصحاح محمد وابن ابي العلاء وهشام بن سالم وغيرها حيث ان الظاهر بقاؤه
عليه الى ما بعد الاحرام وتساوي الابتداء والاستدامة والامران ممنوعان وقد يستدل ايض بالاخبار المرخصة له حال الضرورة وهو غير جيد لخروجه عن
المسئلة لان المفروض غير حال الضرورة واما الثاني فحرمه الاكثر ايضا لما دل على المنع عن الطيب في الاستدامة كما مر في مسئلة الطيب لصحيحة الحلبي ورواية علي
ابي حمزة وغيرها من الصحاح وغيرها الواردة في ذلك المضمار خلافا للمحكي عن ابن حمزة وجماعة فكرهوه للاصل ولاطلاق جملة من الصحاح بجواز الادهان قبل الاحرام و
صحيحة محمد لا باس بان يدهن الرجل قبل ان يغتسل للاحرام او بعده وكان يكره الدهن الخاثر الذي يبقى واجيب بان الاصل يندفع بما مر والمطلق يقيد به والكراهة
يستعمل بمعنى الحرمة ايض او اعم منها **اقول** اما الاخبار المذكورة فكلها واردة بالجملة الخبرية او ما يحتملها او دلالة مثلها على الحرمة ممنوعة واما ما دل على
استدامة الطيب فهو يعارض اخبار جواز الادهان قبل الاحرام بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل واما صحيحة فلا يتضمن الا الكراهة التي هي اعم من الحرمة فقول
ابن حمزة لا يخ من قوة والاجتناب احوط واما الثالث فجوازه مما لا خلاف فيه كما قيل وعن كره والمن الاجماع عليه والصحاح به مع ذلك مستفيضة وليس
في شيء منها اشتراط عدم بقاء عينه بعد الاحرام مع مخالفة الاصل وقيل باشتراطه ولا وجه له وصحيحة محمد المتقدمة لا يفيد ازيد من المرجوحية واما الرابع فهو
ايض موضع وفاق وفي لك وغيره الاجماع عليه **الثامن** ازالة الشعر قليله وكثيره عن الراس واللحية وساير البدن بحلق او نتف او غيرهما بالاختيار اجماعا محققا
ومحكيا مستفيضا له ولقوله سبحانه ولا تحلقوا رؤسكم وصحيحة حريز لا باس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر ورواية عمر بن يزيد لا باس بحك الراس واللحية
ما لم يلق الشعر وبحك الجسد ما لم يدمه دلتا بمفهوم الغاية الذي هو اقوى المفاهيم بثبوت الباس الذي هو الحرمة اذا اوجب الحلق او قطع الشعر للتوبيد
جميعا بالاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى الامرة بالفداء او المانعة بالجملة الخبرية ويجوز الازالة للضرورة للاجماع والاصل وقوله سبحانه فمن كان
منكم مريضا الاية وصحيحة حريز الواردة في سبب نزول الاية ولا يجوز للمحرم حلق راس المحرم اجماعا وفي حلق راس المحل قولان الاصل يجوزه وصحيحة معوية بن
وهب يمنعه ولكن بالجملة الخبرية فالاجود الكراهة **التاسع** قص الاظفار كلها او بعضها اي قطعها باي نحو كان للاجماع المؤيد بالاخبار المستفيضة
المانعة عنه بالجمل الخبرية او المثبتة للفداء ويجوز ازالته مع الاضطرار بان ينكسر وينضر ببقائه بلا خلاف فيه كما عن المن وكره لصريح صحيحة ابن عمار وفيها
فان كانت تؤذيه فليقصها **العاشر** قطع الشجر والحشيش النابتين في الحرم فانه يحرم على المحرم والمحل اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له وللنصوص
المتكثرة المحرمة للقطع او المانعة عنه بالجمل الخبرية او مفهوم الوصف واثبات الفداء من الاولى صحيحة حريز كل شيء ينبت في الحرم فهو حرام على الناس اجمعين الا
ما انبته انت او غرسته وصحيحة ابن عمار عن شجرة اصلها في الحرم وفرعها في الحل فقال حرم فرعها لمكان اصلها قال قلت فان اصلها في الحل وفرعها
في الحرم فال حرم اصلها لمكان فرعها وموثقة زرارة حرم الله حرمه بريدا في بريد ان يختلى خلاه او يعضد شجره الا الاذخر والاختلاء والعضد القطع
الخلاء النبات اليابس كما قاله الجوهري او الرطب كما ذكره في القاموس وابن الاثير وحماد بن عثمان في الشجرة يقلعها الرجل من منزله في الحرم قال ان بنى المنزل و
الشجرة فيه فليس له ان يقلعها وان كانت نبتت في منزله وهو له فله ان يقلعها والاخرى عن الرجل يقطع الشجرة من مضربه او داره في الحرم قال ان كانت
الشجرة لم تزل قبل ان يبني الدار او يتخذ المضرب فليس له ان يقلعها وان كانت طرية عليها فله ان يقلعها ومن الثانية مرسلة عبد الكريم لا ينزع من شجر مكة الا
النخيل وشجر الفواكه وبمضمونها مع زيادة موثقة سليمان بن خالد وصحيحة محمد المحرم ينزع الحشيش من غير الحرم فقال نعم قلت فمن الحرم قال لا ورواية جميل ابن
صالح وابي علي بن الحسين ع انا اقلع الحشيش من حول الفساطيط بمنى فقال يا بني هذا لا تقلع ورواية اسحق بن يزيد الرجل يدخل مكة فيقطع من شجرها
قال اقطع ما كان داخلا عليك ولا تقطع ما لم يدخل منزلك عليك وصحيحة محمد بن حمران عن النبت الذي في ارض الحرم اينزع فقال اما شيء ياكله الابل فليس
باس ان تنزعه وصحيحة حريز عن البعير ياكل في الحرم ما شاء ورواية زرارة رخص رسول الله صم في قطع عودي المحالة وهي البكرة التي يستقى بها من شجر الحرم والاذخر
ومرسلة موسى اذا كان في دار الرجل شجرة من شجر الحرم لم ينزع فان اراد نزعها نزعها وكفر بذبح بقرة يتصدق بلحمها على المساكين وصحيحة حريز وفيها ان
الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض فهي حرام بحرام الله الى يوم القيمة لا ينفر صيدها ولا يقطع شجرها ولا يختلى خلاها الى ان قال الا الاذخر وبمضمونها
مرسلة يد الى غير ذلك ولا يخفى ان حرمة هذا القطع لا يختص بالمحرم بل هي من خصايص الحرم فعده من تروك الاحرام غير جيد ولذا جعله في من مسئلة برأسها
وانفيا نحو ااثر الاكثر ثم انهم استثنوا من ذلك امورا **الاول** ما نبت في ملك الانسان لموثقة حماد ورواية اسحق وهي اخص من المدعى لاختصاصها
بالدار والمنزل او المضرب وبالشجر ودعوى الاجماع ممنوعة ولذا استشكل فيها في خيره وبعض مشايخنا الشاة فالاجود الاقتصار على مورديهما بل
بعضهم في اصل الاستثناء لضعف الروايات وهو عندي غير جيد **الثاني** ما غرسه الانسان وانبته بنفسه سواء كان في ملكه او غيره وهو كذلك وفاقا
للمحكي عن طـ ويه والسر والنزهة والمن وكره ونفي عنه الريب في لك لصحيحة حريز الاولى خلافا للمنقول عن القاضي وابن زهرة والكيدري فقيدوه بملكه و
لا وجه له ولشعر بعض كلمات صاحب ك بجواز قطع ما انبته الادمي مطلقا سواء كان نفس القالع او غيره ولا دليل عليه **الثالث** شجر الفواكه والنخيل
سواء انبته الله تع او الادمي وعلى استثنائه دعوى الاجماع عن ف والاتفاق عن المن ونسبه في لك وغيره الى قطع الاصحاب ويدل على استثنائها
المرسلة والموثقة المتقدمتين فلا محيص عنه **الرابع** الاذخر وصرح جماعة بعدم معرفة الخلاف في استثنائه وعن المن وكره الاجماع عليه ويدل عليه

في بيان حرمة قص الاظفار للمحرم

في بيان ما يجوز قطعه في مكة

لطائفة من الاخبار المتقدمة **الخامس** عود المحالة بفتح الميم والمحالة البكرة العظيمة يستقى بها ويدل على استثنائهما رواية زرارة **السادس** اليابس من
الشجر والحشيش لستثنا في المن وكره والتحرير واللمعتين وس للاصل ولان الخلا الممنوع من قطعه هو الرطب من النبات ولان اليابس لا حرمة له والكل
ضعيف لان الاصل مدفوع بالاطلاقات والعمومات والخلا وارد في بعض الروايات وتخصيصه بالذكر فيه لا ينفي الحكم عن غيره مع ان الخلا مفسر عند بعض
اللغويين كما مر باليابس وعليه فيفيد ضد المط وضعف التعليل ظاهر فعدم الاستثناء اقوى **فروع** أ قيل التحريم يتناول القطع والانتفاع مط
فلو انكسر غصن او سقط ورق لم يجز الانتفاع به سوا كان ذلك بفعل الادمي او غيره وفي المن وكره الاجماع على جواز الانتفاع في الساقط بفعل غير
الادمي واستقرب الجواز في الساقط بفعل الادمي والحق الاختصاص بالقطع لانه المتبادر من التحريم المطلق في هذا المقام ولو منع لكان مجملا فيجب
الاقتصار فيه على المقطوع به وهو القطع المصرح به في ساير الاخبار **ب** يجوز للمحرم ان يترك ابله ودابته في الحرم لترعى في الحشيش وان حرم قطعه للاصل
وصحيحة حريز السالفة بل جوز في لك نزعه للابل لصحيحة جميل ومحمد بن حمران وهو كذلك **ج** قال في لك يجوز للمحرم ان ياخذ الكماة من الحرم لانه ليس بحشيش
وفيه منع عدم صدق الحشيش سلمنا ولكن يصدق عليه النبات والشيء النابت المعنون في بعض الاخبار نعم لو اخذها بعد انكسارها او قلعها
للدابة لم يكن به باس **د** الحشيش والنبت والشجر الممنوع عن قطعها يعم الشوك وشبهه من الاشجار المؤذية فيحرم قطعها كما هو ظ ف وصريح كره وعن
الشافعي وطائفة من العامة عدم التحريم ومن الله التاييد **الحادي عشر** لبس السلاح وتحريمه هو المش بين الاصحاب وهو الاقوى لمفهوم رواية
زرارة لا باس ان يحرم الرجل وعليه سلاحه اذا خاف العدو واثبات الباس مع عدم الخوف والباس العذاب ويؤيده المستفيضة من الصحاح وغيرها
الواردة بالجملة الخبرية والمثبتة للكفارة خلافا للشرايع وفع وشا فكرهوه ويظهر من الاولين وجود قائل غيرهما به ايضا للاصل وتضعيف المفهوم و
جوابهما ظاهر **القسم الثاني** ما يختص بالرجل وهو امور خمسة **الاول** القميص والسراويل والقباء والثوب المزرر الذي يدخل يديك في يديه
وكلما ادخلت شيئا في جوف شيء فهذا ادعنه وددعنه تدديدا بل مطلق المخيط بلا خلاف يعلم كما في موضع من المن بل مط كما في تيح وشرحه وعن الغن
والتحرير والتنقيح بل باجماع العلماء كافة كما في موضع اخر من المن وعن كره وظاهر س بل بالاجماع المحقق عند التحقيق وهو الحجة في الجميع مضافا في الاول
الى صحيحتي ابن عمار اذا لبست قميصا وانت محرم فشقه واخرجه من تحت قدميك وصحيحتي خالد بن محمد الاصم وعبد الصمد بن بشير الواردتين في الرجل
الذي لبس قميصا محرما ففي الاولى انزعه من راسك وفي الثانية فاخرجه من راسك ويؤيده صحيحة اخرى لابن عمار وغير واحد في رجل احرم وعليه قميص
قال ينزعه ولا يشقه وان كان لبسه بعد ما احرم شقه واخرجه مما يلي رجليه وما ورد في وجوب الكفارة على من لبس القميص متعمدا كما ياتي وفي البواقي
غير الاخير الى صحيحتي ابن عمار وصحيح الحلبي ومحمد وزراره وروايات ابي بصير والخياط وحمران ولكن الكل قاصرة عن افادة الحرمة لكان الجملة الخبرية او المحتملة
لها او ما يحتمل ان يكون المفهوم فيه انتفاء الاباحة بالمعنى الاخص فالمناط فيها الاجماع الا ان يجعل الاجماع قرينة على ارادة الحرمة وهو كذلك فيكون
تلك الاخبار ايض مثبتة للحرمة نعم ينحصر دليل الاخير في الاجماع ولا دلالة في شيء من الاخبار على تحريم المخيط مط كما اعترف به جماعة منهم الشهيد في س
وعلى هذا فاللازم فيه الاقتصار على موضع علم فيه الاجماع فالمنع عن مسمى الخياطة وان قلت كما اشتهر بين المتاخرين غير جيد وان كان احوط واستفادة
ذلك عن المنع عن لبس المزرر باطلاقه في بعض تلك الاخبار حيث انه خياطة الازرار قليلة البتة مردود باحتمال ان يكون المنع لنفس الازرار لا الخياطة مع
ان المنع عن المزرر ايضا وان كان مط في بعض الاخبار الا انه صرح في صحيحتي الحلبي ويعقوب بن شعيب بان المنع انما هو في عقد الازرار دون وجودها او
يستفاد عدم المنع في مطلق الخياطة لانه مقتضى الاصل وعموم صحيحة زرارة عما يكره للمحرم ان يلبسه فقال يلبس كل ثوب الا ثوبا يتدرعه واما الاطلاقات كلما
الاصحاب المنع عن لبس المخيط فلا شك في انصرافها الى المعتاد المتبادر **فروع** أ لا فرق في المنع عن السراويل والقباء والمزرر والمدرع بين المخيط منها
وغيره كالمصنوع من اللبد والمنسوج والملصق بعضه على بعض لاطلاق الاخبار وكلمات الاخيار واما الاستدلال على المنع فيه بمشابهته للمخيط في المعنى
من الترفه والتنعم كما عن كره فضعيف غايته **ب** ذكر الفاضل وغيره انه يحرم عقد الرداء ودرزه لموثقة الاعرج عن المحرم يعقد ازاره على عنقه قال لا وزاد
في لك بقصور الرواية سندا عن اثبات الحرمة وفيه انه لا ينحصر تحريم الزر بهذه الرواية بل يدل عليه كثير من الروايات المتقدمة المثبتة للحرمة عند ونعم لو ارا
العقد بدون الزر فهو كذلك لا لضعف سند الرواية بل لضعف د لالتها **ج** يجوز له لبس السراويل اذا لم يجد ازارا بغير خلاف يعلم كما صرح به جماعة كما عن
كره لصحيحة ابن عمار ولا يحتاج الى الفتق للاصل وخلو النصوص وحكي عن قوم من اصحابنا انه يفتق ولا وجه له وليس فيه فدية صرح به في السر وبه والمن و
كره مدعيا في الاخيرين عليه الاجماع وقيل ان ثبت الاجماع والا فيعم لوله وجوب الكفارة الاتية وكذا يجوز لبس القباء اذا لم يجد ما يتردى به في يدي
القباء ويجعله منكوسا مقلوبا كما صرح بالحكمين في الروايات والمراد بالنكس والقلب جعل اسفله لاعلاه ولا ينافيه تعقيبه بالمنع عن ادخال اليد حيث
انه لازم النكس بذلك المعنى حيث قال ويجعل اعلاه اسفل نعم في صحيحة محمد ومرسلة في يقلب ظهره لباطنه ومقتضى القاعدة الجمع بين الامرين الا ان
اثبات وجوب الثاني من الاخبار مشكل والجمع احوط بل لعله الاظهر ولعل الاول هو المراد بالنكس الوارد في بعض الاخبار والثاني هو المراد بالقلب الوارد
في بعض اخر وهل جواز لبس القباء انما هو مع حال الاضطرار او يجوز مع عدم وجود الرداء مط ظاهر الاصحاب كما في خيرة الثاني وهو كذلك لصحيحة محمد و
رواية عمر بن يزيد ولا ينافيه التقييد بالاضطرار في ساير الاخبار لان غايته التجويز في حال الاضطرار دون المنع في غيره **د** يختص المنع عما ذكر
بالرجال واما النساء فيجوز لهن لبس جميع ما ذكر وفاقا للاكثر بل غير الشاذ النادر بل المجمع عليه كما عن السر والمن وكره ولف والتنقيح للاصل واختصاص

في بيان ما يختص بالرجل وهو امور خمسة

الادلة

الادلة المانعة فتوى ورواية بالرجل ومع ذلك الاخبار للجواز لهن مستفيضة كصحيحة العيص المرئة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير
والقفازين ورواية النظر عن المرئة المحرمة اى شيء تلبس من الثياب قال يلبس الثياب كلها الا المصبوغة بالزعفران والورس ولا تلبس القفازين
الحديث ورواية ابي عيينة ما يحل للمرئة ان يلبس من الثياب وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير الحديث والقفازان
شيء يعمل لليدين يحشى بالقطن يلبسها المرئة للبرد او ضرب من الحلى لليدين والرجلين والروايات المجوزة للبس السراويل والقميص مخصوصة لهن
خلافا للمحكي عن النهاية فمنع عما عدا السراويل والغلالة بالكسر وهي شعار يلبس تحت الثياب وهو مع شذوذه ورجوعه عنه في ط بل عدّ ظهور
عبارة النهاية على بعض النسخ كما قيل في المنع وتصريحه فيه بان الترك افضل غير ظاهر الحجة عدا ما قيل من عموم الاخبار المحرمة لهن وهو ممنوع لاختصا
الخطاب فيها بالمذكر والتغليب مجاز والقرينة مفقودة بل هي كما عرفت على الجواز موجودة نعم يحرم عليهن القفازين كما هو المشهور بل عليه الاجماع عن
الغن والمن وكره لرواية ابي عيينة المتقدمة المعتضدة بالروايتين السابقتين عليها وتجويز بعض المتاخرين باحتها للعمومات ضعيف لوجوب تقديم
الخاص الآن اجمالها للاختلاف في تفسيرها كما مر فسره في السر ومجمع البحرين والصحاح والمن وكره بالاول وفي القاموس وجماعة من اهل اللغة
بالثاني ينفي الفايدة في المنع لاباحة كل من المعنيين بالاصل الا ان يثمر في حرمة الجمع بينهما ههنا لا تحريم في عقد شيء كالمنطقة والعمامة على البطن و
الهميان وغيرها للاصل وعدم المانع وخصوص صحيحة يعقوب في المنطقة والهميان وصحيحة ابي بصير الاولى وموثقة يونس في الاخير وصحيحة عمران الحلبي
في العمامة ورواية يعقوب في الخرقة المربوطة او المعصوبة على القرحة نعم يحرم عقد الازار لما مر في لبس ثوبي الاحرام واما منع عقد الرداء على العنق في
موثقة الاعرج المتقدمة ومنع رفع العمامة المشدودة الى الصدر في صحيحة عمران المذكورة ومنع شدها على البطن ايضا في صحيحة ابي بصير فلا يفيد الحرمة
لورود الكل بالجملة الخبرية وان لم يجز عقد الرداء من جهة عدم صدق الترتدي وهو امر اخر **الثاني** لبس ما يستر ظهر القدم بالخف خاصة كما هو
ظاهر النهاية والسر حيث اقتصرا على ذكره او هو مع الجورب كما هو ظاهر المقنع ويب وحيث ضمه معه وكذا التهج وصرح في شرحه بالاختصاص بهما وهو ظاهر خيرة
بل ك ايضا او هو مع الشمشك كما هو ظاهر طوف والجامع او بكل ما يستره باللبس كالفاضلين وعامة المتاخرين كما صرح به جماعة بل في ك انه مقطوع به في
كلام الاصحاب بل عن الغن نفي الخلاف عنه والاخبار الواردة في المسئلة صحيحة ابن عمار وفيها ولا يلبس سراويل الا ان لا يكون لك ازار ولا الخفين الا
ان لا يكون لك نعلان ورواية ابي بصير وفيها وله ان يلبس الخفين اذا اضطر الى ذلك وليشقه عن ظهر القدم وحمران في المحرم يلبس الخفين اذا لم يكن
له نعل وصحيحة محمد في المحرم يلبس الخف اذا لم يكن له نعل ولكن يشق ظهر القدم وصحيحة الحلبي واي محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله ان يلبس الخفين
اذا اضطر الى ذلك والجوربين يلبسهما اذا اضطر الى لبسهما وصحيحة رفاعة عن المحرم يلبس الخفين والجوربين قال اذا اضطر اليهما ولا يخفى ان تلك الاخبار
مخصوصة بالخف والجورب وعن ذكر غيرهما او ما يعم الغير خالية فالتعدي اليه مما لا وجه له اصلا والتمسك بالشهرة المتاخرة ونفي الخلاف في الغن ضعيف
غايته لعدم الحجية وبجواز خروج الخف والجورب مجرى الغالب اضعف لعدم جواز التمسك بالاحتمال والجواز فاباحة ستره بلبس غيرهما هو الاقوى
بل بلبس الجورب ايضا لقصور الخبرين المتضمنين له عن افادة الحرمة لكون المفهوم فيهما بطريق الاخبار الذي هو اعم من افادة التحريم واما الخف وان
كان كذلك ايضا الا انه يمكن استفادة تحريم لبسه من عطفه في الصحيحين الاولين على السراويل الذي النهي فيه للحرمة وعن الامر في رواية ابي بصير بالشق
الذي هو للوجوب البتة ولولا حرمة الستر به لم يكن له وجه وعن مفهوم قوله في رواية ابي بصير وصحيحة الحلبي له ان يلبس الخفين اذا اضطر حيث ان المتبادر من
هذا التركيب الحلية ونفيها منطوقا ومفهوما مضافا الى مظنة الاجماع فيه فالتحريم فيه خاصة اقوى وان كان الاجتناب عن الجورب بل عن مطلق
لبس ما يستر الظهر احوط واولى وكيف كان فالمحرم ستر تمام الظهر فلا يحرم ستر البعض للاصل وعدم استفادته من النصوص لان الخف والجورب الممنوعين
منهما ساتران للكل عادة والشهرة ونفي الخلاف مخصوصا به بل صرح جمع بعدم المنع في البعض بل يشعر بعض كلماتهم بالاجماع عليه وكذا يختص التحريم
باللبس فلا منع في الستر بغيره كالجلوس عليه والقاء طرف الازار والجعل تحت الثوب عند النوم والغمس في الماء والستر باليد وغير ذلك لتعين ما ذكر بل
جوز في خيرة التخصيص بما له ساق فلما ذكروا لا باس به ومنه ومما ذكرنا في لبس المخيط يظهر وجه تخصيص تحريم ذلك ايضا بالرجل كما هو مختار جماعة منهم العماني
والشهيد الثاني مؤيدا بالعمومات المتقدمة في لبس المخيط والاخبار المصرحة بان احرامها في وجهها وكذا يختص بحال الاختيار فلو اضطر الى اللبس جاز
بلا خلاف فيه يعلم كما عن المن بل بالاجماع كما عن السر ولف لتصريح الاخبار المتقدمة به وهل يجب حينئذ شق ظهر القدم كما عن الشيخ واتباعه واختاره
المحقق الشيخ علي لرواية ابي بصير وصحيحة محمد المتقدمتين او لا يجب كما عن الحلي والمحقق والشهيد لضعف الروايتين وقوة احتمال ورودهما مورد
التقية لموافقتها المذهب اكثر العامة ومنهم ابو حنيفة كما قيل ولخلو بعض المطلقات عنه مع وروده في مقام البيان او يستحب كما في خيرة جمعا بين الاخبار
او يحرم كما قيل لان فيه اتلافا للمال المحترم الحق هو الاول لما مر وضعف الرواية عندنا غير ضاير والحمل على التقية انما هو مع اختلاف الاخبار ولا
اختلاف هنا مع انه يمكن القلب في ذلك لموافقة عدم الشق لبعض الروايات العامية الدالة على المنع والاطلاق بعض الاخبار غير مضر لوجوب حمل المطلق
على المقيد وورود في مقام البيان مم ان اريد بيان جميع احكامه اي مقام الحاجة وان اريد في الجملة فغير ناهض والجمع بحمل المطلق على المقيد مقدم
على الحمل على الاستحباب وكون ذلك اتلافا ممنوع ولو سلم فبعد امر الشارع به واجب كشق القميص **الثالث** تغطية الراس فانها محرمة على الرجل المحرم اجماعا
محققا ومحكيا في المن وكره ولك وتهج وشرحه وهو الحجة فيه مضافا الى صحيحة ابن سنان سمعت ابا عبد الله عم انه يقول لابي وشكى اليه حر الشمس وهو محرم

في بيان حكم لبس ما يستر ظهر القدم بالخف خاصة

في حرمة تغطية الراس

يحرم على المحرم الرجل تغطية الراس حين الاحرام

وهو بانى بهرقال ترى ان استر بطرف ثوبى قال لا باس بذلك ما لم يصبك راسك دلت بمفهومها الغاية على ثبوت الباس الذى هو العذاب مع اضافته الراس وصحيحة عبد الله بن ميمون المحرمة لا يتنقب لان احرام المرئة فى وجهها واحرام الرجل فى راسه المعتضدتين بمستفيضة اخرى المانعة للرجل عن تغطية الراس او الامرة بعدها بتجديد التلبية بالجملة الخبرية كصحيحة زرارة مرة وهو نهارا ولا يخمر راسه والمرأة المحرمة عند النوم لا باس ان تغطى وجهها كله عند النوم وقريبة منها صحيحة السراد وصحيحة حريز وصحيحة الحلبى واما رواية زرارة فى المحرم له ان يغطى راسه ووجهه اذا اراد ان ينام فشاذة مطروحة ومخالفتها للعمل عن حيز الحجية خارجة او على حال الضرورة محمولة ولا ينافيها قوله اذا اراد ان ينام كما توهم **فروع** أ ذكر جمع من الاصحاب كما فى ك ان المراد بالراس هنا منابت الشعر خاصة حقيقة او حكما وظاهرهم خروج الاذنين منه وبه صرح الشهيد الثانى واستوجهه الفاضل فى التحرير الدخول وتردد فى كره و المن دليل الاول الاصل ودليل الثانى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن المحرم يجد البرد فى اذنيه يغطيهما قال لا وهو عن افادة التحريم قاصرة والاولى الاستدلال برواية سماعة عن المحرم يصيب اذنه الريح فيخاف ان يمرض هل يصلح ان يسد اذنيه بالقطن قال نعم لا باس بذلك اذا خاف ذلك والا فلا دلت بالمفهوم و المنطوق على ثبوت الباس وعدم الصلاحية الذى هو ايضا مثبت للحرمة كما بينا وجهه فى موضعه مع عدم الخوف وبهما يدفع الاصل فالحق هو الثانى ب يجوز للرجل تغطية الوجه وفاقا للاكثر بل غير من شذ وندر بل فى كره انه قول علمائنا اجمع وعن ف والمن الاجماع عليه ايضا للاصل والمستفيضة من الصحاح وغيرها الخالية عما يصلح للمعارضة خلافا للمحكى عن العمانى فحرمه لصحيحة الحلبى المحرم اذا غطى وجهه فليطعم مسكينا وهى عن افادة الحرمة قاصرة لمنع الملازمة بينها وبين الكفارة ولذا جوزه الشيخ فى ب واوجب الكفارة ج صرح فى المن بتحريم تغطية بعض الراس كما يحرم تغطية جميعه وهو كذلك لصحيحة ابن سنان المتقدمة فان اطلاق اثبات الباس فى اصابة الثوب الراس يقتضى ذلك نعم يستثنى من ذلك وضع عصام القربة على الراس لحملها وان تحقق به ستر البعض لصحيحة محمد ولا يتقيد ذلك بالضرورة لاطلاق النص والعصابة للصداع لصحيحة معوية بن وهب وقد عمل بهما الاصحاب د يجوز ستر الراس ببعض جسده كاليد والذراع كما صرح به فى المن وغيره للاصل الخالى عن المعارض لانتفاء الاجماع والاخبار المستفيضة المجوزة لحك الراس باليد وعدم صدق اصابة الثوب والتخمير والتقنع الواردة فى الاخبار وعدم معلومية ارادة نحو ذلك من كون احرام الرجل فى راسه ولوجوب مسح الراس فى الوضوء ولصحيحة معوية بن وهب وابن عمار ورواية المعلى بن الخنيس وجعفر بن المثنى الاتية فى مسئلة التظليل واما موثقة الاعرج عن المحرم يستتر من الشمس بعود او بيده قال لا الامن علة فهى واردة فى التظليل دون التغطية ومع ذلك عن افادة الحرمة قاصرة وهل يجوز الستر بغير المعتاد للستر كالطين والحناء والاناء والزنبيل والقرطاس والطبق والمتاع او يعم المنع التغطية باى شئ كان ظاهر الاول وان جعل الاحوط تركه واستشكل فيه بعضهم وصرح ط بان من خضب راسه او طينه لزمه الفداء فهو رجح الثانى وعن بعضهم نفى الخلاف فيه الامن العامة وجه الاول بعض ما ذكر للستر ببعض الجسد مضافا الى انصراف الاوامر والنواهى الى الامور المعتادة ودليل الثانى صدق الستر المحرم ويجهها بالمروحة مع ما ورد ان احرامها فى وجهها واحرامه فى راسه ويؤيده بالمنع عن الارتماس والكل يقبل الخدش لعدم دليل تام على مطلق الستر والتغطية وبطلان القياس على الحرمة والارتماس الا ان الاحوط الترك البتة **هـ** صرح جماعة بعدم الباس فى التوسد بنحو وسادة وبعمامة مكورة وهو كذلك اذ يصدق على المتوسد انه مكشوف الراس ولبعض ما ذكر **و** لو غطى راسه ناسيا القى الغطاء وجوبا عند الذكر لان استدامة التغطية محرمة كابتدائها ويستحب له التلبية بعده لصحيحتى حريز والحلبى الامرتين بالتلبية بالجملة الخبرية القاصرة عن اثبات الوجوب مضافا الى ما قيل من عدم القول بالوجوب الا انه حكى عن ظاهر الشيخ وابنى حمزة وسعيد واختاره بعض مشايخنا وهو ضعيف **ز** حرمة التغطية مخصوصة بالرجل واما المرئة فلا يحرم عليها بالاجماع والاصل والاخبار **د** الارتماس بادخال الراس فى الماء فانه محرم على الرجل المحرم بلا خلاف بل بالاجماعين وهو الحجة لنافى الاستدلال واما الاخبار المانعة عنه كصحاح ابن سنان وحريز ويعقوب بن شعيب ومرسلة حريز فكلها قاصرة عن افادة الحرمة لمكان الجملة الخبرية الا ان يجعل الاجماع على الحمل عليها قرينة وعلى هذا فلا منع من افاضة الماء وصبه على الراس لانتفاء الاجماع فيه بل على جوازه الاجماع فى كره والمن وغيرهما ومع ذلك فالاخبار بجوازه مستفيضة جدا ومما ذكر ظهر ايضا وجه الاختصاص بالرجل مضافا الى اختصاص الاخبار ايضا **الخامس** التظليل للرجل راكبا بالاجماع المحقق والمحكى عن الانتصار والخلاف والمن وكره و بالمستفيضة من الاخبار الصحيحة وغيرها وهى كثيرة جدا تقرب من ثلثين ولكن منها ما يتضمن الامر بالاضحاء ونحوه مما يدل على التحريم ومنها ما يطلب فيه التظليل بالجمل الخبرية مع الامر بالفداء لو ظلل او بدونه ومنها ما يدل على ثبوت الفداء فيه والقسمان الاخيران وان لم يكونا بنفسهما ناصين فى التحريم الا انه يتم الدلالة عليه بضميمة الاجماع والقسم الاول فمن الاول موثقة عثمان بن عيسى ان على بن شهاب يشكو راسه والبرد شديد وهو يريد ان يحرم فقال ان كان كما زعم فليظلل واما انت فاضح لمن احرمت له وصحيحة ابن المغيرة عن الظلال للمحرم فقال اضح لمن احرمت له الحديث وصحيحة حفص وهشام بن الحكم و فيها اضح لمن احرمت له وصحيحة هشام بن سالم عن المحرم يركب فى الكنيسة فقال لا وهو للنساء جائز فان التفصيل بين النساء والرجال فى الجواز قاطع للشركة فيه والخبر ايجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله فقال لا يجوز ذلك مع الاختيار ومن الثانى صحيحة ابن المغيرة اظلل وانا محرم قال لا قلت فاظلل واكفر قال لا قلت فان مرضت قال ظلل وكفر وصحيحة محمد عن المحرم يركب القبة فقال لا قلت فالمرئة المحرمة قال نعم وصحيحة اسمعيل بن عبد الخالق هل يستتر المحرم عن الشمس قال لا الا ان يكون شيخا كبيرا او ذا علة ورواية محمد بن منصور عن الظلال للمحرم قال لا يظلل الا من علة وصحيحة الاشعرى عن المحرم ايظلل على نفسه فقال امن علة فقلت يؤذيه الشمس وهو محرم فقال هى علة يظلل ويفدى وموثقة ابن عمار عن المحرم يظلل عليه وهو محرم فقال لا الا مريض او من به

يحرم التظليل سائرا للرجل

علة والذي لا يطيق الشمس وفي رواية المعلى لا يستتر المحرم من الشمس بثوب ولا بأس ان يستتر بعضه ببعض وفي رواية البجلي في المحرم وفيها هو اعلم بنفسه اذا علم
انه لا يستطيع ان يصيبه الشمس فليستظل منها وفي رواية جعفر بن المثنى وفيها ما تقول في المحرم ايستظل على المحمل فقال لا قال يستظل في الخباء فقال له
نعم الى ان قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يركب راحلته فلا يستظل عليها وتؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده واذا
نزل استظل بالخباء وفي البيت وبالجدار وبمضمونها رواية اخرى لمحمد بن الفضيل وفي رواية ابي بصير عن المرأة تضرب عليها الظلال وهي محرمة قال نعم
قال الرجل يضرب عليه الظلال وهو محرم قال نعم اذا كانت به شقيقة ويتصدق لكل يوم بمد ومن الثالث صحيح ابن بزيع هل يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظل
المحمل فكتب نعم قال وساله رجل عن الظلال للمحرم من اذى مطر او شمس وانا اسمع فامره ان يفدي شاة يذبحها بمنى وقريبة منه ذيلها الاخرى والثالثة
وصحيحة ابراهيم بن ابي محمود المحرم يظلل على محمله ويفتدي اذا كانت الشمس والمطر يضران به قال نعم قلت كم الفداء قال شاة وفي رواية علي بن محمد المحرم هل
يظلل على نفسه اذا آذته الشمس او المطر او كان مريضا ام لا فان ظلل هل عليه الفداء ام لا فكتب يظلل على نفسه ويهريق دما الى غير ذلك من الاخبار و
لا يعارض تلك الاخبار صحيحة الحلبي عن المحرم يركب في القبة قال ما يعجبني ذلك الا ان يكون مريضا وصحيحة علي سالت اخي اظلل وانا محرم فقال نعم و
عليك الكفارة فقال رايت عليا اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل وصحيحة جميل لا بأس بالظلال للنساء وقد رخص فيه للرجال لان عدم الاعجاب في
الاولى يشمل التحريم ايضا والثانيتان اعمان مطلقا من كثير مما مر لشمولهما لحال الضرورة مع ان الثانية قضية في واقعة والرخصة في الثالثة يستعمل فيما
كان محظورا او اذن فيه للضرورة خلافا للمحكي عن الاسكافي فاستحب الاضحاء وللذخيرة فاستشكل في المسئلة للروايات الثلث الاخيرة وقد مر جوابها
مع انه على فرض الدلالة لا حجية فيها لشذوذها وخروجها عن الحجية لمخالفتها الشهرة العظيمة بل الاجماع لعدم قدح مثل تلك المخالفة فيه **فروع**

أ اعلم ان حرمة التظليل مخصوصة بحالة السير فلا يحرم حين النزول الاستظلال بالسقف والخيمة والشجرة ونحوها والجلوس تحتها ضرورة او غير ضرورة
بالاجماعين والاصل والنصوص كروايتي جعفر ومحمد بن الفضيل المتقدمتين ورواية الحسين بن مسلم ما فرق بين الفسطاط وظل المحمل فقال لا ينبغي
ان يستظل في المحمل والفرق ان المرأة يطمث في شهر رمضان فيقضي الصيام ولا يقضي الصلوة فقال صدقت جعلت فداك وبهذه الاخبار المنجبرة يقيد
المطلقات المقيدة وكذا مخصوصة بحال الركوب فيجوز له المشي في الظلال وتحتها كظل المحمل والجمل والدابة والثوب ونحوه بيضه فوق راسه وفاقا لجماعة
منهم الشيخ والشهيدان وغيرهم لصحيحة ابن بزيع المتقدمة وفي خبر آخر ايجوز للمحرم ان يظلل عليه محمله فقال لا يجوز ذلك مع الاختيار فقيل افيجوز ان يمشي
تحت الظلال مختارا فقال ع نعم ويؤكده تضمن كثير من الاخبار المانعة بقوله لا يستظل في المحمل او على المحمل او في الكنيسة او القبة ونسب الى الحلي اختصاص
جواز الاستظلال حال المشي بما اذا لم يكن من فوق راسه واستدل له ببعض المطلقات وايد ايضا بان المتعارف من المشي في ظل المحمل ان يكون المحمل على احد جانبيه
والعموم بالنسبة الى غير الافراد المتعارفة غير واضح وفيه ان هذا انما يتم اذا كان اللفظ عاما او مطلقا واما صحيح ابن بزيع فمضمنه لقوله تحت المحمل فليس
المشي في احد الجانبين من افراده فيقيد المطلقات بها مع ان الحلي في هذه النسبة الى المن نظر لانه قال يجوز للمحرم ان يمشي تحت الظلال وان يستظل
بثوب ينصبه اذا كان سائرا او نازلا لكن لا يجعله فوق راسه سائرا خاصة لضرورة وغير ضرورة عند جميع اهل العلم انتهى فانه نص بجواز المشي
تحت الظلال اولا وجعله السائر قسيم النازل ينبئ عن ان مراده بالسائر الراكب فغرضه ان تحريم التظليل للراكب اذا كان فوق راسه لا في احد جانبيه و
يؤكده نسبة ذلك الى جميع اهل العلم وهل يختص تحريم التظليل راكبا بما اذا كان من فوق راسه او يحرم التظليل عليه مطلقا فعن المنتهى الاول و
نافيا في الاخير الخلاف فيه وعن بعض التردد فيه واستدل للاول بالاصل واختصاص اكثر الاخبار بالجلوس في القبة والكنيسة وبصحيحة ابن سنان المتقدمة
في صدر مسئلة التغطية والاول يدفع بالمطلقات والثاني لا يعارضها والثالث مخصوص بحالة الاذية وهي من الضرورة ولا نزاع في الجواز معها فالحق
حرمة التظليل حال الركوب مطلقا ولو لم يكن راكب المحمل ونحوه بل الظاهر انه يجب البروز للشمس لو تحولت الى جهة اخرى ليتحقق الاضحاء المامور به و
التستر عن الشمس المنهي عنه وكما يجب ترك التستر عن الشمس كذلك يجب ترك التظليل عن السماء ايضا فلا يجوز الجلوس في نحو المحمل المسقف في الليل ولا في يوم الغيم
وكذا في يوم الصحو في اول النهار واخره اذا جلس مواجها للشمس لان المراد من التظليل اعم منهما كما يفصح عنه طائفة من الاخبار المتقدمة المتضمنة للاستظلال
من المطر ولان الاضحاء المامور به بل التظليل ايضا محتمل لارادة الابراز للسماء ولا ابراز للشمس فقط وقاعدة استصحاب الشغل اليقيني يقتضي وجوب الاجتناب
عن الامرين **ب** يجوز التستر ببعض جسده لروايتي المعلى وجعفر المتقدمتين وصحيحي ابن عمار والحلبي الاولى لا بأس ان يضع المحرم ذراعه على وجهه
من حر الشمس ولا بأس ان يستر بعض جسده ببعض ونحوها الثانية واما موثقة سعيد الاعرج فقد مر جوابها في مسئلة التغطية **ج** الحكم المذكور
مخصوص بالرجل فيجوز الاستظلال بعينيه للمرأة والصبيان بلا خلاف وعليه الاجماع في كلام جماعة ويدل عليه الاصل واختصاص النصوص المانعة
بالرجال وصحاح هشام ومحمد وجميل ورواية ابي بصير المتقدمة جميعا وصحيحة حريز لا بأس بالقبة على النساء والصبيان وهم محرمون **د** لا شك في اختصاص
الحكم المذكور بحال الاختيار فيجوز له التظليل راكبا مع العذر والضرورة اجماعا على ما صرح به جماعة منهم المحقق الثاني والفاضل الهندي والمفاتيح
وشرحه وانما اختلفوا في قدر العذر فمنهم من اكتفى فيه بمطلق المشقة ولو بالمشقة الحاصلة من حر الشمس ونزول المطر واختاره في خيره لنفي مطلق
العسر وللصحاح الخمس المتقدمة للاشعري وابن بزيع وابراهيم بن ابي محمود ورواية علي بن محمد ومنهم من اشترط التضرر به لعلة او كبر او ضعف او
شدة حر او برد وهو المحكي عن الشيخين والحلي وبه افتى طائفة من المتاخرين منهم ضه وبعض مشايخنا لرواية البجلي وموثقة السابقتين المتضمنتين

في بيان ان حرمة التظليل مخصوص بحالة السير

في بيان جواز التستر ببعض جسده

للتجويز بعدم الاطاقة والاستطاعة والخبر المتقدم النافي للجواز مع الاختيار وموثقة عثمان بن عيسى السالفة المقيدة بقوله ان كان كما زعم وهذه
مقيدة بالنسبة الى مطلق الاذية فيجب التقييد بها **اقول** هذا كان حسنا لو افادت الجملة الخبرية في الرواية والموثقة التحريم بدون الاطاقة و
الاستطاعة او منع صدق الاذية الواردة في الصحاح بدون حصول الضرر وكلاهما ممنوعان ولذا اطلق الاذية في رواية جعفر على ما يندفع بالستر
باليد ولو سلم جميع ذلك فيعارض ما ذكروه مع ادلة نفي العسر والحرج بالعموم من وجه فيجب تقديمه لاستفادتهما من الكتاب العزيز فالاقوى هو
الاول ولكن يجب تقييده بما اذا كانت مشقة شديدة زائدة عما يقتضيه مطلق مقابلة الشمس او البرد او المطر ليصدق الاذية والعسر ويحصل
العموم من وجه فرع هل يجوز التظليل اختيارا مع الفداء ام لا الاقوى الثاني وفاقا للتهذيبين وكره والمنتهى للاطلاقات المؤيدة بصحيحة ابن المغيرة
السابقة خلافا للمحكي عن المقنع لصحيحة علي المتقدمة وقد عرفت انها قضية في واقعة ولو زامل الصحيح عليلا او امراة اختصا بالظلال دونه
من غير خلاف يعرف كما صرح جماعة للعموم وخصوص رواية بكر ولا يعارضها مرسلة العباس بن معروف لضعفها لا لانها **القسم الثالث**
ما يختص بالمرأة وهو امر واحد وهو تغطية الوجه فانها محرمة عليها بلا خلاف يعرف كما في غيره بل بالاجماع كما في المن وك وفي كره وفيه الاجماع
على حرمة النقاب عليها ويدل عليها من الاخبار صحيحة الحلبي مر ابو جعفر ع بامرأة متنقبة وهي محرمة فقال احرمي واسفري وارخي ثوبك
من فوق راسك فانك ان تنقبت لم يتغير لونك فقال رجل الى اين ترخيه فقال تغطي عينها قال قلت يبلغ فمها قال نعم وصحيحة عبد الله بن ميمون
المتقدمة في مسئلة تغطية الراس ورواية احمد بن محمد مر ابو جعفر ع بامرأة محرمة قد استترت بمروحة فاماط المروحة بنفسه عن وجهها ورواية
ابي عيينة ما يحل للمرأة ان يلبس من الثياب وهي محرمة قال الثياب كلها ما خلا القفازين والبرقع والحرير وصحيحة عيص المرأة المحرمة تلبس ما شاءت
من الثياب غير الحرير والقفازين وكره النقاب وقال يسدل الثوب على وجهها قلت حد ذلك الى اين قال الى طرف الانف قدر ما تبصر ورواية
يحيى بن ابي العلاء كره للمحرمة البرقع والقفازين واما صحيحتا زرارة والسراد المتقدمتين في مسئلة تغطية الراس فظاهر بعض المتاخرين حملهما على
الاسدال المجوز لهما كما ياتي ويمكن التخصيص بحال النوم ان كان به قول واكثر هذه الروايات وان كانت متضمنة للنقاب والبرقع الا ان العلتين
المصرحتين بهما في الصحيحتين الاوليين يقتضي التعميم وكذا الامر بالاسفار في الاولى واماطة المروحة في الثالثة وقوله في رواية سماعة الواردة
في المحرمة لا تستتر بيدها من الشمس ولذا ذكر جماعة من الاصحاب انه لا فرق في التحريم بين التغطية بثوب وغيره واحتمل بعضهم التخصيص بالنقاب و
استشكل الامر في التغطية بغير الثوب وهما وان لم يناسبا مع العلتين ولكن لا يناسب العلة الاولى لما ياتي من تجويز اسدال الثوب نعم يستثنى منها اسدال
الثوب وارساله من راسها الى وجهها بلا خلاف فيه بل كما في المن و بالاجماع كما في كره ويدل عليه من الاخبار صحيحتا الحلبي والعيص المتقدمتين وصحيحة
ابن عمار يسدل المرأة الثوب على وجهها من اعلاها الى النحر اذا كانت راكبة وصحيحة حريز المحرمة تسدل الثوب على وجهها الى الذقن وروي عن عائشة
كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله ص وفي رواية المحرمة تسدل ثوبها الى نحرها فاذا حاذونا سدلت احدانا جلبابها من راسها على وجهها فاذا
جاوزونا كشفنا وهذه الروايات وان كانت مختلفة في التحديد الا ان مقتضى الجمع جواز السدل الى النحر لعدم معارضة هذه الاخبار مع بعض وكذا
لا يختص بحال الركوب كما اشترط في صحيحة ابن عمار اذ لا يثبت من مفهومها الحرمة في غير تلك الحال وظاهر تلك الاخبار عدم اعتبار مجافاة الثوب عن الوجه
كما قطع به في المن وصرح به جمع من المتاخرين للاطلاقات وعدم انفكاك السدل مع اصابة البشرة واشترط في عد عدم الاصابة واوجب في ط والجامع
المجافاة بخشبة ونحوها لئلا يصيب البشرة وعن الشيخ ايجاب الدم لو اصاب البشرة ولم تزل بسرعة ولا ارى مستند الشيء من ذلك الا ان المسئلة
بعد عندي من المشكلات لان مقتضى العلتين المذكورتين حرمة التغطية مط ومقتضى تجويز السدل مط رفع اليد عن العلتين وجواز التغطية
بالسدل فيبقى حرمة النقاب والبرقع خاصة او فصل السدل والاولى هو الاخير وحمل العلة الاولى على الاولوية والثانية على الاحرام بترك غير السدل
مما يغطي والاحوط مراعاة المجافاة ايض والله العالم **المقام الثاني** في مكروهات الاحرام وهي امور منها الاكتحال وتفصيل الكلام فيه ان
الاكتحال اما يكون للضرورة او لغيرها والثاني اما يكون بغير السواد او بما فيه طيب او للزينة او يكون بما فيه احد هذه الامور فالاول مباح مطلقا بلا
كلام فيه كما في غيره للاصل والاخبار كحسنة الكاهلي اكتحل اذا احرمت قال لا ولم يكتحل قال اني ضرير البصر فانا اذا اكتحلت نفعني واذا لم اكتحل اضرني قال
فاكتحل وصحيحة ابن عمار لا يكتحل الرجل والمرأة المحرمان بالكحل الاسود الا من علة وصحيحة ابن عمار المحرم لا يكتحل الا من وجع وما صرح بان من اشتكى عينيه
يكتحل بما ليس فيه مسك او طيب كمرسلة ابان او بما ليس فيه مسك ولا كافور كمرسلة هر او بما ليس فيه زعفران كصحيحة ابن سنان وكذا الثاني بلا خلاف فيه
ايض للاصل الخالي عن المعارض مضافا الى الاخبار كصحيحة الحلبي عن الكحل للمحرم قال اما بالسواد فلا ولكن بالصبر والحضض وابن عمار لا باس بان تكتحل وانت محرم
بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فاما للزينة فلا ومرسلة هر وفي اخرها وتكتحل المرأة المحرمة بالكحل كله الا الكحل الاسود لزينة وصحيحة زرارة تكتحل المرأة بالكحل كله
الا الكحل الاسود للزينة وصحيحة محمد يكتحل المحرم عينيه ان شاء بصبر ليس فيه زعفران ولا ورس ورواية الغنوي لا يكحل المحرمة عينيه بكحل فيه زعفران وليكحل
بكحل فارسي والثلاثة الباقية مكروهة على الاقوى من حيث الاكتحال وان حرم ثانيها من جهة الطيب ولا يحرم شيء منها وفاقا في جواز الاول للصدوق في
المقنع والشيخ في ف وابن زهرة في الغنية والمحقق في فع بل يع حيث نسب الحرمة الى قول وخيرة مو وفي ف الاجماع عليه اما الجواز فللاصل الخالي عن المعارض و
اما الكراهة فلما مر من المطلقات والمقيدات بالاسود القاصرة عن افادة الحرمة لمكان الجملة الخبرية كساير ما لم يذكر ايض كصحيحة حريز احدهما لا تنظر في

القسم الثالث فيما يختص بالمرأة وهو امر واحد

في مكروهات الاحرام وهي امور الاول الاكتحال

المرآة

المرآة وانت محرم لانه من الزينة ولا يكتحل المرءة المحرمة بالسواد ان السواد زينة وثانيتهما كذيل الاولى وفي جواز الثانيين لجمع من الاصحاب لما يذكر في
في هذا المقام وصريح القاضي في الاول منهما وخلافا للمش فيهما وفي كره الاجماع على تحريم الثالث فيحرم لما مر من الاخبار بجوابه نعم يحرم الثاني لاجل
الطيب ان كان فيه طيب ان كان فيه طيب محرم لادلته ومنها النظر في المرآة فانه يكره على الاقوى وفاقا للخلاف والغن والمهذب والوسيلة والقاضي
وفع للاصل والصحاح الاربع لحريز وابن عمار وحماد المتضمنة للجملة المحملة الخبرية خلافا للمش فحرموه للاخبار المذكورة بجوابها ومنها لبس الخاتم للزينة
وفاقا للنافع حاكيا له عن غيره ايض حيث قال فيه قولان ودليل الجواز الاصل وصحيح محمد بن اسمعيل رايت العبد الصالح وهو محرم وعليه خاتم وهو
يطوف طواف الفريضة ورواية نجيح لا باس بلبس الخاتم للمحرم ودليل المرجوحية رواية مسمع الواردة بالجملة الخبرية والتعليلات المتقدمة في مسئلة الاكتحال
وكلها عن افادة الوجوب الذي هو المش قاصرة الا ان في خبره انه لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب فان ثبت الاجماع والا فلا دليل تاما على الحرمة والامر
الاحتياط واضح ومنها لبس المرءة الحلي الغير المعتادة لها لبسها فانه مكروهة وفاقا للمحكي عن الاقتصاد ويب وصا والجمل والعقود والجامع وفع
للاصل والاخبار القاصرة عن افادة الحرمة لما مر بل في بعضها دلالة على الجواز خلافا للمحكي عن المش فحرموه للاخبار المذكورة ولا حرمة ولا كراهة
في لبس المعتادة التي كانت تلبسها كثيرا في بيتها ولكن يكره لها اظهارها للرجال حتى زوجها كما دلت عليها صحيحة الحلبي ومنها اخراج الدم بفصد او
حجامة او سواك وحك وغيرها فانه مكروه وفاقا للخلاف وط وابن حمزة ويع ونسبه في س الى الصدوق وفي لك الى جمع من الاصحاب وهو مختار
وخيره وتبع وشرحه اما الجواز فللاصل وصحيحة حريز المتقدمة في ازالة الشعر وصحيحة ابن عمار المحرم يستاك قال نعم قال قلت فان ادمى يستاك قال نعم
وهو من السنة والاخرى عن المحرم يعصر الدمل ويربط عليه الخرقة قال لا باس به وموثقة الساباطي عن المحرم يكون به الجرب فيؤذيه قال يحكه فان
سال منه الدم فلا باس واما المرجوحية فلموثقة يونس عن المحرم يحتجم قال لا احبه وللاخبار المستفيضة المانعة عن الاحتجام مطلقا الا بدون الضرورة
او الحك المدمي والسواك كلها بالجمل الخبرية الغير الناهضة لاثبات الزائد عن المرجوحية وخلافا للمفيد والسيد والنهاية والديلمي والقاضي والحلبي
والحلي ونسب الى ظاهر الاسكافي والى ظاهر الصدوق في ايض فحرموه للاخبار المانعة المذكورة بجوابها ورواية الصيقل في المحرم يحتجم الى ان قال واذا
اذاه الدم فلا باس به دلت بالمفهوم على ثبوت الباس بدون الاذية ويرد بالمعارضة مع صحيحة حريز المتقدمة التي هي ايض واردة في صورة انتفاء الاذية
بقرينة قوله فيها ما لم يحلق او يقطع الشعر فانه لو وجدت الاذية للغى التقييد لان مع الاذية يجوز مع القيد ايض ومنها الاحرام في الثوب الاسود والوسخ
كما في مسئلة لبس ثوبي الاحرام وفي الثوب المعلم وهو المشتمل على لون يخالف لونه لصحيحة ابن عمار ولا ينافيها الاخبار النافية للباس عن لبسها او
المجوزة له ومنها استعمال الحنا للزينة فانه مكروه على الاظهر الاشهر كما صرح به جمع اما الجواز فللاصل وصحيحة ابن سنان عن الحنا فقال ان المحرم ليمسه ويداوي
به بعيره وما هو مما يطيب وما به باس وجعلها مخصوصة بالتداوي فلا يعم ما كان للزينة غير جيد لان قوله تداوي عطف على قوله ليمسه من باب عطف الخاص على
العام والمس اعم فيشمل مورد النزاع واما المرجوحية فللتعليلات المتقدمة التي ذكرنا عدم صلوحها لاثبات الحرمة ورواية الكناني امرءة خافت الشقاق
ارادت ان تحرم هل تخضب يدها بالحنا قبل ذلك قال ما يعجبني ان تفعل ذلك فانها بنفي تدل على الكراهة قبل الاحرام فيلحق به بعده بالطريق الاولى خلافا
للمحكي عن لف والشهيد الثاني فحرماه وتبعهما بعض مشايخنا للتعليلات وهي كما ذكرنا عن افادة التحريم قاصرة وكما يكره بعد الاحرام كذا يكره قبله حين ارادة الاحرام
لرواية الكناني المتقدمة وقيل اذا بقي اثره والرواية عن افادة ذلك قاصرة ومنها دخول الحمام لرواية عقبة الواردة بالجملة الخبرية القاصرة لاجله عن افادة
الحرمة مضافا الى صحيحة ابن عمار المنافية للباس عنه قال ولكن لا يتدلك والى انتفاء القول بالتحريم كما صرح به في كره وفا الجماع علمائنا على عدم التحريم
ومنها دلك الجسد في الحمام للصحيحة المذكورة بل مط لصحيحة يعقوب بن شعيب ومنها تلبية المنادي بان يقول في جواب من ناداه لبيك لصحيحة حماد ومرسلة الصدوق
وفي الاولى يقول يا سعد وظاهرها وان كان التحريم كما هو ظاهر الشيخ في بعض كتبه الا ان شذوذ القول به ومعارضتها المارة في الصدوق لا باس ان
يلبي المجيب اوجب الحمل على الكراهة ومنها استعمال الرياحين فانه مكروه على الاظهر وفاقا للاسكافي والشيخ والحلي والمحقق والفاضل في اكثر كتبه وجمع من
المتاخرين اما الجواز فللاصل السالم عما يصلح للمعارضة كما يأتي واما المرجوحية فلصحيحة حريز ومرسلته السابقتين في مسئلة الطيب وصحيحة ابن سنان لا
تمس ريحانا وانت محرم خلافا للمحكي عن المفيد ولف فحرموه واختاره في لك وبعض مشايخنا للصحيحين والمرسلة ويجاب بقصورها عن افادة الحرمة لاحتمال ارادة
مطلق المرجوحية ولا ينافيها اشتمال بعضها على الطيب ايض وهو محرم فيجب الحمل فيهما على معنى واحد لئلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين لجواز كون
ذلك الواحد هو مطلق المرجوحية ولا بعد فيه مع ان في تحريم مطلق الطيب ايض نظرا كما مر مع انه على فرض الدلالة يعارض بصحيحة ابن عمار لا باس ان تشم
الاذخر والعيصوم والخزامى والشيح واشباهه وانت محرم الا ان التعارض ليس كليا بل انما هو في امور متعددة لا بعد في استثنائها واما لفظ اشباهه
فليس صريحا في المشابهة في صدق اسم الريحان فلعله في عسر التحرز عنه مما يثبت في براري الحرم ولكن الامر بعد قصور دلالة المحرم في ذلك سهل ومنها
الاحتباء وهو ان يضم الانسان رجليه الى بطنه بثوب يجمعهما مع ظهره ويشد عليهما وقد يكون باليدين صرح بكراهته في س لرواية حماد بن عثمان يكره
الاحتباء للمحرم في مسجد الحرام ومنها المصارعة حكم بكراهتها للمحرم في س وهو كذلك لصحيحة علي والله العالم **الفصل الثاني** في الفعل الثاني من افعال
العمرة وهو الطواف وهو واجب في كل من العمرة والحج باقسامهما اجماعا بل ضرورة بل هو جزء حقيقتهما كما نص عليه المستفيضة المتقدمة في باب كيفية
الحج والعمرة واقسامهما والكلام اما في مقدماته او كيفيته او احكامه فهنا ابحاث **البحث الاول** في مقدماته فهي اما واجبة او مستحبة فههنا مقامان

في واجبات العمرة وهي امور منها الطهارة مط

المقام الاول في واجباته وهي امور منها الطهارة من الحدث في الطواف الواجب وجوبها واشتراطها فيه مما لا خلاف فيه بين الاصحاب كما صرح به جماعة بل عليه الاجماع محققا ومحكيا وهو الحجة فيه وان كان اثباته من الاخبار مشكلا لانها بين الدالة على اعتبارها في مطلق الطواف بالجملة الخبرية القاصرة عن افادة الوجوب لصحاح رفاعة ومحمد وجميل وروايتي زرارة ومعوية ومرسلة ابن ابي عمير الواردة فيمن احدث في اثناء الطواف وبين دالة على اعتبارها في الفريضة بمفهوم الوصف الذي ليس بحجة كما هو حكي روايات عبيد وبين النافية للاعادة لمن طاف على غير طهارة كصحيحة علي رواية زرارة والمثبتة للباس بالمفهوم في الطواف كذلك على غير وضوء لصحيحة ابن عمار والفارقة بمفهوم الشرط بين الفريضة والنافلة في انتفاء الاعادة كالرواية الاخرى من روايات عبيد المعارضة جميعا مع رواية الشحام في رجل طاف بالبيت على غير وضوء قال لا باس وحمل الاخيرة على السهو او الفريضة ليس باولى من حمل الاولى على الكراهة لولا الاجماع مضافا الى عدم دلالة الاولين الا على رجحان عدم الاعتداد والاخيرة الا على تحقق نوع فرق ولعله استحباب الاعادة في الفريضة واما المندوب فلا ينبغي الريب في عدم اشتراطها فيه كما هو المشهور لخصوص الاخبار كصحيحتي محمد وحريز وقوية عبيد وموثقتي عبيد الخالية عن المعارض المخصوص اللازم تخصيص العمومات بها خلافا للمحكي عن الحلبي ولعله للاطلاقات وجوابها ظ ويستباح

في ازالة النجاسة عن الثوب والبدن

بالنافلة مع تعذر المائية لعموم البدلية كما مر ومنها ازالة النجاسة عن الثوب والبدن فاوجبها الاكثر بل عن الغنية الاجماع عليه وللنبوي الطواف بالبيت صلوة ولموثقة يونس بن يعقوب عن رجل يرى في ثوبه الدم وهو في الطواف قال ينظر الموضع الذي راى فيه الدم ثم يخرج فيغسله ثم يعود فيتم طوافه وقريبة منها الاخرى والاول غير حجة والثاني غير دال لمنع افضاء التشبيه المساواة من جميع الجهات والثالث وان كان على ما في يده واردا بطريق الامر الدال على الوجوب ولكنها في يب لا انه مع ذلك الاختلاف الموهن للدلالة على الوجوب معارض بمرسلة البزنطي التي هي في حكم الصحيح في رجل في ثوبه دم مما لا يجوز الصلوة في مثله فطاف في ثوبه فقال اجزءه الطواف فيه ثم ينزعه ويصلي في ثوب طاهر وحمل الثانية على الجهل ليس باولى من حمل الاولى على الاستحباب ولذا قال الاسكافي وابن حمزة وك وغيره والكف بعدم الوجوب والاشتراط وحكاه بعضهم عن جماعة من المتاخرين وهو الاقرب للجابر بضميمة الاصل ولو قلنا بالوجوب لانحصر عدم التفرقة بين المعفو في الصلوة وغيره لاطلاق الدليل

ومنها الختان للرجل

ومنها الختان للرجل عند الاكثر كما صرح به جمع ممن تاخر وظاهر المنتهى الاتفاق عليه فان ثبت ذلك فهو والا ففي اثبات وجوبه واشتراطه من الاخبار اشكال حيث انها بين اخبار كلها واردة بالجملة الخبرية ولذا تامل فيه في خيره والكف وفاقا للمحكي عن الحلي وهو في موقعه جدا والاصل مع العدم والاحتياط مع الثبوت للرجل خاصة لاختصاص الفتاوى والاخبار به بل تصريحهما بنفيه في المرءة وعلى ما ذكرنا الاشكال في انتفاء الاشتراط في الصبي والخنثى وغير المتمكن والناسي ايض لعدم ثبوت الاجماع في شيء منهم قطعا مضافا في الجميع الى الندرة الموجبة لخروجهم عن الاطلاقات في الاول الى خروجه من الاخبار ايض لانها بين خاص بالرجل ومثبت للتكليف الغير المتوجه الى الصبي ومنها ستر العورة وحكي اعتباره عن الشيخ وابن زهرة وعده من كتب العلامة لعموم التشبيه والمروي في تفسير القمي عن مولانا الرضا ع قال قال امير المؤمنين ع ان رسول الله ص امرني عن الله ان لا يطوف بالبيت عريان وفي تفسير العياشي عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال لا يطوفن بالبيت مشرك ولا عريان ومثله العامي المروي عن النبي ص خلافا لظ الاكثر حيث لم يذكروه وصريح جمع من المتاخرين وهو الاظهر لمنع عموم التشبيه وضعف الروايات سندا ودلالة لخلوها عن الامر وامر النبي الولي صلوات الله عليهما عن الله ان لا يطوف الخ يحتمل ان يكون المراد الامر بذلك القول فلا يفيد الوجوب الا اذا كان اصل القول مفيدا له وليس هنا كك

في مقدماته المستحبة

المقام الثاني في مقدماته المستحبة وهي ايض امور الا ان اكثرها مستحبة للطواف من حيث هو بل لمقدماته التي هي دخول الحرم ومكة والمسجد وتقبيل الحجر ولما كانت هذه الافعال اما لاجل الطواف خاصة او ابتداء عد هذه الامور من مقدماته المستحبة فمنها الغسل المستفاد من الاخبار استحباب ثلثة اغسال له اولها لدخول الحرم وثانيها لدخول مكة وثالثها للطواف فما يدل على الاول رواية ابان بن تغلب فلما انتهى الى الحرم نزل واغتسل واخذ نعليه بيديه ثم دخل الحرم حافيا فصنعت مثل ما صنع فقال يا ابان من صنع مثل ما رايتني صنعت تواضعا لله محى الله عنه مائة الف سيئة وكتب له مائة الف حسنة وبنى الله عز وجل له مائة الف درجة وقضى له مائة الف حاجة والخبر الاخر فلما انتهى الى الحرم اغتسل واخذ نعليه بيديه ثم مشى في الحرم ساعة وصحيحة ابن عمار اذا انتهيت الى الحرم ان شاء الله فاغتسل حين تدخله وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ او من منزلك بمكة ومما يدل على الثاني موثقة محمد الحلبي فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى ويطهر وصحيحة الحلبي امرنا ابو عبد الله ان نغتسل من فخ قبل ان ندخل مكة والحلبي عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضا اما ان يدخل ايجزيه ذلك او يعيد قال لا يجزيه لانه انما دخل بوضوء ولا فرق في الدلالة بين ان يجعل لفظة لا نفيا للاعادة او للاجزاء مع ان الظ من صحيحة اخرى له ياتي في غسل طواف الحج انه نفي للاجزاء ورواية عجلان اذا انتهيت الى بئر ميمون او بئر عبد الصمد فاغتسل واخلع نعليك وامش حافيا وعليك السكينة والوقار ومما يدل على الثالث صحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن ع ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك وقد زاد الفاضل وجمع اخر رابعا هو الغسل لدخول المسجد ولا شاهد له من الاخبار الا ان فتويهم يكفي لاثباته لانه مقام التسامح ويحتمل ان يكون الغسل المامور به من منزله بمكة في صحيحة ابن عمار لاجله ومن جميع ما ذكر ظهر فساد ما في الذخيرة من ان مقتضى هذه الاخبار استحباب غسل واحد اما قبل دخول الحرم او بعده وكان نظره الى قوله في صحيحة ابن عمار وان تقدمت الخ ولا يخفى انه لا منافاة فيها لما ذكرنا لجواز ان يكون المراد ان تقدمت ولم تغتسل لدخول الحرم فاغتسل لدخول مكة او للطواف لا انه مخير او لا في ذلك وكذا لا ينافيه صحيحة ذريح عن الغسل في الحرم قبل دخوله او بعد دخوله قال لا يضرك اي ذلك فعلت

وان اغتسلت بمكة فلا باس وان اغتسلت فى بيتك حين تنزل بمكة فلا باس لعدم ضرر ولا باس فى ترك المندوب ثم لا يخفى ان المستفاد من تلك الاخبار
استحباب الاتيان بهذه الافعال مغتسلا فلا يلزم قصد الغاية فى كل غسل كما مر فى بحث النية من الوضوء والغسل ولا يخفى ايضا ان تعدد الغسل انما هو
اذا لم يكن على غسل السابق والا فيكفى للتداخل ومضغ شئ من الاذخر لتطيب رائحة الفم حين ارادة دخول الحرم او بعده لصحيحة ابن عمار ورواية ابى بصير
ومنها ان يدخل مكة من اعلاها لموثقة يونس والتاسى بالنبى صلى الله عليه وآله والاقرب اختصاص ذلك بمن اتاها من طريق المدينة كما عن ظاهر المراسم والوسيلة
والسرائر والمنتهى وغيره وكره وجمع من المتاخرين للاصل واختصاص الموثقة بالمدنى وعدم عموم فى فعله واطلق جمع اخر ولا وجه له ومنها دخول كل من الحرم ومكة
والمسجد حافيا ويدل على الاول روايتا ابان والحذاء وعلى الثانى رواية عجلان المتقدمتين جميعا وعلى الثالث صحيحة ابن عمار اذا دخلت المسجد الحرام فادخله حافيا
على السكينة والوقار والخشوع الحديث ومنها دخول كل من الثلاثة بالسكينة والوقار والخضوع للتصريح به فى الروايات المتقدمة ومنها ان يدخل
المسجد من باب بنى شيبة للتاسى بالنبى صلى الله عليه وآله ولرواية سليمان بن مهران عن الصادق عليه السلام وفيها بعد ذكر دفن هبل عند باب بنى شيبة فصار الدخول الى المسجد من
باب بنى شيبة لاجل ذلك وفى لك وغيره ان هذا الباب غير معروف الان لتوسع المسجد ولكن قيل انه بازاء باب السلام فينبغى الدخول منه على الاستقامة الى
ان يجاوز الاساطين ليتحقق المرور به ومنها الوقوف على باب المسجد و التسليم والدعاء بالماثور فى صحيحة ابن عمار يقول فيها فاذا انتهيت الى باب المسجد
وقل السلام عليك وموثقة ابى بصير يقول فيها تقول وانت على باب المسجد بسم الله وبالله ومن الله الى اخر الحديث ومنها استقبال البيت ورفع اليدين
بعد دخول المسجد والدعاء بما فى صحيحة ابن عمار المذكورة قال فيها فاذا دخلت المسجد فارفع يديك واستقبل البيت وقل اللهم انى اسئلك فى مقامى
هذا الحديث ومنها المشى حتى يدنو من الحجر الاسود فيستقبله ويقف عنده ويدعو بما فى رواية ابى بصير واذا دخلت المسجد فامش حتى يدنو من الحجر
الاسود فيستقبله ويقول الحمد لله الذى هدانا الى الحديث ويدعو ايضا عند محاذاة الحجر الاسود بما فى مرسلة حريز اذا دخلت المسجد الحرام وحاذيت الحجر الاسود
فقل اشهد ان لا اله الا الله الى اخر الدعاء ويستحب له التكبير و الصلوة والسلام على رسول الله ايضا عند استقباله كما فى صحيحة يعقوب بن شعيب و
منها رفع اليدين عند الدنو من الحجر الاسود وحمد الله والثناء عليه والصلوة على النبى والسؤال ان يتقبل الله منه ثم استلام الحجر اى مسه وتقبيله
فان لم يستطع ان يقبله فاستلمه بيده وان لم يستطع ايضا اشار اليه ويدعو بالماثور فى صحيحة الحسين وابن عمار المتضمنة لجميع ذلك قال اذا دنوت من الحجر
الاسود فارفع يديك واحمد الله واثن عليه وصل على النبى واسئل الله ثم استلم الحجر وقبله فان لم تستطع ان تقبله فاستلمه بيدك وان لم تستطع
ان تستلمه بيدك فاشر اليه وقل اللهم امانتى اديتها الى اخر الدعاء الى ان قال فان لم تستطع ان تقول هذا كله فبعضه وقل اللهم اليك الخ وما
ذكرنا من استحباب الاستلام والتقبيل هو الحق المشهور بين الاصحاب وعن الديلمى انه اوجبهما ويدفعه الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن عمار وصحيحة ابن شعيب
وغير ذلك وما ذكرنا من باب استلام الحجر مسه بالتقبيل او اليد يدل عليه صحيحة ابن عمار المتقدمة ويحتمل ان لا يكون التقبيل فيها تفسيرا للاستلام بل
يكون هو مستحبا براسه ويكون المعنى الاستلام هو المس باليد ويكون المعنى استلمه وقبله فان لم تستطع التقبيل فاكتف بالاستلام باليد خاصة الذى
هو باليد وهو اوفق بسائر الاخبار الامرة بالاستلام باليد ويستانس له ايضا موثقة معوية بن عمار وفيها بعد ذكر تمام الطواف ثم ياتى الحجر الاسود فيقبله
ويستلمه او يشير اليه فانه لا بد من ذلك ورواية الشحام كنت مع ابى عبد الله عليه السلام وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله الحديث وكذا يدل على حصول الاستلام
بالمس باليد ومرسلة حريز المذكور بعضها ادن من الحجر واستلمه بيمينك ثم يقول بسم الله والله اكبر الى اخر الدعاء وفى رواية محمد الحلبى عن الحجر اذا لم
استطع مسه وكثر الزحام قال اما الشيخ الكبير والمريض فرخص وما احب ان يدع منه الا ان لا يجد بدا وفى رواية عبد الاعلى رايت ام فروة تطوف بالكعبة
عليها كساء متنكرة فاستلمت الحجر بيدها اليسرى الحديث ورواية السكونى كيف يستلم الاقطع قال يستلم الحجر من حيث القطع فان كانت مقطوعة
من المرفق استلم الحجر بشماله واما ما فى صحيحة يعقوب بن شعيب عن استلام الركن قال استلامه ان يلصق بطنك به والمسح ان يمسحه بيمينك فهى انما يفسر
استلام الركن دون الحجر فما عن الشهيد وبعض من تاخر عنه بل جمع اخر ممن تقدم عليه انه يستحب استلام الحجر بالبطن وبجميع البدن وان تعذر فباليد
لم يظهر لى وجهه الا ما حكى عن ف من حكاية الاجماع عليه وبعد ما ظهر من الاخبار المراد من استلام الحجر لا حاجة الى الرجوع الى قول العامة من اللغويين
وقد ظهر من الاخبار المذكورة ان الاستلام هو المس باليمين وانه يستحب التقبيل من حيث هو ايضا بل وكذلك لو قلنا بدخوله فى الاستلام ايضا لتصريح
بها فى روايتى الشحام وابن عمار وعن الديلمى ايجابه للامر به فى صحيحة ابن عمار ويدفعه ظاهر الاجماع وصحيحة الحسين وابن عمار المتضمنة لترك ابى عبد الله
عليه السلام له ويستحب ايضا تقبيل اليد بعد مس الحجر بها كما حكى عن الفقيه والمقنع والمقنعة والاقتصاد والكافى والجامع وير وكره والمنتهى وس وشبهه
فتاويهم مع مناسبة للتبرك والتعظيم والتحبب وما فى صحيحة ابن عمار الواردة فى زيارة البيت يوم النحر ثم ياتى الحجر الاسود فيستلمه ويقبله فان لم يستطع
فاستلمه بيدك وقبل يدك الحديث وما فى مرسلة ان رسول الله صلى الله عليه وآله استلم الحجر بمحجنه وقبل المحجن واما ما ذكرناه من الاشارة باليد اذا لم يستطع الاستلام
بها فمنصوص عليه من الاصحاب ويدل عليه صحيحة ابن عمار المتقدمة ورواية محمد بن عبيد الله عن الحجر الاسود هل يقاتل عليه الناس اذا كثروا قال اذا
كان كذلك فاوم اليه ايماء بيدك ويستحب تقبيل اليد حينئذ ايضا كما عن الفقيه والمقنع والجامع لبعض ما مر وكما يستحب استلام الحجر قبل الطواف يستحب فى اخره ايضا كما صرح به
فى موثقة ابن عمار المذكورة وصحيحته كنا نقول لا بد ان نستفتح بالحجر ونختم به فاما اليوم فقد كثر الناس فان المراد استلامه لا الابتداء والختم لانه واجب مع الكثرة
ايضا ويدل عليه ايضا المروى فى قرب الاسناد للحميرى بل عن الاقتصاد والجمل والعقود والوسيلة والمهذب والغنية والجامع والمنتهى وكره بل الفقيه والهداية

ومنها

في بيان استحباب الدخول من باب بني شيبة

في بيان رفع اليدين عند الدنو من الحجر الاسود واستلامه وتقبيله ومعنى الاستلام

ثم

في كيفية الطواف وافعاله وهي على قسمين واجبة ومندوبة

استحبابا في كل شوط ويدل عليه رواية الشحام المتقدمة بل هو الظاهر من صحيحة الحلبي المتضمنة لطواف ابي عبد الله عليه السلام مع سفيان الثوري ومن مرسلة حماد بن عيسى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله من طاف بطوف بهذا البيت حين تزول الشمس حاسرا عن راسه حافيا يقارب بين خطاه ويغض بصره ويستلم الحجر في كل طواف ولا يقطع ذكر الله على لسانه الا كتب الله له بكل خطوة الحديث **البحث الثاني في كيفية الطواف** اي افعاله وهي على قسمين واجبة ومستحبة فههنا مقامان **المقام الاول في واجبات الطواف** وهي امور منها النية واستقصاء احكامها الى الفراغ كغيره من العبادات وقد مر تحقيق الكلام فيها ومنها البدءة بالحجر الاسود والختم به بالاجماع المحقق والمحكي عن جماعة ويدل عليهما من الاخبار صحيحة ابن عمار من اختصر في الحجر في الطواف فليعد طوافه من الحجر الاسود الى الحجر الاسود والحجر بالتسكين ومعنى الاختصار فيه عدم ادخاله في الطواف وعلى الثاني صحيحة ابن سنان اذا كنت في الطواف السابع فات المتعوذ الى ان قال ثم ائت الحجر فاختم به واما صحيحة ابن عمار كنا نقول لا بد ان نستفتح بالحجر ونختم فاما اليوم فقد كثر الناس فالمراد بها الاستلام في المبدء والمنتهى وعلى هذا فلو ابتدء بغيره لم يعتد بما فعله حتى ينتهي الى الحجر الاسود فيكون منه ابتداء طوافه ويتحقق الابتداء به اما بالشروع منه فعلا بقصد الطواف بحيث لا يتقدم غيره او باليقين بالنية بان يقصد عند الانتهاء الى الحجر انه بدء الطواف ومعنى الختم به اكمال الشوط السابع اليه فعلا او قصدا ثم الثابت من الاجماع ومقتضى الاخبار هو الابتداء والختم العرفيين بحيث يتحقق الصدق عرفا واعتبر الفاضل وبعض من تاخر عنه جعل اول جزء من الحجر محاذيا لاول جزء من مقاديم بدنه بحيث يمر عليه بعد النية بجميع بدنه علما او ظنا وكذا في الاختتام حيث يذهبون الى بطلان الطواف بتعمد الزيادة عليه ولو خطوة واختلفوا الذلك في تعيين اول جزء البدن هل هو الانف او البطن او ابهام الرجلين واضطروا لاجل ذلك الى تدقيقات مستهجنة بل قد يحتاج بعض الاشخاص الى ملاحظة انفه مع بطنه او ابهامه ولا دليل لهم على شيء من ذلك سوى الاحتياط وتوقف صدق الابتداء والاختتام عليه ولا يخفى انه الى الوسواس اقرب منه الى الاحتياط ومن الاخبار ما الاجماع ذلك اصلا كما في رواية محمد ان رسول الله صلى الله عليه وآله طاف على راحلته واستلم الحجر بمحجنه والالفاظ تحمل على المصداقات العرفية وما ادري من اي دليل استنبطوا اعتبار اول جزء من الحجر واول جزء البدن ولو امر المولى عبده بانه امش مبتدء من هذه الاسطوانة ومختتما بتلك فهل يتصور احد ان يريد ملاحظة الانف او البطن او الابهام او اول نقطة من الاسطوانة ومن فعل ذلك يستهزء به ويستهجن فعله وبالجملة هذا امر لا دليل عليه ولا شاهد ولا يناسب تسميته احتياطا بل اعتقاد وجوبه خلاف الاحتياط مع انه لو فرض لزوم تحقق البدءة الحقيقي فيتحقق بالتاخر عن الحجر قليلا بحيث يعلم تاخر جميع اجزاء البدن عن جميع اجزائه قليلا او قصد جعل الزايد من باب المقدمة وكذا في الاختتام كما قالوا في نظايرها ولا حاجة الى تلك التدقيقات المرغوبة عنها سيما في مقام التقية وان دعا الناس ومنها جعل البيت على يساره حال الطواف وهو مما نفي عنه الخلاف بل ادعى عليه الاجماع في كلام جماعة بل هو اجماعي وهو الدليل عليه وربما يؤيده صحيحة ابن يقطين عمن نسي ان يلتزم في اخر طوافه حين جاز الركن اليماني ايصلح ان يلتزم بين الركن اليماني والحجر او يدع ذلك قال يترك اللزوم ويمضي ويؤيده ايضا فعل النبي صلى الله عليه وآله بضميمة قوله خذوا عني مناسككم وجعله دليلا عليل لعدم ثبوت كون ذلك منسكا منه لاحتمال ان يكون احد وجوه الفعل ثم على ما ذكر لو جعله على يمينه لم يصح ووجب عليه الاعادة سواء كان عمدا او جهلا او نسيانا ولو بخطوة على ما صرح به بعضهم ولا يقدح في جعله على اليسار الانحراف اليسير الى اليمين بحيث لا ينافي صدق الطواف على اليسار عرفا ومنها ادخال حجر اسمعيل في الطواف بلا خلاف يعلم كما في غيره بل بالاجماع كما عن الغنية والمفاتيح وشرحه بل بالاجماع المحقق له وللتاسي وللمستفيضة كصحيحة ابن عمار المتقدمة في البدءة بالحجر الاسود والبختري في الرجل يطوف بالبيت قال يقضي ما اختصر من طوافه والحلبي رجل طاف بالبيت فاختصر شوطا واحدا في الحجر كيف يصنع قال يعيد الطواف الواحد والاخرى وهي كالاولى الا ان فيها يعيد ذلك الشوط ورواية ابرهيم بن سفيان امرأة طافت طواف الحج فلما كانت في الشوط السابع اختصرت فطافت في الحجر وصلت ركعتي الفريضة وسعت وطافت طواف النساء ثم اتت منى فكتب يعيد وليس ذلك لكون الحجر من البيت كما قيل بل نسبه في س الى المشهور وعليه في الجملة رواية عامية لانه خلاف الاصح كما دل عليه الصحيح وغيره وهل يجب على من اختصر شوطا اعادة ذلك الشوط خاصة او الطواف راسا الاصح الاول وفاقا لجماعة للاصل وصحيحة البختري وصحيحتي الحلبي ولا ينافيه صحيحة ابن عمار لان الظاهر منها الاختصار في جميع الاشواط ولا اقل من احتماله الكافي في مقام الرد مع احتمال ارادة خصوص الشوط من الطواف كما في صحيحة الحلبي الاولى حيث قال الطواف الواحد ولا رواية ابرهيم لجواز ارادة اعادة الشوط ولا يكفي اتمام الشوط من موضع سلوك الحجر بل يجب البدءة من الحجر الاسود لصحيحة ابن عمار ولانه المتبادر من اعادة الشوط ومنها ان يطوف سبعة اشواط بالاجماع والنصوص المستفيضة بل المتواترة الاتي طرف منها في طي المسائل الاتية ومنها الموالاة بين الاشواط ذكرها بعضهم بل نسبه بعض من تاخر الى ظاهر الاصحاب واستدل له بالتاسي وبالاخبار الواردة في اعادة الطواف بدخول البيت وحدوث الحدث في الاثناء الاتية في مسئلة قطع الطواف **اقول** اما التاسي فاثباته الوجوب منه مشكل واما الاخبار فهي معارضة مع ما دل على عدم اشتراطها في الطواف النفل وفي الفرض بعد تجاوز النصف كما ياتي وبما دل على جواز القطع والبناء لغسل الثوب وللصلوة الفريضة في سعة الوقت وللوتر ولقضاء حاجة الاخ والنفس وعيادة المريض والاستراحة وغيرها ثم البناء على ما فعل ومنها اخراج المقام عن الطواف بان يكون الطواف بين البيت والمقام مراعيا قدر ما بينهما من جميع الجهات على المشهور بين الاصحاب بل قيل كاد ان يكون اجماعا وعن الغنية الاجماع عليه لرواية محمد عن حد الطواف بالبيت الذي من خرج عنه لم يكن طائفا بالبيت قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يطوفون بالبيت والمقام وانتم اليوم تطوفون ما بين المقام والبيت فكان الحد موضع المقام اليوم فمن جازه ليس بطائف والحد قبل اليوم واليوم واحد قدر ما بين المقام وبين نواحي البيت فمن طاف فتباعد من نواحيه ابعد من

وفي بيان الاشواط وفيها وانه يعتبر سبعة والموالاة

[illegible]

مقدار

مقدار ذلك كان طائفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف في غير حده ولا طواف له واضمارها غير ضاير وضعف سندها لو كان فالعمل
له جابر خلافا للمحكي عن الاسكافي فجوزه خارج المقام مع الضرورة وعن المختلف والمنتهى وكره الميل اليه واستدل له بموثقة محمد الحلبي عن الطواف خلف
المقام قال ما احب ذلك وما ارى به باسا فلا تفعله الا ان لا تجد منه بدا ولا يخفى ان مقتضى الرواية الجواز مط ولو اختيارا ولكن مع الكراهة
وانها ترتفع بالضرورة وظاهر الصدوق في الفقيه بحيث روى الموثقة ومال اليه في الذخيرة والمدارك ولولا شذوذ القول به ومخالفته للشهرة
القديمة بل اجماع القدماء مط لعدم قائل صريح به اصلا ولا ظاهر سوى الصدوق الغير القادح مخالفته في الاجماع لكان حسنا الا ان ما ذكرنا يمنع
المصير ويخرج الموثقة عن حيز الحجية فالقول الاول هو المفتى به والمعول ثم كما اشير اليه يجب مراعاة المسافة ما بين المقام والبيت من جميع نواحي البيت كما
صرح به في الرواية المذكورة ومقتضاها احتساب حجر اسمعيل من المسافة على ما ذكرنا من كونه خارجا عن البيت وذكر جماعة من المتاخرين ان المسافة يحتسب من جهته
من خارجه وان كان خارجا عن البيت وعللوه بوجوه عليلة فالواجب متابعة مقتضى الرواية وكذا مقتضاها عدم جواز المشي على اساس البيت المسمى
بشاذروان لكونه من البيت على ما ذكره الاصحاب فيكون الماشي عليه طائفا في البيت لا به ولا يكون ما بين البيت والمقام وهل يجوز للطايف مس جدار
البيت بيده قيل لا لانه لا يكون ح بجميع اجزاء بدنه خارجا عن البيت وقيل نعم لان من هذا شانه يصدق عليه عرفا انه طايف بالبيت وهو اقرب
لذلك وللاصل ولكن الاحتياط واضح وليعلم ان المقام حقيقة هو العمود من الصخر الذي كان ابرهيم ع يصعد عليه عند بنائه البيت وعليه اليوم بناء
والمتعارف الان اطلاق المقام على جميعه وهل المعتبر وقوع الطواف بين البيت وبين البناء الذي على المقام الاصلي ام بينه وبين العمود فيه وجهان
الاقرب الثاني للاصل والرواية المذكورة والمستفاد منها ايضا ان المقام اعني العمود تغير عما كان في زمن النبي ص وان الحكم في الطواف منوط بمحله الان
وكذا في الصلوة خلفه ويدل عليه ايضا رواية ابرهيم بن ابي محمود اصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة او حيث كان على عهد
رسول الله صلعم قال حيث هو الساعة **المقام الثاني** في مستحبات الزايدة على ما يستحب مقدما عليه المتقدم ذكره وهي ايضا امور منها استلام الحجر و
تقبيله كلما انتهى اليه وقد مر مستنده ومنها ان يقتصد في مشيه بان لا يسرع ولا يبطئ مطلقا وفاقا للقديمين والنهاية والحلبي والحلي ويع وفع وغيرهم
بل الاكثر كما حكي عن جماعة لرواية عبد الرحمن بن سيابة عن الطواف فقلت اسرع واكثر او امشي وابطئ قال مشي بين المشيين ومرسلة حماد بن عيسى المتقدمة
في مسئلة استلام الحجر ولعدم دلالتهما على الوجوب لم يقل احد به مضافا الى رواية الاعرج عن المسرع والمبطئ في الطواف فقال كل واسع ما لم يؤذ احدا
وعن ط وعد وفي شا استحباب الرمل وهو الهرولة كما في الصحاح والقاموس او المشي مع تقارب الخطى دون الوثوب والعدو كما عن س او الاسراع كما عن الازهري
ولعل الكل متقارب كلا في غيره في الاشواط الثلثة الاولى خاصة والمشي في الاربعة الباقية في طواف القدوم خاصة وهو اول طواف ياتي به القادم
الى مكة مط وقيل هو الطواف المستحب للحاج مفردا او قارنا اذا دخل مكة قبل الوقوف كما هو مصطلح العامة وعن ابن حمزة استحباب الرمل في الثلثة
الاولى والمشي في الباقي وخاصة في طواف الزيارة ومستنده على ما ذكر في المنتهى ما روي عن جابر ان النبي ص رمل ثلثا ومشى اربعا وكذا عن ابن
عباس عنه وفيه ان استحباب التاسي انما هو اذا لم يعارض فعله القول ولم يكن لفعله مصلحة وسبب منتف في حقنا والذي يظهر من جملة من الروايات المروية في
علل الصدوق ونوادر ابن عيسى ان فعله ص ذلك وكذلك اصحابه كان لمصلحة مخصوصة بهم يومئذ ولذا انهم ع بعد نقلهم ذلك عنه اظهروا المخالفة فيه ومنها
ان يذكر الله سبحانه في طوافه ويدعوه بالماثور وغيره ويقرء القران للعمومات والخصوصات فمنها مرسلة حماد المتقدمة وصحيحة ابن عمار طف بالبيت سبعة اشواط
يقول في الطواف اللهم اني اسالك باسمك الذي يمشى به على طلل الماء الى اخر الدعاء فقال وكلما انتهيت الى باب الكعبة فصل على محمد النبي
وتقول فيما بين الركن اليماني والحجر الاسود ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار وقل في الطواف اللهم اني اليك فقير واني
خائف مستجير فلا تغير جسمي ولا تبدل اسمي ورواية محمد بن فضيل وطواف الفريضة لا ينبغي ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله وقراءة القران وما انو
القراءة ولنا الطواف فضل او ذكر الله قال القراءة وعبد السلم دخلت طواف الفريضة ولم يفتح لي شيء من الدعاء الا الصلوة على محمد وال محمد شعيب
فكان كذلك فقال ما اعطي احد ممن سال افضل مما اعطيت ومنها ان يلتزم المستجار ويسمى بالملتزم والمتعوذ ايضا وهو بحذاء الباب من وراء الكعبة
دون الركن اليماني بقليل في الشوط السابع فيبسط يديه وخده على حايطه ويلصق بطنه به لصحيحة ابن عمار وموثقته ويدعو بالماثور فيهما وفي صحيحة ابن
سنان ويقر لله عنده بذنوبه ويعددها مفصلة ويستغفر الله لها للصحيحة والموثقة المذكورتين وصحيحة اخرى لابن عمار المتضمنة لفعل ابي عبد الله
ولو نسي الالتزام وتجاوز عن الملتزم قيل رجع والتزم لعموم جملة من النصوص وعدم لزوم زيادة في الطواف لانه لا ينوي بالزائد الطواف وقيل لا
يرجع لمنع العموم المذكور ولزوم الزيادة المنهية عنها العدم تقييد المنهي عنها بالنية **اقول** صحيحة ابن عمار وموثقته وان لم يكونا عامتين ولا
مطلقتين لتعليق الحكم فيهما بما اذا انتهى الى الملتزم فلا يشمل ما اذا تجاوز عنه والرجوع عود او قضاء محتاج الى دليل ولكن صحيحة ابن سنان مطلقة
يصلح للاثبات الحكم ولا يعارضها لزوم الزيادة اذ ياتي في بحث الاحكام ان المنهي عنها ما كان بقصد الطواف الا انه يعارضها صحيحة ابن يقطين عمن
نسي ان يلتزم في اخر طوافه حتى جاز الركن اليماني ايصلح ان يلتزم بين الركن اليماني وبين الحجر او يدع اللزوم قال يترك اللزوم دلت على رجحان ترك
اللزوم المنافي لاستحباب المستفاد من اطلاق صحيحة ابن سنان فيقيد الاطلاق بما اذا لم يتجاوز نعم هي مقيدة بصورة التجاوز عن الركن فرجحان ترك
اللزوم المستفاد منها انما هو في هذه الصورة فلا معارض للاطلاق فيما دونه ولذا استحسن في س وك الرجوع اذا لم يبلغ الركن وهو جيد ومنها ان

في مستحبات الطواف وهي امور منها استلام الحجر وتقبيله

يستلم الركنين الاعظمين العراقي واليماني بالاجماع والمستفيضة كرواية الشحام مع ابي عبد الله ع وكان اذا انتهى الى الحجر مسحه بيده وقبله واذا انتهى الى الركن اليماني التزمه وابي مريم كنت مع ابي جعفر ع اطوف فكان لا يمر في طواف من طوافه بالركن اليماني الا استلمه ثم يقول اللهم تب علي حتى اتوب واعصمني حتى لا اعود وصحيحة ابن سنان وفيها ثم اذا كنت في الطواف السابع الى ان قال ثم استلم الركن اليماني ثم ائت الحجر فاختم به والاخبار الاتية بعضها المتضمنة لاستلام رسول الله ص لهذين الركنين بل يستحب استلام الاركان الاربعة لصحيحة الخراساني لستلم اليماني والشامي والغربي قال نعم وجميل بن صالح وفيها رايت ابا عبد الله ع يستلم الاركان كلها وحسنة الكاهلي طاف رسول الله ص على ناقته العضباء وجعل يستلم الاركان بمحجنه ويقبل المحجن والخلاف هنا في موضعين احدهما في استلام الركنين الاخرين فلم يستحبهما الاسكافي لرواية غياث بن ابراهيم المصرحة بانه كان رسول الله ص لا يستلم الا الركن الاسود واليماني وصحيحة جميل بن صالح وفيها بعد ذكر عدم استلام رسول الله لهما ان رسول الله استلم هذين ولم يعرض لهذين فلا تعرض لهما اذ لم يعرض لهما رسول الله ص واجيب بانها حكاية فعل الرسول ص فلعله لاقليته الفضل بالنسبة الى الركنين الاعظمين ولم نقل ان استلامهما محظور او مكروه وفيه ان الاخيرة تتضمن قوله للسائل فلا تعرض لهما وهو اما يفيد الحظر او الكراهة فالاولى الجواب بالمعارضة مع ما سبق وترجيح ما سبق بمخالفة العامة والثاني في استحباب استلام الركن اليماني فاوجبه الديلمي للامر به من غير معارض واجيب بعدم الامر به بل غايته بيان فعلهم عليهم السلام وهو اعم من الوجوب وفيه ان صحيحة ابن سنان متضمنة للامر المفيد للوجوب فالاولى ان يجاب عنه بشذوذ الدال على الوجوب فلا ينهض حجة الا لاثبات الرجحان والمراد باستلام الاركان التزامها والصاق البطن عليها كما صرح به في صحيحة يعقوب بن شعيب المتقدمة في استلام الحجر فان المستفاد منها ان المراد من الاستلام للركن حيث يطلق في الاخبار الالتزام ويؤكده رواية الشحام المتقدمة ويستحب الدعاء عند الركن اليماني وطلب الحاجات ففي رواية السندي انه ما من مؤمن يدعو عنده الا صعد دعاؤه حتى يلصق بالعرش ما بينه وبين الله حجاب وفي رواية العلاء بن المقعد ان الله عز وجل وكل بالركن اليماني ملكا هجيرا يؤمن على دعائكم ويستحب ان يدعو عنده بعد استلامه بما في رواية ابي مريم المتقدمة وان يصلي على رسول الله ص واله كلما بلغه لحسنة البختري وفيها ان يصلي على النبي واله كلما انتهى الى باب الكعبة لموثقة ابن عمار وان يرفع راسه اذا بلغ حجر اسماعيل قبل ان يبلغ الميزاب وينظر الى الميزاب ويقول اللهم ادخلني الجنة برحمتك واجرني من النار برحمتك وعافني من السقم واوسع علي من الرزق الحلال وادرء عني شر فسقة الجن والانس وشر فسقة العرب والعجم لرواية عمر بن عاصم وصحيحة عاصم بن حميد وان يدعو اذا انتهى الى ظهر الكعبة حين يجوز حجر اسماعيل بما في صحيحة ابن اذينة وهو يا ذا المن والطول والجود والكرم ان عملي ضعيف فضاعفه لي وتقبله مني انك انت السميع العليم وان يقول بين الركن اليماني والحجر ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار لصحيحي ابن سنان وعمار **فائدتان الاولى** يستحب التطوع بثلثمائة وستين طوافا كل طواف سبعة اشواط بلا خلاف لصحيحة ابن عمار يستحب ان يطوف ثلثمائة وستين اسبوعا عدد ايام السنة فان لم يستطع فثلثمائة وستين شوطا فان لم تستطع فما قدرت عليه من الطواف ونحوها الرضوي الا ان وله ويستحب ان يطوف الرجل بمقامه بمكة والظاهر ان استحباب ذلك في مدة الاقامة بمكة لمن دخل حاجا ويسافر عنه كما هو الظاهر من الخطاب في الصحيح لابن عمار والمصرح به في الرضوي ولو لم يخرج فالظاهر من قوله عدد ايام السنة استحباب ذلك في عامه او في كل عام كذا قيل ولا باس به ولو لم يستطع لضيق الوقت او مانع اخر فيطوف بهذا العدد اشواطا فيكون جميع الاشواط احدا وخمسين طوافا وثلثة اشواط وينوي بكل سبعة اشواط طوافا ويبقى في الاخر عشرة يجعلها ايضا طوافا واحدا على المشهور ولا باس بالزيادة لانها ليست من القران المكروه في النافلة لانه لا يكون الا بين اسبوعين ولو كان فيكون هذا مستثنى بالنص ولعدم مطلق الزيادة فكراهته في النفل غير ثابتة فلي[؟] يثبت من الشرع بكونه مستحبة وقال ابن زهرة يضم اربعة اشواط اخر ليكمل الثلاثة الاخيرة ايضا اسبوعا ولم يحصل الزيادة ولا القران واستدل برواية ابي بصير الصحيحة عمن اجمعت العصابة على صحة ما يصح عنه يستحب ان يطاف بالبيت عدد ايام السنة كل اسبوع لسبعة ايام فذلك اثنان وخمسون اسبوعا لحمل الروايتين الاولتين على هذه من جهة عدم نفيهما للزيادة وفيه ان هذه الرواية لا تخرج عن اجمال حيث دل صدرها على عدد ايام السنة وحملها على السنة الشمسية بعيد مع انها ايضا لا يطابق الثلثمائة والاربعة والستين في الاكثر فيحتمل نوع تجوز في ذيلها فتامل

الثانية لا خلاف في جواز الكلام في اثناء الطواف بما يريد من امور الدنيا والاخرة وفي المنتهى ادعى الاجماع عليه ويدل عليه الاصل السالم عن المعارض وصحيحة ابن يقطين عن الكلام في الطواف وانشاد الشعر والضحك في الفريضة او غير الفريضة ايستقيم ذلك قال لا باس به والشعر ما كان لا باس به منه نعم يكره الكلام فيه لفتوى الاصحاب والنبوي العامي الطواف بالبيت صلوة فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير ورواية محمد بن الفضل طواف الفريضة لا ينبغي ان يتكلم فيه الا بالدعاء وذكر الله وقراءة القران قال والنافلة يلقى الرجل اخاه فيسلم عليه ويحدثه بالشيء من امر الدنيا والاخرة لا باس به لكن مقتضى الاخيرة اختصاص الكراهة بالفريضة وقد يعمم لحكم العقل بمساواة النافلة للفريضة في الكراهة ولكراهة مطلق التكلم في المسجد وفيهما نظر ويمكن الحمل بتفاوت مراتب الكراهة والله يعلم

البحث الثالث في احكامه وفيه مسائل المسئلة الاولى قال جماعة يحرم الزيادة على سبعة اشواط في الطواف الواجب يعني ان يطوف ثمانية اشواط مثلا قاصدا كونه طوافا واحدا او اربعة عشر اشواطا كذلك بان يجعل المجموع طوافا واحدا وهذا غير القران الاتي حكمه فانه وصل طوافين من غير فصل ركعتي الطواف بينهما واعتقاد كونهما طوافين بل هو المشهور بين الاصحاب كما في المنتهى وغيره وفي الذخيرة انه المعروف من مذهب الاصحاب بل قيل ان ظاهرهم الاتفاق على الحكم المذكور الا نادرا واستدل له من الاخبار بصحيحة ابن سنان ورواية ابن عمار المتقدمتين في ختم الطواف بالحجر الاسود وبرواية عبد الله بن محمد الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلوة فاذا

في استحباب استلام الركن اليماني

في انه يستحب في الطواف ثلثمائة وستين شوطا

في احكام الطواف وفيه مسائل

زدت عليها فعليك الاعادة وكذا السعي وفي رواية ابي كهمس عن رجل نسي فطاف ثمانية اشواط قال ان ذكر قبل ان يبلغ الركن فليقطعه وقد اجزء عنه
وان لم يذكر حتى يبلغه فليتم اربعة عشر شوطا وليصل اربع ركعات فان وجوب القطع لا يكون الا مع تحريم الزيادة وورودها في الناسي غير ضاير للاولوية
والاجماع المركب ولا الامر بالاتمام لو تجاوز عن الركن لانه حكم ثبت في الناسي بالدليل ولا يثبت منه في العامد وموثقة ابي بصير انه فيمن طاف وهو متطوع
ثمان مرات وهو ناس قال فليتمه طوافين ثم يصلي اربع ركعات اما الفريضة فليعد حتى يتم سبعة اشواط واما الاستدلال بصحيحة ابي بصير عن رجل طاف
بالبيت ثمانية اشواط والمفروض قال يعيد حتى يثبته بالثاء المثلثة والباء المفردة والتاء المثناة الفوقانية من الاثبات كما في بعض النسخ او بالتاء المثناة
الفوقانية من الاتيان كما في بعض النسخ وبالتاء المثناة الفوقانية والباء المفردة والياء المثناة التحتانية والنون اخيرا على صيغة التفعل كما في بعض
وحتى تستتمه كما في يب باسناده المختص به من الاستتمام فغير جيد لجواز ان يكون المراد منه اتمام طواف اخر بل هو الظاهر من قوله حتى تستتمه مضافا الى عدم
دلالته بعيد على الوجوب والايراد على الاولين بان مقتضاهما كون منتهى الطواف الوصول الى الحجر وذلك لا ينافي الزيادة الخارجة من الطواف وعلى الثاني
بقصور في السند مردود بان المراد من الزيادة الخارجة ان كان من غير الطواف فلا كلام فيه وان كان من الطواف فمنافاتها للختم بالحجر ظاهر فانه لا يصدق
الختم بالحجر ظاهر فانه لا يصدق الختم بالحجر سيما مع قصد كون الزيادة جزء من الاول كما هو المفروض وبان ضعف السند غير ضاير مع ان ما ذكر له جابر
وظاهر ك وغيره الميل الى عدم التحريم للاصل مضافا الى الاخبار المصرحة بان من زاد شوطا يضيف اليه ستة ويجعلها طوافين من غير تفصيل بين السهو
والعمد اما مطلقا كصحيحة محمد ورفاعة او في خصوص الفريضة كصحيحتي محمد والخزاز ولو كانت الزيادة محرمة لما جاز ذلك لاقتضاء النهي فساد الزائد لا اقل منه
وحملها على الساهي حمل بلا دليل والاستشهاد برواية ابي كهمس المتقدمة وصحيحة ابن سنان من طاف بالبيت فوهم حتى يدخل في الثامن فليتم اربعة عشر شوطا
ثم يصلي ركعتين غير سديد لانهما لا يدلان على ان الناسي يفعل كذلك لا على التخصيص به والى ما دل على زيادة علي ع مع كونه معصوما عن السهو والنسيان
كصحيحتي ابن وهب وزرارة الاولى ان عليا ع طاف ثمانية فزاد ستة ثم ركع اربع ركعات والثانية ان عليا ع طاف طواف الفريضة ثمانية فترك سبعة
وبنى على واحد واضاف اليها ستة ثم صلى ركعتين خلف المقام ثم خرج الى الصفا والمروة فلما فرغ من السعي بينهما رجع فصلى الركعتين اللتين ترك في المقام
الاول وحمل فعله ع على التعليم بارد وعلى التقية فاسد لعدم داع عليها **اقول** يمكن الجواب عن الاخيرتين بان فعل علي ع لعله من باب القران اما بين النافلتين
كما يحتمله اوليهما او الفريضة والنافلة كما يحتمله ثانيهما وهما جايزان كما ياتي ومن اين علم انه قصد الزيادة في الطواف الواحد حتى يكون من مفروض المسألة
واما البواقي فلو قطع النظر عن ظهورها في الساهي كما لا يخفى على من تاملها سيما مع ملاحظة صحيحة ابن سنان ورواية ابي كهمس المتقدمتين فغايتها التعارض
مع ما مر فان رجحنا ما مر بالاشهرية فتوى من الائمة ودلالته والاحدثية في بعضه رواية والا فلعدم قول بالتخيير يرجع الى الاصل وهو مع القول الاول
لان الطواف عبادة محتاجة الى التوقيف ولم يثبت الطواف الزائد عن السبعة او الناقص عنها فاذن الحق هو القول الاول سواء نوى الزيادة في بدء الطواف
او في اثنائه قبل كمال السبعة او بعده لاطلاق الادلة وسواء كانت الزيادة كثيرة او قليلة حتى خطوة لما ذكر نعم يشترط ان ينوي بالزيادة كونها من الطواف
والا فلا يضر لعدم صدق الزيادة في الطواف معه هذا كله اذا كانت الزيادة عمدا سواء كان مع العلم بالحكم او الجهل ولو كانت سهوا فان لم يبلغ الركن الاول
فليقطع الشوط وفاقا للاكثر كما نص عليه بعض من تاخر لرواية ابي كهمس المتقدمة واطلاق بعض العبارات يقتضي عدم الفرق بين بلوغه وعدم بلوغه
في وجوب الاتمام اربعة عشر لقوله في صحيحة ابن سنان السابقة حتى يدخل في الثامن ولا يخفى انه اعم مطلقا من الاولى فيجب التخصيص بها وان بلغه اتمها اربعة
عشر شوطا وجعلها طوافين للاخبار المتقدمة المشار اليها خلافا للمحكي عن الصدوق وبعض مشايخ والدي ره فحكما هنا ايضا بالبطلان لبعض ما مر دليلا
للقول الاول سيما رواية ابي بصير المتقدمة بالناسي ولصحيحة ابن سنان المتقدمة المكتفية بذكر ركعتين الدالة على بطلان احد الطوافين والا كان يامر
باربع ركعات واظهر منها صحيحة رفاعة المتقدمة الاشارة اليها اذا طاف ثمانية فليتم اربعة عشر قلت يصلي اربع ركعات قال يصلي ركعتين ويحمل
جميع اخبار الاتمام اربعة عشر شوطا اما على النافلة او على البطلان ويجاب اما عما مر فبالاطلاق الشامل للعمد والسهو الواجب تخصيصه بغير الاخص
خصوص رواية ابي كهمس المنجبر ضعفها لو كان بالعمل التي لا يمكن حملها على البطلان للامر فيها باربع ركعات واما عن صحيحة ابن سنان فلان عدم ذكر الركعتين الاخيرتين
لا يدل على انتفائهما فلعله لم يذكرهما لعدم وجوبهما حيث ان احد الطوافين يكون نفلا قطعا والمراد الركعتين قبل السعي او عند المقام كما صرح به في
بعض تلك الروايات او لكل طواف ومنه يظهر الجواب عن صحيحة رفاعة مع انها معارضتان بما صرح منهما دلالته على الامر باربع ركعات كرواية ابي كهمس ورواية
علي بن ابي حمزة وصحيحي الخزاز وابن وهب وبعضها صريحة في الفريضة ومنه يظهر بطلان الحمل الذي ذكراه ايضا سيما مع التصريح في رواية علي بن ابي حمزة و
مرسلة بان احد الطوافين فريضة والاخر تطوع واما ابطال ذلك الحمل بانه يقتضي الامر بخمسة عشر شوطا دون الاربعة عشر كما في اكثر هذه الاخبار
لبطلان الثامن على ذلك ايضا فضعيف لجواز عدم قولهم ببطلان الزيادة في صورة السهو وان قالوا ببطلان ما زيد عليه ثم انه هل يكون الفريضة هو
الطواف الاول كما حكي عن الفاضل والشهيدين لاصالة بقاء الاول على كونه فريضة بحيث ما اقتضته النية ولظهور بعض الاخبار في ذلك او الثاني
كما حكي عن الصدوق والاسكافي وهو ظاهر فخر المرأية والرضوي الناصين على ذلك الاظهر الثاني لما ذكر وبه يخرج عن الاصل ويظهر الفايدة في جواز قطع
الثاني وعدمه وفي احكام الشك ويصلي للطوافين اربع ركعات اثنتان قبل السعي واثنتان بعده ندبا على الاظهر وفاقا لبعض من تاخر وقيل وجوبا لفعل
علي ع لذلك في رواية علي بن ابي حمزة والمروي في السرائر والرضوي وغير الاخير لا يدل على الوجوب اصلا والاخير وان دل عليه الا انه ضعيف لم يعلم انجباره

فرعان ا اعلم ان مقتضى تقييد الاكثر بالطواف الواجب عدم حرمة الزيادة فى المندوب عمدا وهو ينافى توقيفية العبادة الا ان يقال ان غايتها الابطال
الغير المحرم فى المندوب واما التشريع فقد بينا فى عوائد الاحكام ان مثل ذلك ليس تشريعا محرما ب انما يحصل الزيادة المنهية عنها اذا قصد بها الطواف دون
ما اذا قصد غيره او لعدم ثبوت الازيد منه من روايات حرمة الزيادة ولانه لولا ذلك للزم عدم التجاوز عن الحجر الاسود بعد تمام الطواف ويظهر من بعض مشايخنا
حصول الزيادة مط لاطلاق النص وهو ضعيف جدا لمنع الاطلاق بالمرة الثانية لو طاف وفى ثوبه او بدنه نجاسة فالحكم على القول بعدم اشتراط الطهارة
واضح وعلى القول الاخر يعيد الطواف مع التعمد فى ذلك والوجه فيه واضح وكذا مع الجهل بالحكم اذا كان مقصرا دون ما اذا لم يكن كذلك لارتفاع النهى
المقتضى للفساد ولا يعيد مع عدم العلم بالنجاسة حتى فرغ على الاقوى الاشهر او نسيانها للامتثال المقتضى للاجزاء وعدم دليل على الاشتراط حتى فى تلك
الصورة مع اطلاق مرسلة البزنطى المتقدمة فى مسئلة اشتراط ازالة النجاسة واستشكل بعضهم فى صورة النسيان لخبر التسوية بين الصلوة والطواف
وقصور المرسلة سندا والاول لمنع عموم التسوية والثانى بعدم ضيره سيما مع صحتها عمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنها وانجبارها بالشهرة ولو علم بها
فى الاثناء ازال النجاسة استحبابا او وجوبا على اختلاف القولين واتم الباقى لموثقة يونس المتقدمة فى المسئلة المذكورة ورواية حبيب بن مظاهر
ابتدأت فى طواف الفريضة فطفت شوطا فاذا انسان قد اصاب انفى فادماه فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدأت الطواف فذكرت ذلك لابى عبد الله
فقال بئس ما صنعت كان ينبغى لك ان تبنى على ما طفت اما انه ليس عليك شئ واطلاقهما فى الاول كنص الثانى يقتضى عدم الفرق بين ما لو توقف
الازالة على فعل يستدعى قطع الطواف وعدمه ولا بين ان يقع العلم بعد تجاوز النصف او قبله خلافا للمحكى عن الشهيد بن فحكما بوجوب الاستيناف
مع التوقف المذكور وعدم اكمال اربعة اشواط لثبوت ذلك مع الحدث فى اثناء الطواف ولعموم ما دل على ان قطع الطواف قبل التجاوز يوجب الاستيناف
والاول قياس مردود والثانى بما مر مخصوص مع ان فى العموم المذكور بحيث يشمل محل النزاع نظر بل وكذلك فى وجوده اذ لم نعثر على عام يشمل ذلك المورد ايضا
دال على الاعادة قبل النصف ومفهوم التعليل الاتى فى مسئلة قطع الطواف غير مثبت لنفى الا باعانة الاصل الغير الصالح لمقاومة شئ ولو سلم
فغايته التعارض الموجب للترجيح الى اصالة بقاء صحة ما فعل وعدم وجوب الاستيناف الثالثة لو شك فى اثناء الطواف فى الطهارة عن الحدث
فمن كونه وجوب التطهر والاستيناف مط ولو شك فيها بعد الفراغ يمضى ولا يستانف وفى ك ان الحق ان الشك ان كان بعد تيقن الحدث وجب عليه
الاعادة مطلقا وان كان بعد تيقن الطهارة لم يجب الاعادة كذلك وهو الصحيح الموافق للاصول الا ان فى الاعادة بعد الفراغ فى الصورة الاولى ايضا
نظر لما عرفت من ان الاصل فى اشتراط الطهارة الاجماع المنتفى فى هذه الصورة مضافا الى ما دل على عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ الرابعة
هل يجوز قطع الطواف قبل اتمامه ام لا الظ نعم للاصل والاخبار الاتية المجوزة للقطع لمطلق الحاجة وعيادة المريض ودخول وقت الفريضة ولو مع السعة و
نحو ذلك ومع القطع يعمل بما عليه من الاعادة والبناء وهل يجوز مع القطع تركه وعدم البناء عليه مط لو كان الطواف نفلا الظ نعم للاصل واما الفرض ففيه
حكمه الخامسة لا شك فى انه لا يكون الطواف اقل من سبعة اشواط ولم يوظف من الشرع انقص منها فلو نقص احد فى طوافه بان يطوف اشواطا اقل
من سبعة وترك الطواف بان يشتغل بامر اخر او يجلس او يخرج عن المطاف وبالجملة بحيث لا يعد طائفا فاما يكون عن عمد او عن سهو ونسيان او علة وعذر
كحيض او مرض او عطش او لدخول وقت فريضة او لحدث وخبث فى الوجه او البدن او نفل وعلى التقادير اما يكون القطع والنقص قبل مجاوزة النصف وبعدها
فهذه عشرون قسما فنقول الاول اى ما كان عن عمد فى طواف فرض قبل مجاوزة النصف يجب عليه استيناف الطواف وعدم الاعتداد بما اتى به بلا خلاف يعلم فيه ويدل
عليه ما دل على الاستيناف بالقطع مطلقا فريضة كانت او نافلة قبل الاربعة او بعدها كصحيحة البخترى يطوف بالبيت فيعرض له دخول الكعبة قال يستقبل طوافه و
ما دل عليه فى خصوص الفريضة قبل التجاوز عن الاربعة كصحيحة ابان بن تغلب فى رجل طاف شوطا او شوطين ثم خرج مع رجل فى حاجة فقال ان كان طواف
نافلة بنى عليه وان كان طواف فريضة لم يبن عليه وصحيحة عمران الحلبى عن رجل طاف بالبيت ثلثة اطواف من الفريضة ثم وجد خلوة من البيت فدخله كيف يصنع
قال يقض طوافه وخالف السنة فليعد طوافه ونحوها مرسلة ابن مسكان ونحو قريبة منها صحيحة الحلبى الا انها غير مقيدة بالفريضة بل مطلقة ويتعدى الى ما زاد عن
ثلثة اشواط لم يتجاوز النصف بعدم القول بالفصل وبهذه الاخبار يخصص ما دل على جواز القطع والبناء فى الفريضة مطلقا بما اذا كان بعد النصف كقوية
ابان كنت مع ابى عبد الله ع فى الطواف فجاءنى رجل من اخوانى فسالنى ان امشى معه فى حاجة ففطن بى ابو عبد الله ع فقال يا ابان من هذا الرجل قلت رجل
من مواليك سالنى ان اذهب معه فى حاجة فقال يا ابان اقطع طوافك وانطلق معه فى حاجته فاقضها له فقلت انى لم اتم طوافى فقال احص ما طفت وانطلق
معه فى حاجته فقلت وان كان فى فريضة قال نعم وان كان فى فريضة وقريبة منها رواية ابى احمد الا انه ليس فيها احص ما طفت لا عمومهما مطلقا بالنسبة الى
ما مر مضافا الى انهما قضيتان فى واقعة فلعل موردهما كان بعد الاربعة مع ان الثانية لا يدل الا على جواز قطع الطواف للحاجة وهو اعم من الاعادة و
البناء وكذا يخصص بها ما دل على جواز القطع والبناء مطلقا بغير الفريضة كمرسلة ابن ابى عمير المروية فى الفقيه فى الرجل يطوف ثم يعرض له الحاجة قال لا باس
ان يذهب فى حاجته وحاجة غيره ويقطع الطواف وان اراد ان يستريح ويقعد فلا باس بذلك فاذا رجع بنى على طوافه وان كان اقل من النصف ونحوها
مرسلة جميل والنخعى الا انه قال بعد قوله بنى على طوافه وان كان نافلة بنى على الشوط والشوطين وان كان طواف فريضة ثم خرج فى حاجة مع رجل لم
يبن ولا فى حاجة نفسه وصحيحة الجمال الرجل ياتى اخاه وهو فى الطواف فقال يخرج معه فى حاجته ثم يرجع ويبنى على طوافه وابن رئاب الرجل يعيى فى
الطواف اله ان يستريح قال نعم يستريح ثم يقوم فيبنى على طوافه فى فريضة او غيرها ويفعل ذلك فى سعيه وجميع مناسكه وقريبة منها صحيحة ابن ابى يعفور

ويمكن تخصيص غير الاولى بما بعد النصف ايضا مع ان الاخيرتين غير متضمنتين لقطع الطواف بل للاستراحة وهي غير مورد المسئلة وفي الثاني و مو
السابق الا انه بعد النصف يجب عليه البناء على ما سبق والاتمام على الاظهر وفاقا للمحكي عن المفيد والديلمي وبعض مشايخنا المتاخرين ويدل عليه قوية
ابان ورواية ابي احمد واطلاق صحيح الجمال ومرسلة النخعي وجميل المتقدمة جميعا وكذا اطلاق صحيح البختري المتقدمة في مسئلة ادخال الحجر في الطواف و
روايتا ابي غرة وابي الفرج بضميمة عدم الاستفصال عن الفرض والنفل الاولى مر بي ابو عبد الله عليه السلام وانا في الشوط الخامس من الطواف فقال لي انطلق حتى
نعود ههنا رجلا فقلت له انما انا في خمسة اشواط فاتم اسبوعي فقال اقطعه واحفظه من حيث يقطع حتى يعود الى الموضع الذي قطعت منه فيبني عليه
وقريبة منها الثانية ويدل عليه ايضا العلة المصرحة بها في رواية الاعرج عن امرءة طافت بالبيت اربعة اشواط وهي معتمرة ثم طمثت قال يتم طوافها و
ليس عليها غيره ومتعتها تامة ولها ان يطوف بين الصفا والمروة وذلك لانها زادت على النصف الحديث وفي رواية اسحق في رجل طاف طواف الفريضة
ثم اعتل علة لا يقدر معها على الطواف قال ان كان طاف اربعة اشواط امر من يطوف عنه ثلثة اشواط وقد تم طوافه وان كان طاف ثلثة اشواط
ولا يقدر على الطواف فهذا مما غلب الله عليه فلا باس بان يؤخر الطواف يوما او يومين فان خلته العلة عاد فطاف اسبوعا فاذا طالت عليه امر من يطوف
عنه سبوعا ويصلي هو الركعتين ويسعى عنه وقد خرج من احرامه وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار فان قوله فقد تم طوافه في قوة التعليل للحكم
بالاتمام كذا قيل وفيه نظر لجواز ان يكون قوله فقد تم تفريعا على الامر بالطواف عنه وح لا يكون تعليلا ويدل عليه ايضا فيما اذا بقي الشوط الواحد صحيحا
الحلبي المتقدمتين في ادخال الحجر صحيح الحسين بن عطية عن رجل طاف بالبيت ستة اشواط قال ابو عبد الله عليه السلام وكيف طاف ستة اشواط قال استقبل
الحجر قال الله اكبر وعقد واحدا فقال ابو عبد الله عليه السلام يطوف شوطا قال سليمان فانه فاته ذلك حتى اتى اهله قال يامر من يطوف عنه ويؤيدها الاخبار
الواردة في الحايض الفارقة فيها بين مجاوزة النصف وعدمها ولا معارض لشيء مما ذكر سوى اطلاق صحيحة البختري الاولى وصحيحة الحلبي اذا طاف الرجل
بالبيت اشواطا ثم اشتكى اعاد الطواف يعني الفريضة وهي وان وردت في الاشتكاء لكنها يجري في العمد بالاولوية اللازم تقييدها بالنصف وما دونه لما
مر ولا ينافي ما مر ايضا قوله في مرسلة النخعي وجميل وان كان طواف فريضة الخ لان المراد انه لم يبق في الشوطين ولا اقل من احتماله خلافا للاخرين فاوجبوا
الاستيناف مع العمد ايضا لاصالة وجوب الموالاة واستصحاب الاشتغال واطلاق الصحيحين في ويضعف الاولان بعدم ثبوت الموالاة مطلقا ولا الا
بغير مطلق الطواف ومع التسليم بمنع الاصل والاستصحاب بما مر والثالث بعدم الدلالة على الوجوب اولا والرابع بعدم ثبوت الحكم في الاصل للمعارض كما يأتي
مع ان الاطلاقين معارضان باطلاق البناء في غيرهما كما مر فلولا الترجيح يلزم الرجوع الى اصالة بقاء صحة ما مر وعدم وجوب الاستيناف مع ان الترجيح للبناء
لخصوصية كثير منها مطلقا واكثرية اخبارها والثالث والرابع السابقان الا انهما يكونان عن سهو او نسيان والحكم فيهما كالعمد بعينه بلا خلاف فيها وفاقا على
الاظهر الاشهر كما صرح به بعض من تاخر في ثانيهما الا اذا كان التذكر بعد الدخول في السعي فيبني مط سواء كان قبل النصف او بعده اما الاول فلظاهر
الاجماع وط اطلاق صحيحة البختري الاولى وصحيحة ابان بن تغلب الخالي عن المعارض بضميمة الاجماع المركب في الزائد عن الشوطين الى الثانية واما الثاني فلثبوته
في العمد بما مر بضميمة الاولوية والاجماع المركب واطلاق صحيح البختري السابقة في ادخال الحجر والعلة المنصوصة في رواية الاعرج الخالية جميعا عن المعارض
المؤيدة بثبوتها في الحايض والمحدث والمريض كما يأتي ويدل عليه ايضا صحيحا الحلبي المشار اليهما وصحيح الحسين بن عطية فيما اذا كان الباقي شوطا واحدا خلافا
للمهذب والنهاية والسرائر والذخيرة فاقتصروا فيها في البناء على ما اذا بقي الشوط الواحد خاصة لصحاح الحلبي وابن عطية وحكموا بالاستيناف في غيره لاصالة
وجوب الموالاة واستصحاب الاشتغال والاخبار المتقدمة الواردة فيمن وجد خلوة البيت وجواب الاولين قد مر والثالث وارد في العمد وجوابه قد مر مع ان
اكثرها وارد في الاقل من النصف واما الثالث فوفاقا للمحكي عن ب وبه والسرائر وير وفع والمن وكره وبعض المتاخرين ناسبا له الى المشهور لموثقة اسحق رجل طاف
بالكعبة ثم خرج فطاف بين الصفا والمروة فبينا هو يطوف اذ ذكر انه قد ترك من طوافه بالبيت قال يرجع الى البيت فيتم طوافه ثم يرجع الى الصفا والمروة
فيتم ما بقي ومثلها الاخر خلافا للمحكي عن ط وعد واللمعتين وفي يع وشا فقيدوا البناء بصورة التجاوز عن النصف وربما اوجبوا مع عدمه الاستيناف
لبعض ما مر وفيه نظر لكون الموثقة اخص مطلقا والخامس والسادس السابقان الا انه يكون عن عذر كحدث او مرض والحكم فيهما كالاولين بعينه فيغتسل قبل
مجاوزة النصف ويبني بعدها ولا اعلم فيه خلافا الا عن المن الاجماع في الحدث وقيل في المرض انه مما قطع به الاصحاب ويدل عليه من الاخبار روايتا الاعرج
واسحق المتقدمتين ومرسلة ابن ابي عمير في المحدث في اثناء الطواف وروايات ابي بصير واحمد بن عمر واسحق بياع اللؤلؤ وابراهيم بن اسحق في الحايض فيه و
الرضوي في الحايض والعليل خلافا للفقيه فجوز للحايض البناء في القسمين وان جوز الاعادة في الاول لصحيح محمد عن امرءة طافت ثلثة اشواط او اقل
من ذلك ثم رأت دما قال تحفظ مكانها فاذا طهرت طافت منه واعتدت بما مضى ويجاب عنه بالشذوذ اولا وبالمخصصة بالروايات السابقة في الحايض
عنها ثانيا لاختصاصها بالفريضة بقرينة ايجاب الاستيناف المختص بالفرض فيبقى الصحيح في النفل خاصة وللمدارك فجعل الاستيناف مطلقا اولى لا اطلاق
صحيح الحلبي المتقدمة الواردة في الاشتكاء ويجاب عنها بالعمومية المطلقة الموجبة للتخصيص قطعا وضعف الروايات الفارقة سيما بعد الانجبار بما ذكر غير
مضر والسابع والثامن السابقان الا انه يكون لدخول وقت الفريضة وان لم يتضيق والحكم فيهما البناء مط تجاوز النصف ام لا وفاقا للمحكي عن
الاصباح ويه والجامع والسرائر والمهذب والغن وفع والحلبي وير والمن وكره وعنهما دعوى الاجماع ويدل عليه صحيح ابن سنان في مطلق الطواف و
حسنة هشام في الفريضة منه بل وكذلك صلوة الوتر اذا خيف طلوع الفجر لصحيح الحلبي ولا يعارضها فيما قبل النصف مفهوم التعليل المتقدمة اذ لا

في جواز قطع الطواف لحاجة أو كان [illegible] ثم عرض له [illegible] مندوبا

في

يعتبر مفهوم العلة الا بواسطة الاصل اللازم دفعه بما ذكر خلافا للمعتبين وسن فرقا بين التجاوز عن النصف وعدمه ولعله لعارض المفهوم المذكور
رده التاسع والعاشر السابقان الا انه يكون لمشاهدة نجس في الثوب او البدن والظ انهما كالثامن كما صرح به بعضهم لموثقتي يونس بن
يعقوب المتقدمتين في مسئلة اشتراط ازالة الخبث ورواية حبيب المتقدمة في مسئلة من طاف ثم علم في ثوبه او بدنه نجاسة الاقسام العشرة الباقية الاقسام المتقدمة
الا انها يكون في الطواف النافلة قال بعضهم لا خلاف في البناء فيه مطلقا من غير فرق بين تجاوز النصف وعدمه ومنهم من اطلق فيها التفصيل المذكور ولم يقيد
بالواجب الا في بعض الاقسام المذكورة وصرح بحر صحيحة ابان ومرسلة النخعي وجميل البناء في الاقل من النصف في النافلة في الخروج للحاجة والظ كون السهو ايضا
كذلك للاولوية والاجماع المركب بل وكذلك الحدث والعلة لاختصاص الامر بالاعادة في الاقل من النصف في اخبارهما بالفريضة بل وكذلك الحايض كما
اشرنا اليه فيبقى النافلة تحت اصالة بقاء صحة ما فعل وعدم الامر بالاستيناف **فروع أ** المصرح به في كلام الاكثر في الفارق بين الاعادة والبناء في
صور الفرق مجاوزة النصف وعدمها وفي كلام بعضهم البلوغ اربعة اشواط وعدمه وفسر بعضهم الاول بالثاني واكثر الاخبار الفارقة يتضمن الاول
وبعضها الوارد في بعض الاقسام يتضمن الثاني ولكنه لا يدل على انه الفارق بل يحتمل ان يكون ذكره لكونه من افراد الاول فالظاهر ان المناط هو الاول
مطلقا ولو لم يبلغ الاربعة الا ان يثبت اجماعهم على ارادة الثاني من الاول ولم يثبت لي **ب** هل يجري الاحتياط بحكم بالبناء ولا ينبغي الريب فيه لصدق الاكثر
نعم قد يستشكل في انه هل يترتب عليه اثم لا الظاهر اخبار البناء الثاني لعدم دلالة شيء منها على وجوبه غايتها الرجحان نعم في قوله بئس ما صنع في رواية
حبيب المتقدمة دلالة عليه ولكن لا يكون ذمه مشغولة بشيء بعده والاحوط ترك الاستيناف **ج** حيث ابتنى هل يبني من موضع القطع او من الركن
الاظهر الاول كما صرح به في روايتي ابي عزة وابي الفرج وروايتي ابي بصير واحمد بن عمر الواردتين في الحايض في الاثناء واما في صحيحة ابن عمار المتقدمة
الواردة في اختصار الحجر الامرة بالاعادة من الحجر الاسود فلعله لبطلان ما جاء به من الطواف راسا للاختصار مع ان ثبوت الحكم فيه بالنص لا يوجب قياس غيره
به ومنهم من قال بالتخيير جمعا بين الروايات والصحيح وهو كان حسنا لو ثبت اتحاد جميع الموارد واحتاط في بر والمن بالثاني وفيه انه يوجب الزيادة المنافية
للاحتياط **د** لو كان بعض الطواف سهوا او تذكر بعد ركعتي الطواف فهل يعيدهما بعد اعادة الطواف او البناء ام لا صرح في كشف بالثاني في صورة التذكر في
اثناء السعي استنادا الى عدم الامر باعادتهما مع الامر بالبناء ولكون البناء بعد اشواط السعي والصلوة منقدمة على السعي والاحوط اعادة الركعتين في
غير هذه الصورة **هـ** جميع ما ذكر من اقسام الاعادة في غير المحدث انما هو فيما اذا خرج عن المطاف واما اذا لم يخرج فالظ عدم الاعادة بل البناء مطلقا على ما
ذكرنا من عدم ثبوت وجوب الموالاة واختصاص اخبار الاعادة بالخروج عنه **السادسة** متى شك في عدد اشواط الطواف فان كان بعد الفراغ الحاصل
باعتقاد التمام والدخول في غيره فلا شيء عليه ولا اعادة كساير العبادات بالاجماع له ولانتفاء العسر والحرج لما مر في كتاب الطهارة والصلوة وقد يستدل
ايض بصحاح ابن حازم ومحمد وابن عمار وروفاعة الاولى عن رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر ستة طاف ام سبعة قال فليعد طوافه قلت فانه قال ما ادري عليه
شيئا والاعادة احب الي وافضل ونحوها الثانية الا ان فيها بعد قوله فليعد طوافه قبل انه قد خرج وفاته ذلك قال ليس عليه شيء ونحوها الثالثة
الا ان فيها بعد قوله سبعة قال يستقبل قلت ففاته ذلك قال لا شيء عليه والرابعة فان طفت بالبيت طواف الفريضة ولم تدر ستة طفت او سبعة
فاعد طوافك فان خرجت وفاتك ذلك فليس عليك شيء والتقريب عدم امكان حملها على الاثناء اذ لو كان فيه لوجب اما الاتيان بشوط اخر او الاستيناف
للانحصار في القولين كما ياتي ولا قايل بعدم وجوب شيء اصلا اذ هو اما عن عمد او جهل او نسيان ولكل حكم مضى تفصيله اذ هو كترك الطواف بعضا او كلا
فالحكم بعدم شيء صريحا اوضح دليل على ارادة الشك بعد الانصراف او يكون الحكم بالاعادة للاستحباب وان لم يظهر قايل به لعدم اشتراط طهور القايل فيه
اقول لا يخفى ان في هذا الحمل تخصيصا بما بعد الانصراف في قوله فلم يدر وتجوزا في قوله فليعد ويمكن الحمل على الاثناء وارتكاب التخصيص في عموم حال
السايل الحاصل من ترك الاستفصال عما فعل من الاكتفاء بما فعل او الاتيان بشوط اخر ولا شك ان التخصيص فقط اولى منه ومن التجوز سيما مع ظهور
انه لم يكتف بما فعل بل بنى على الاقل كما هو الاصل في امثال ذلك المحل والمركوز في الاذهان عند العمل بل يشهد له صحيحة اخرى لابن حازم اني طفت فلم ادر ستة
طفت او سبعة فطفت طوافا اخر فقال هلا استانفت قلت قد طفت وذهبت قال ليس عليك شيء ولو سلم فلا شك في انه من المحتمل الا قل فيدخل
الاخبار في باب المجمل وان كان في الاثناء فان تيقن السبعة وشك في الزيادة فقط قطع طوافه وصح بلا خلاف لاصالة عدم الزيادة ولصحيحة الحلبي عن
رجل طاف طواف الفريضة فلم يدر اسبعة طاف او ثمانية فقال اما السبعة فقد استيقن وانما وقع وهمه على الثامن فليصل ركعتين وموثقته رجل
طاف فلم يدر سبعة طاف ام ثمانية فقال يصلي ركعتين قبل هذا اذا كان على منتهى الشوط واما لو كان في اثنائه بطل طوافه لتردده بين محذورين الاكمال
المحتمل للزيادة عمدا او القطع المحتمل للنقيصة وفيه اولا منع كون الزيادة المحتملة محذورا والا لزم في منتهى الشوط ايض مع انها لا يكون عمدا وثانيا منع
التردد بين الاثنين لجواز اتمام الشوط بل يقول به من يقول بالبناء على السبعة ايض لا محالة فلا يحتمل النقص ولذا ذهب في ك وغيره الى انه كمنتهى الشوط
ومعهما الاصل قطعا والروايتان احتمالا حيث انه يصح اطلاق قوله طاف سبعة اذا كان في اثناء السابع كما وقع في اخبار الشك بين ركعات الصلوة
وان كان الظ منه اتمامه فان قيل الاصل يفيد لو لم يكن له معارض وهو هنا موجود وهو رواية ابي بصير عن رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد
كلما شك قلت جعلت فداك شك في طواف نافلة قال يبني على الاقل والرهبي رجل شك في طوافه ستة طاف ام سبعة قال ان كان في فريضة اعاد
كلما شك فيه وان كان في نافلة بنى على ما هو اقل قلنا هما غير ناهضين لاثبات وجوب الاعادة واما الجواب باحتمال جعل ما موصولة وكونها في الكمال

في الفرق بين الاعادة والبناء اذا تجاوز عن النصف او مطلقا

بناءً

في حكم الشك في عدد الاشواط اذا كان قبل الفراغ او بعده

عن لفظ

عن لفظ كل مفصولة ليصير المعنى اعادة الشوط المشكوك فيه فغير صحيح لا يجابه عدم تحقق فرق في شقي الترديد وان كان الشك في الاثناء في النقيصة كان شك بين ستة وسبعة وجب اعادة الطواف في الفريضة وفاقا للصدوق والشيخ والقاضي والحلي والفاضلين بل هو المشهور كما في ك وخيره وتيح شيحه بل عن الغنية الاجماع عليه لا للصحاح الاربع الاولى المتقدمة لما عرفت من اجمالها بل استدل بعضهم على عدم وجوب الاعادة كما يأتي بل لروايتي ابي بصير والمرهبي السابقتين وصحيحي الحلبي في رجل لم يدر ستة طاف او سبعة قال يستقبل وموثقة ابي بصير رجل طاف بالبيت طواف الفريضة وابن عمار فلم يدر ستة طاف ام سبعة ام ثمانية قال يعيد طوافه حتى يحفظ لقصور الكل عن افادة الوجوب بل للصحيح رفاعة في رجل لا يدري ستة طاف او سبعة قال يبني على يقينه وسال رجل لا يدري ثلثة طاف واربعة قال طواف نافلة او فريضة قيل اجبني فيهما جميعا قال ان كان طواف نافلة فابن على ما شئت وان كان طواف فريضة فاعد الطواف ولا يضر صدرها لوجوب تخصيصها بالنافلة او ارادة الاعادة من البناء على اليقين لخصوص ما بعده وصفوان عن ثلثة دخلوا في الطواف فقال واحد منهم لصاحبه تحفظوا الطواف فلما ظنوا انهم قد فرغوا قال واحد معي سبعة اشواط وقال الاخر معي ستة اشواط وقال الثالث معي خمسة اشواط قال ان شكوا كلهم فليستأنفوا وان لم يشكوا وعلم كل واحد ما في يده فليبنوا وموثقة حنان ما تقول في رجل طاف فاوهم فقال طفت اربعة وقال طفت ثلثة فقال ابو عبد الله ع اي الطوافين كان طواف نافلة او طواف فريضة ثم قال ان كان طواف فريضة فليلق ما في يده وليستأنف وان كان طواف نافلة فاستيقن الثلث وهو في شك من الرابع انه طاف فليبن على الثلث فانه يجوز له خلافا للمحكي عن المفيد ووالد الصدوق والاسكافي والحلبي وجماعة من المتأخرين منهم شرح تيح فقالوا بالبناء على الاقل واستحباب الاعادة واحتجوا له بالصحاح الاربع الاولى حيث ان نفي الشيء عليه بعد الفوات يدل على استحباب الامر بالاعادة وبصدر صحيحة رفاعة المذكورة وبصحيح ابن حازم الثانية

اقول اما الصحاح الاربع فيضعف بما مر من الاجمال فان لكل منها اربعة احتمالات الحمل على ما بعد الفراغ مع حمل الامر على الاستحباب وعلى الاثناء مع الحمل على الاستحباب ايضا ومع حمله على الوجوب وتخصيص نفي الشيء بما بعد فوات الوقت كما جوزه بعض شراح المفاتيح وعليه يكون في المسئلة قول ثالث الا ان الظاهر انه خرق للاجماع وابقاء نفي الشيء على ظاهره والقول بان عدم العلم بتأويل جزء من الحديث لا يضر في الاستدلال بالاخر وعلى هذا فلا يمكن الاستدلال بها لشيء من القولين والاقوال هذا مع ان الاخيرة من الاربع محتملة لكونها من كلام الصدوق دون جزء الحديث كما قيل واما الاخيرتان فلا شك في عمومها مطلقا بالنسبة الى ما ذكرنا لشمولهما للنافلة واختصاص اكثره بالفريضة فيجب التخصيص وحمل الخاص على التجوز وان كان ممكنا الا ان التخصيص مقدم في نحو هذه الصورة من التعارض ثم لا يخفى ان الدال من هذه الاخبار على وجوب الاعادة مخصوص بما اذا كان الشك في النقص خاصة وههنا صورة اخرى هي الشك في النقص والزيادة معا كان يشك بين الستة والسبعة والثمانية او الستة والثمانية بان يعلم زوجية الشوط ولكن لم يعلم انه السادس او الثامن ولا يظهر حكمها من غير روايتي ابي بصير والمرهبي وموثقة ابي بصير وهي كما مر غير صريحة في الوجوب وكلام القوم ايضا مخصوص بالشك في النقص خاصة على الظاهر وان كان المحتمل ارادتهم ما اشتمل على احتمال النقص ولكنه ليس مقطوعا به بحيث يثبت به الاجماع المركب وعلى هذا فيكون مقتضى الاصل وهو البناء على الاقل الثابت بقاعدة عدم نقض اليقين بالشك باقيا فيها على حاله فيلزم الحكم به الا ان احتمال الاجماع المركب ودلالة الاخبار الثلثة المذكورة على جواز الاستيناف وكونه موافقا للاحتياط يرجح الاخذ به هذا كله في طواف الفريضة واما النافلة فيجوز فيها البناء على الاقل مطلقا بلا خلاف ويدل عليه صحيحة رفاعة وموثقة حنان وروايتا ابي بصير والمرهبي جميعا ويجوز البناء على الاكثر اذا لم يستلزم الزيادة على السبعة وفاقا للمحكي عن ير والشهيد الثاني وبعض اخر لصحيحة رفاعة الخالية عن المعارض راسا الا ان الموثقة وان امر بالبناء على الاقل الا ان قوله بعد فانه يجوز له ذلك قرينة على ارادة الجواز منه والروايتين خاليتان عن الدال على الوجوب والتشكيك في كون قوله فابن على ما شئت من صحيحة رفاعة وجعله جزء مرسلا كما احتمله جمع خلاف الظاهر ولو سلم فلا يضر لحجيته عندنا ايضا **السابعة** يجب ان يكون الطواف قبل السعي اجماعا بل ضرورة كما يدل عليه المستفيضة من الاخبار بل المتواترة الواردة في الموارد المتكثرة كالاخبار النقلية الواردة في وجوب اعادة الطواف على من قدم السعي ولو نسيانا والمتضمنة للفظة ثم الدالة على الترتيب وقوله في دعاء الطواف الوارد في صحيحة ابن عمار اللهم اني اسالك في مقامي هذا في اول مناسكي الى غير ذلك ويجيء للمسئلة بيان ايضا في اخر مسائل السعي **الثامنة** من ترك طواف العمرة او الحج فاما يكون عمدا او جهلا او نسيانا فان كان عمدا بطل عمرته او حجه ووجب عليه اعادة العمرة او الحج بلا ريب في ذلك بل بلا خلاف كما صرح به جماعة بل بالاجماع المحقق له ولعدم الاتيان بالمامور به على وجهه فيبقى تحت عهدة التكليف وفحوى ما دل على الاعادة بتركه جهلا كما يأتي وكذا ان كان جهلا وفاقا للاكثر للاصل المتقدم الخالي عن المعارض المعتضد بصحيحة ابن يقطين عن رجل جهل ان يطوف بالبيت طواف الفريضة قال ان كان على وجه جهالة في الحج اعاد وعليه بدنة ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل جهل ان يطوف بالبيت حتى رجع الى اهله قال اذا كان على وجه الجهالة اعاد الحج وعليه بدنة وفي بعض النسخ سهى مقام جهل في السؤال ومقتضى الروايتين وجوب بدنة عليه ايضا كما حكي عن الشيخ والاكثر وافتى به جمع ممن تأخر وهو الاظهر لما مر وبعض الاخبار النافية لها على المواقع جهلا وهو صحيحة ابن عمار وليس بذلك فانه قال يجزي عنه واوقد خشيت ان يكون قد ثلم حجه ان كان عالما وان كان جاهلا فليس عليه شيء فالمراد به العالم والجاهل بحرمة المواقعة من غير ارادة ترك الطواف او تركه سهوا بقرينة عدم العلم بحجة بفساد الحج ولا اقل من احتمالها لذلك خلافا للمحكي عن التنقيح فظاهره عدم الوجوب للاصل وشذوذ الروايتين لعدم قائل بعمومهما وضعف سندهما والكل فاسد والوجه واضح وتعلق البدنة لا يتوقف على

في بيان ان من شك بين الطواف هل طاف ستة او سبعة او غيرهما

في انه يجب ان يكون الطواف قبل السعي

المواقعة وكذا لا يختص بطواف الحج للاطلاق وان قيدوه بهما في الناسي كما ياتي وان كان نسيانا قضاه متى ذكره ولا يبطل النسك الذي اتى بها
الا السعي فانه يجب اعادته لو تذكر بعده قبل ساير النسك كما ياتي بلا خلاف في الصحة والقضاء الا عن نادر ياتي بل بالاجماع كما عن صريح فـ والغنـ و
ظاهر غيرهما اما الاول اي الصحة فلصحيحة هشام عمن نسي زيارة البيت حتى يرجع الى اهله فقال لا يضره اذا كان قد قضى مناسكه وعلي عن رجل نسي طواف
الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدي ان كان تركه في حج بعث به في حج وان كان تركه في عمرة بعث به في عمرة ووكل من
يطوف عنه ما تركه من طوافه وحمل الاولى على طواف الوداع والثانية على طواف النساء ارتكاب للتخصيص بلا مخصص خلافا فيه للمحكي عن ب وصاو
الحلبي فابطلا الحج به للاصل والخبرين المتقدمين في الجاهل والاصل مدفوع بما مر والجاهل غير موضوع المسئلة والقياس باطل مع ان قولهما شاذ يمكن
دعوى مخالفة الاجماع لرجوع الشيخ عنه في كتبه المتاخرة كالخلاف وطـ ويه واما الثاني اي القضاء فللصحيحة الثانية ولكن في دلالتها على الوجوب تامل الا ان الظاهر
ان وجوب القضاء اجماعي فهو يكفي في اثباته ويمكن الاستدلال له بالعلة المنصوصة في صحيح ابن عمار عن رجل نسي طواف النساء حتى يرجع الى اهله قال لا يحل
له النساء حتى يزور البيت ويطوف فان مات فليقض عنه وليه فاما ما دام حيا فلا يصلح ان يقضى عنه وان نسي رمي الجمار فليسا بسواء الرمي سنة و
الطواف فريضة يعني ان نسي رمي الجمار جاز قضاؤه عنه وان كان حيا لانه سنة لم يجر له ذكر القرآن وذلك بخلاف طواف البيت فانه فريضة مذكورة
في القرآن وذلك بخلاف طواف البيت فانه فريضة مذكورة في القرآن فهما ليسا بسواء في الحكم بل يجب عليه القضاء بنفسه ويجوز له مباشرة القضاء
اجماعا بل يجب ذلك عليه على الاظهر الاشهر الا اذا تعذر الرجوع او تعسر فيستنيب من يقضي عنه فان مات ولم يقض فقضى عنه وليه اما بنفسه او
بالاستنابة اما الاول اي جواز مباشرته فبالاجماع والصحيحين الاخيرين اما اولهما فلان وجوب مباشرته ان التوكيل لا يكون الا فيما يجوز للموكل مباشرته
واما ثانيهما فظاهر واما الثاني فللصحيحة الاخيرة فان عدم الصلاحية يقتضي الفساد كما بيناه في موضعه وقد يستدل عليه ايضا بفحوى ما دل على
وجوب المباشرة في نسيان طواف النساء كما ياتي وفحوى ما مر على وجوب قضاء ركعتي الطواف اللتين هما من فروع الطواف وتوابعه بنفسه وفيهما نظر
لمنع ثبوت الاولوية مع اصل الحكم في الاول خلافا فيه لبعض المتاخرين فجوز الاستنابة مطلقا ولو مع القدرة على المباشرة لاطلاق صحيحة علي المتقدمة
وفيه انه معارض بعموم العلة المنصوصة في الصحيحة الاخيرة فانها تدل على عدم جواز الاستنابة ما دام حيا مطلقا خرج عنه صورة التعذر بالصحيحة الاولى
فيبقى الباقي نعم مقتضاها كفاية التعذر الحاصل بسبب العود من البلد ولا باس به كما اختاره بعض المتاخرين بمعنى كفاية هذا القدر من العذر والاكثر
اعتبروا فيه الامتناع او المشقة التي لا يتحمل عادة لانه المتيقن من اطلاق الصحيحة حيث انه الفرد الغالب وفيه منع الغلبة فان البلاد القريبة الى مكة كثيرة و
من لا يشق عليه المعاودة فيها كثير ومنهم من اعتبر في العود استطاعة الحج المعهودة وهو ضعيف في الغاية واما الثالث اي جواز الاستنابة مع التعذر
او التعسر فلا خلاف فيه من القايل بصحة الحج وعن الغنـ الاجماع عليه ويدل عليه صريحا صحيحة علي وصريحها تساوي طواف الحج والعمرة في ذلك كما
هو مقتضى اطلاق كلام جماعة ولكن عن الاكثر الاقتصار على طواف الحج ولا وجه له بعد عموم الحجة واما الرابع فللصحيحة الاخيرة والله العالم **فروع**
يتحقق ترك الطواف الموجب لبطلان الحج في صورة العمد بانقضاء وقته وهو يكون في طواف الحج بخروج ذي الحجة قبل فعله وفي طواف عمرة التمتع
بضيق الوقت عنها وعن الاحرام بالحج والوقوف وفي طواف العمرة المجامعة لحج القران والافراد بخروج السنة بناء على وجوب ايقاعها فيها ولكن
في انه غير واضح وفي العمرة المجردة اشكال اذ يحتمل وجوب الاتيان بالطواف لها مطلقا حيث لم يوقت والبطلان بالخروج عن مكة بنية الاعراض
عن فعله وعن الشهيد الثاني تحقق ترك الطواف في الجميع بنية الاعراض عنه ولا يخفى ان مع بقاء الوقت يمكن الاتيان بالمامور به على وجهه فيبقى
مقتضى البطلان بلا محصل التحلل عما يتوقف على الطواف لمن نسي الطواف او الاتيان به ولا يحصل بدون فعله ويتحلل مقتضى الاستصحاب بل
الاخبار الاول ولو كان ترك الطواف في العمد بطلت مناسكه ففي حصول التحلل بمجرد ذلك او البقاء على احرامه الى ان ياتي الفعل الفائت في محله لحصول
التحلل او حصول التحلل بافعال العمرة اوجه كما قال في تخييره وبالاخير قطع المحقق الثاني ج لو عاد لاستدراك الطواف بعد الخروج على وجه يستدعي
وجوب الاحرام لدخول مكة فهل يكفي بذلك او يتعين عليه الاحرام ثم يقضي الفائت قبل الاحرام يتاتى بافعال العمرة او بعده وجهان ولعل الاول
اظهر تمسكا بمقتضى الاصل والتفاتا الى ان من نسي الطواف يصدق عليه انه في الجملة محرم د لا كفارة على تارك الطواف المواقع اهله قبل قضائه عمدا مطلقا
على الاظهر الاشهر للاصل الخالي عن الدافع بالمرة ولحمل الشهيد ثبوتها لورودها في حديث الجاهل واولويتها في العامد وفيه منع الاولوية لعدم
معلومية العلة والاستدلال عليه بصحيح ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة ضعيف لما عرفت من عدم تضمنها الترك الطواف ومن الاجمال في المراد من العالم
فيخرج عن محل النزاع وان كان جهلا فعليه بدنة كما مر وجهه وان كان نسيانا ففي وجوب الكفارة عليه مطـ كما عن الشيخ في يه وط والمهذب والجامع لصحيحة
عيص عن رجل واقع اهله حين يضحي قبل ان يزور البيت قال يهريق دما او عدمها الا مع المواقعة بعد الذكر كما عن السر
عمار وعلي المتقدمتين وصحيحة
ديع وضع وعن لره ولف والمنـ والشهيد بن وغيرهم بل الاكثر كما قيل للجمع بين ما مر وبين موثقة بيان جامعت وانت محرم الى ان قال وان كنت ناسيا او
ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك والصحيح المروي في العلل في المحرم ياتي اهله ناسيا قال لا شيء عليه انما هو بمنزلة من اهل شهر رمضان وهو ناس يحمل الاولى
على المواقعة بعد الذكر او بحملها على الاستحباب قولان اجودهما الاخير لا لما ذكر لعدم ظهور شمول الروايتين لموضوع المسئلة فانه من ترك الطواف
نسيانا وظاهرهما من نسي كونه محرما بل للاصل الخالي عن المعارض الصريح لكون الاخبار المتقدمة قاصرة عن افادة الوجوب ثم ايجاب الكفارة على

الناسي

في ع

مرجمه ر

فی بیان تحقق ترک الطواف الموجب لبطلان الحج

الناسي على القول به انما هو مع المواقعة دون ترك الطواف كما كان في الجاهل لاختصاص ادلته على فرض التمامية وكذا قيده الاكثر بطواف الحج ولا وجه له بعد اطلاق الصحيحة الاولى وتصريح الثانية لو تمت دلالتها ولذا حكى عن الجامع التعميم **التاسعة** من طاف طواف فريضة ثم ذكر انه لم يتطهر يجب عليه اعادة الطواف والصلوة لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه والظاهر انه اجماعي ايضا واما طواف النافلة فلا يعيده ولكن يتطهر ويعيد الصلوة لاشتراطها بالطهارة مطلقا **العاشرة** من كان مريضا لا يمكنه الطواف بنفسه في وقته طيف به محمولا فان لم يتمكن من ان يحمله احد لعدم استمساك طهارته او المانع من دخول المسجد او نحو ذلك من انحاء العذر طاف الغير نيابة عنه بلا خلاف فان ذلك عجز عن طوافه بنفسه في شيء من الحكمين بين الاصحاب كما في ك وتبع وشرحه والاخبار في هذا المورد كثيرة منها ما بين الصفا والمروة قال يطاف به محمولا يخط الارض برجليه حتى يمس الارض قدميه في الطواف ثم يوقف به في اصل الصفا والمروة اذا كان معتلا وموثقة اسحق عن المريض المغلوب يطاف عنه بالكعبة قال لا ولكن يطاف به ورواية الربيع قال شهدت اباعبدالله عم وهو يطاف به حول الكعبة في محمل وهو شديد المرض الحديث ومرسلة ابن ابان ان اباعبدالله ع مرض فامر غلمانه ان يحملوه ويطوفوا به فامرهم ان يخطوا برجله الارض حتى يمس الارض قدماه في الطواف وصحيحة حريز عن رجل يطاف به ويرمى عنه قال فقال نعم اذا كان لا يستطيع ومنها الاخبار المستفيضة الواردة في السؤال عن اجر الطواف الحامل للمريض الطايف به عن نفسه المثبتة للمطلوب بالتقرير ومنها صحيحة اخرى لحريز المريض المغلوب والمغمى عليه يرمى عنه ويطاف عنه وصحيحة ابن عمار المبطون والكسير يطاف عنهما ويرمى عنهما الجمار والاخرى الكسير يحمل فيرمي الجمار والمبطون يرمى عنه ويصلى عنه والثالثة روى ايضا رخصة في الطواف والرمي عنهما والرابعة اذا كانت المرأة مريضة لا تعقل يطاف بها او يطاف عنها والخامسة اذا كانت المرأة مريضة لا تعقل فليحرم عنها وعليها ما يتقى على المحرم ويطاف بها او يطاف عنها ويرمى عنها والسادسة الكسير يحمل فيطاف به والمبطون يرمى ويطاف عنه ويصلى عنه وصحيحة حبيب الخثعمي امر رسول الله ص ان يطاف عن المبطون والكسير ومقتضى هذه الرواية ومرسلة ابن ابان وقد روى حريز رخصة في ان يطاف عنه اي عن المريض والمغلوب وعن المغمى عليه ويرمى عنه وصحيحة يونس سقط من جمله فلا يستمسك بطنه اطوف عنه واسعى قال لا ولكن دعه فان برء قضى هو والا فاقض انت عنه ولا يخفى ان الاخبار الخمسة الاولى مع الاخبار التقريرية ناصة على جواز الطواف بالمريض بقول مطلق ولو كان مغلوبا وكذا يدل صحيحة ابن عمار الثانية على جواز الطواف بالكسير كذلك وصحيحة حريز الثانية يدل على جواز الطواف عن المريض المغلوب والمغمى عليه وكذا يدل صحيحة ابن عمار الاولى وصحيحة الحبيب على الكسير كذلك ويدل صحيحتا ابن عمار الاولى والثانية ورواية الحبيب على الطواف عن المبطون ومقتضى الاستدلال ان يخص المبطون بالطواف عنه لخصوصية اخباره وعدم جواز ادخاله المسجد واما غيرهم فان امكن الطواف به تعين لدلالة الاخبار الاولى على جوازه مطلقا واما الاخبار الاخر الدالة على الطواف عنه فاما محمول على غير المتمكن كما يشعر به صحيحتا ابن عمار الثانية والسادسة ويحتمله صحيحتا الرابعة والخامسة بحمل لفظة او على التقسيم او محمول على التخيير كما هو الظاهر من الخبرين المتضمنين للرخصة ويحتمله الصحيحتان ايضا بحمل لفظة او على التخيير ولكن على التقديرين يبرء الذمة بالطواف به ولا كذلك الطواف عنه حتى لا يثبت ذلك حتى من خبري الرخصة ايضا لان تنكير الرخصة لا يفيد ازيد من نوع رخصة فلعلها في غير المتمكن فيقتضى اصل الاشتغال الطواف به ويصرح به موثقة اسحق وفيها قلت المريض المغلوب يطاف عنه وان لم يتمكن تعين الطواف عنه لدلالة الاخبار الاخر على اجزائه مطلقا سواء حملت على التخيير او التقسيم وعدم امكان الطواف به واللازم التربص فيمن يطاف عنه فان حصل الياس عن برئه في الوقت طيف عنه كما صرح به في صحيحة يونس بل وكذلك من يطاف به **فرع** ويصلى عنه صلوة الطواف ايضا ان لم يتمكن بنفسه من الصلوة كما صرح به في بعض الاخبار المتقدمة **الحادية عشر** قدم حكم الحايض قبل تمام الطواف في بحث كيفية العمرة والحج في المسئلة الخامسة واما المستحاضة فهي كالطاهرة اذا فعلت ما عليها يدل عليه صحيحة زرارة ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر فامرها رسول الله ص حين ارادت الاحرام من ذي الحليفة ان تحتشي بالكرسف والخرق وتهل بالحج فلما قدموا مكة ونسكوا المناسك وقد اتى لها ثمانية عشر يوما فامرها رسول الله ص ان يطوف بالبيت ويصلي ولم ينقطع منها الدم ففعلت ذلك ومرسلة يونس المستحاضة تطوف بالبيت وتصلي ولا تدخل الكعبة وموثقة البصري عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد قرءها الذي كانت تحيض فان كان قرءها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ولتغتسل ولتدخل كرسفا فاذا ظهر عن الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سايلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت

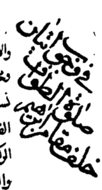
الفصل الثالث

في الثالث من افعال العمرة وهو ركعتا الطواف وهما من لوازم الطواف يعني انه يصلي ركعتين بعد الطواف وجوبا في الطواف الواجب واستحبابا في المستحب على المعروف من مذهب الاصحاب كما صرح به جماعة بل قيل كاد ان يكون اجماعا وعن ف الاجماع على وجوبه ويدل عليه بعد الاية المباركة الاخبار المتواترة منها صحيحة ابن عمار اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابرهيم ع فصل ركعتين واجعله اماما واقرء في الاولى منهما سورة التوحيد قل هو الله احد وفي الثانية قل يا ايها الكافرون ثم تشهد واحمد الله واثن عليه وصل على النبي ص واسئله ان يتقبل منك وهاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك ان تصليهما في اي ساعة من اي شئت عند طلوع الشمس وعند غروبها ولا تؤخرها ساعة تطوف وتفرغ فصلهما قوله ساعة تطوف متعلق بقوله فصلهما وقرينة منها موثقته الى قوله واثن عليه وصحيحة محمد عن رجل طاف طواف الفريضة ففرغ من طوافه حين غربت الشمس قال وجبت عليه تلك الساعة الركعتان فليصلهما قبل المغرب وفي منصور بن حازم عن ركعتي طواف الفريضة قال لا تؤخرها ساعة اذا طفت فصل وفي رواية ميسر صل ركعتي طواف الفريضة بعد الفجر كان او بعد العصر الى غير ذلك من الاخبار الاتية في طي المسايل وفي ف والسرائر نقل قول بالاستحباب عن بعض الاصحاب وهو مع شذوذه مردود بالاية

في بيان من كان لعذر ومرض عن الطواف

في حكم المستحاضة

في بيان افعال العمرة



والاخبار وهاهنا مسائل **المسألة الاولى** يجب ايقاعها خلف مقام ابرهيم مع قربها منه عرفا وفاقا للصدوقين والاسكافي والمصباح ومختصره والمهذب للقاضي وجماعة من المتاخرين لصحيحة ابن عمار وموثقة المتقدمتين وصحيحة الحلبي انما نسك الذي يقرن بين الصفا والمروة مثل نسك المفرد ليس بافضل منه الا بسياق الهدي وعليه طواف بالبيت وصلوة ركعتين خلف المقام ومرسلة صفوان ليس لاحد ان يصلي ركعتي طواف الفريضة الا خلف المقام لقول الله عز وجل واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فان صليتهما في غيره فعليك اعادة الصلوة والاخبار الاتية في نسيان الركعتين الامرة باعادتهما خلف المقام خلافا لظاهر من قال بوجوبه عنده الشامل للخلف ولاحد الجانبين ايضا كما عن الاقتصاد والجمل والعقود وجمل العلم والعمل وشرحه والجامع لاخبار مستفيضة جدا مشتملة على هذا اللفظ ويرد بانه اعم من الخلف فيجب تخصيصه به ولعل من قال بوجوبه في مقام ابرهيم كما في يب وفع وشا وعن ير وط والوسيلة والمراسم والوسيلة وكره والبصرة وير والمن وغيرها فهو لا يخرج عن القولين للقطع بان اصل الصخرة الذي هو المقام لا يصلح للصلوة فيه فالمراد اما كونه عنده فيرجع الى القول الثاني او في البناء المعد للصلوة الذي هو وراء الموضع الذي فيه الصخرة بلا فصل كما قيل فيرجع الى الاول ولو اريد غير ذلك فلا دليل عليه اصلا نعم في روايتين انه قال يرجع الى مقام ابرهيم فيصلي وهو غير مفيد لان بعد العلم بانه ليس المراد نفس المقام يراد التجوز ولتعدده يدخل الاجمال فلا يعلم تنافيهما لما ذكر وكذا لا ينافيه صحيحة حسين رايت ابا الحسن موسى ع يصلي ركعتي طواف الفريضة بحيال المقام قريبا من ظلال المسجد لكثرة الناس لجواز ان يكون الكثرة مانعة عن الخلف المتصل فيجوز التباعد ح مع ضيق الوقت مع ان الحيال يمكن ان يكون خلف المقام ولمن قال باستحبابه خلف المقام فان لم يفعل وصلى في غيره اجزء كما عن ف مدعيا عليه الاجماع ولمن جعل محلها المسجد مطلقا كما عن الحلبي او في خصوص طواف النساء كما عن الصدوقين ولا دليل لهما سوى الاصل وعدم تمامية دلالة الاوامر على تعيين عند المقام واطلاق بعض الاخبار لمن نسيهما في فعلها في مكانه والرضوي المطابق لقول الصدوقين والاول مدفوع بما مر والثاني بانهما مجملة يحكم عليهما المفصل والثالث بمعارضته مع اقوى منه كما ياتي والرابع بالضعف الخالي عن الجابر

في بيان ان المراد من مقام ابرهيم هو ما يكون الان مقاما

فرع ا المقام الذي يجب الصلوة فيه او خلفه او عنده هو حيث هو الان لا حيث كان على عهد النبي وابرهيم عليهما السلم بلا خلاف يعلم ويدل عليه صحيحة ابن محمود المتقدمة في بيان وجوب اخراج المقام عن الطواف **ب** قالوا هذا الحكم مخصوص بحال الاختيار واما مع الاضطرار فيجوز التباعد عنه بلا خلاف يعلم بل في تيح وشرحها الاجماع عليه مع مراعاة الوراء او احد الجانبين مخيرا كبعضهم او مرتبا بتقديم الخلف كاخر ومع الامكان وان لم يمكن وخاف ضيق الوقت جاز فعلهما في اي موضع شاء من المسجد وزاد بعضهم في الصورتين مراعاة الاقرب فالاقرب والحجة للاصل جواز التباعد بصحيحة حسين المتقدمة وفي دلالتها نظر كما ولمراعاة الاقرب الاخبار الامرة بفعلها عنده ولا دلالة لها اذ لو كان التباعد بقدر لا يخرج عن العندية مط فيجوز وان خرج فيخرج عن مدلول تلك الاخبار ولذا اقتصر بعض متاخري المتاخرين على المتيقن وهو تجويز تخصيص التباعد بصورتي عدم الامكان وضيق الوقت وهو الاصح ويدل على سقوط اعتبار الخلف ح اختصاص الامر به بصورة الامكان ولو بالتاخير قطعا فلا امر به عند عدم الامكان ويبقى اطلاقات ايقاع الصلوة خالية عن المقيد ومنه يظهر وجوب اعتبار العندية مع امكانها وعدم امكان الخلف واما بعد سقوطهما فلا دليل على اعتبار الاقرب ولا المسجد **ج** كلما ذكر انما هو في صلوة طواف الفريضة واما النافلة فلا يتعين لها قرب المقام بلا خلاف وفي تيح وشرحها الاجماع عليه بل هو اجماع محقق ويدل عليه الاصل واختصاص الروايات المعينة لمحلها خلف المقام او عنده بالفريضة وخصوص رواية زرارة لا ينبغي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة الا عند مقام ابرهيم ع فاما التطوع فحيث شئت من المسجد وظاهرهم الاتفاق على تعيين المسجد لمحلها لهذه الرواية وفي دلالتها على الشرطية والتعيين تامل قيل ان ظاهر المروي في قرب الاسناد عن الرجل يطوف بعد الفجر فيصلي الركعتين خارج المسجد قال يصلي بمكة لا يخرج منها الا ان ينسى فيصلي اذا رجع في المسجد اي ساعة احب ركعتي ذلك الطواف جواز صلوة النافلة بل مطلقا خارج المسجد بمكة وهو ايضا لا يخلو عن تشويش في الدلالة من جهة تعيين المسجد في صورة النسيان وبالجملة تعيين محل النافلة وجوبا من الاخبار مشكل الا انه لم نعثر على مجوز لايقاعها خارج المسجد فالاحوط عدم التعدي عن المسجد

الثانية من نسي ركعتي الطواف قال الجماعة بل هو الاشهر انه يجب عليه الرجوع الى المقام مع الامكان وعدم المشقة واتيانهما فيه لوجوب امتثال الاوامر الموجبة لهما فيه مطلقا وموثقة عبيد في رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل الركعتين حتى ذكر بالابطح فيصلي اربعا قال يرجع فليصل عند المقام اربعا ونحوها صحيحة محمد الا ان فيها يرجع الى مقام ابرهيم فيصلي ورواية ابن مسكان ان كان جاوز ميقات اهل ارضه فليرجع وليصلهما فان الله عز وجل يقول واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وصحيحة الحلال عن رجل نسي ان يصلي ركعتي الطواف الفريضة فلم يذكر حتى اتى منى قال يرجع الى مقام ابرهيم فيصليهما وغير ذلك ولو تعذر الرجوع او شق عليه صلاهما حيث ذكر لوجوب الصلوة وعدم التكليف بما لا يطاق او يشق ولرواية الكناني عن رجل نسي ان يصلي الركعتين عند مقام ابرهيم في طواف الحج والعمرة فقال ان كان قد ارتحل فلا امره ان يرجع وصحيحة ابن عمار رجل نسي الركعتين خلف مقام ابرهيم فلم يذكر حتى ارتحل من مكة قال فليصلهما حيث ذكر فان ذكرهما وهو بالبلد فلا يبرح حتى يقضيهما والروايات الامرة بايقاعهما في منى لمن نسيهما حتى اتى منى كرواية ابن المثنى وحنان ورواية عمر بن البراء وموثقة عمر بن يزيد الامرة بايقاعهما في مكانه بقرب المنازل لمن نسيهما حتى اشخص كموثقة حنان وفي صحيحة ابن المثنى نسيت ركعتي الطواف خلف مقام ابرهيم حتى انتهيت الى منى فرجعت الى مكة فصليتهما فذكرنا ذلك لابي عبد الله ع فقال الا صليتهما حيث ذكرت بحمل تلك الروايات على صورة التعذر او المشقة لشهادة صحيحة ابي بصير عن رجل نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام وقد قال الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى حتى ارتحل

قال

فقال ان كان ارتحل فاني لا اشق عليه ولا امره ان يرجع ولكن يصلي حيث يذكر **اقول** لا يخفى ان اخبار ايقاعهما حيث تذكر اخص مطلقا من جميع الروايات المتقدمة الامرة بايقاعهما في المقام من جهة اختصاص الاولى بالناسي ثم بالمرتحل فتخصيص الثانية بها لازم واما الاخبار الامرة للناسي بالرجوع فقاصرة من حيث الدلالة لعدم الكون غير اثنتين منها خالية عن الدال على الوجوب بل غايتها الرجحان واما الاثنتان الباقيتان فاحديهما رواية ابن مسكان وهي من حيث تضمنها الاشتراط التجاوز عن الميقات في الرجوع الذي هو غير شرط اجماعا يدخلها الاجمال واحتمال السقوط كما قيل مع ان محل الرجوع فيها غير معلوم فلعله الحرم كما عن بعض واما الاخرى فهي موثقة عبيد فغايتها وجوب الصلوة في المقام عند الرجوع واما وجوب الرجوع فلا لمكان الخبرية مع انه لو قطع النظر عن جميع ذلك فغايتها التعارض وليس حمل اخبار الايقاع حيث تذكر على صورة التعذر او المشقة اولى من حمل اخبار الرجوع على الافضلية بل الاخير اولى لفهم العرف وصلاحية التجوز حيثما امكن للقرينة لحمل الامر بالرجوع على الاستحباب بخلاف العكس فانه جمع بلا شاهد واما صحيحة ابي بصير فلا تدل الا على ان مطلق مشقة الرجوع التي لا ينفك عنها مرتحل يمنع عن الامر بالرجوع وح يصير النزاع لفظيا اذ هذا القدر من المشقة يتحقق مع الارتحال قطعا ولا دليل على اعتبار الزيادة سيما مع ملاحظة عدم الاستفصال في صحيحة ابن المثنى المتقدمة ومنه يظهر من ذلك قوة القول بعدم وجوب الرجوع مطلقا وجواز الايقاع حيث تذكر مع افضلية الرجوع مع الامكان كما احتملهما الشيخان في الفقيه وصاحب الوسائل ومال اليه في الذخيرة وبعض مشايخنا الاخباريين وقد رجح بعض مشايخنا الجمع المشهور باولوية التخصيص من المجاز واكثرية اخبار الرجوع واصحيتها واصرحيتها واشهريتها وهذا الجمع ويضعف بمنع اولوية هذا النوع كما حققناه في الاصول وكذا منع الاكثرية والاصحية والاصرحية بل الامر بالعكس في الجميع كما لا يخفى على الناظر في اخبار الطرفين وعدم صلاحية مطلق الاشهرية للترجيح مع ان مذهب اكثر القدماء في هذه المسئلة غير معلوم نعم لا شك في اختصاص ذلك بالمرتحل عن مكة واما قبله فيجب العود الى المقام قطعا لعدم معارض لمطلقات الامر بالايقاع في المقام الا مع التعذر او المشقة فيوقعهما في مكانه لادلة نفي العسر والحرج النافية لايجاب الرجوع وفي المسئلة قول ثالث اختاره في س وهو ايجاب الرجوع الى المقام الا مع التعذر خاصة ثم يجب معه الايقاع في الحرم الا مع التعذر فح يوقعهما حيثما امكن من البقاع ولا ارى له مستندا بل الظاهر من الادلة خلافه فيعمل بمطلقات الامر بالصلوة فيوقعهما حيث كان ولو خارج الحرم وعدم تعذر العود اليه بل ولو مع امكان العود الى المسجد بدون المشقة وتعسر العود الى المقام لاطلاق الاخبار بالصلوة موضع الذكر بحيث يشمل خارج الحرم والمسجد ولو مع التمكن منهما وصورة المشقة من غير تعذر في العود الى المقام بل صراحة صحيحة ابن المثنى وغيرها نعم لا شك ان هذا القول احوط والاحوط منه الرجوع الى المسجد ان امكن ولم يمكن الى المقام والاحوط من الجميع العود الى المقام مع الامكان وان تضمن المشقة ثم انه كما انه يجوز للخارج المرتحل الصلوة حيث تذكر يجوز له الاستنابة في الايقاع في المقام ايضا للمستفيضة المصرحة به كصحيحة عمر بن يزيد ان كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما او يامر بعض الناس فليصلهما عنه والاخرى من نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضي او يقضي عنه وليه او رجل من المسلمين ومحمد عن رجل نسي ان يصلي الركعتين قال يصلي عنه ومرسلة ابن مسكان عن رجل نسي ان يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى يخرج قال يوكل ولا يضر عدم التعرض في الاخيرتين للصلوة بنفسه لعدم دلالتهما على وجوب الاستنابة بل على الجواز الغير المنافي لجواز غيره ايضا كما ان كثيرا من اخبار الايقاع بنفسه لا ينافي جواز الاستنابة لذلك مع انه على فرض الدلالة على الوجوب ظاهرا في الطرفين او في احدهما كما في بعض اخبار الايقاع بنفسه يجب الحمل على التخيير بشهادة صحيحتي عمر بن يزيد وجوز في يه وكره الاستنابة مع المشقة في الرجوع والتعذر وهو مبني على تخصيصهم عدم وجوب الرجوع بصورة المشقة او التعذر واوجب في ط الاستنابة ح للاخبار المذكورة وهو ضعيف **فروع** ا الجاهل كالناسي وفاقا لصريح جماعة لصحيحة جميل الجاهل في ترك الركعتين عند مقام ابرهيم بمنزلة الناسي **ب** مقتضى الاصل في ترك الركعتين عمدا اما مطلقا او في مقام ابرهيم وجوب العود عليه مع الامكان والا فالبقاء في الذمة الى ان يحصل التمكن للاستصحاب وعدم الامتثال وعن الشهيد الثاني جعل العامد كالناسي ولا وجه له بل استشكل بعضهم كصاحب ك وغيره في صحة الافعال المتاخرة عنهما ونفى في الاخير البعد عن بطلانهما وكذا في الكفاية اما لعدم وقوعها على الوجه المامور به وهو كونها بعد الركعتين كما ذكره الاول او لان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص المستلزم للفساد في العبادة ولا يخفى ان الاول انما يتم لو ثبت وجوب الترتيب بين الركعتين والافعال المتاخرة من حيث هو والا فليس ما اتى به غير الوجه المامور به اصلا في الاتيان بها واما كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وان اقتضى فساد الاعمال المتاخرة مطلقا عند المشهور الا اني بينت في الاصول ان فيه تفصيلا هو انه في جميع الافعال المتاخرة عن الركعتين وفي كل وقت غير معلوم وفي حكم العامد الجاهل المقصر في افعال الصلوة للطواف او في المقام والعجب كل العجب من بعض مشايخي بالاجازة انه استجود ما ذكره صاحبا ك وغيرهما من قرب بطلان افعال المتاخرة عن الركعتين جميعا التي منها السعي والوقوفان في طواف العمرة ومع ذلك لما شاهد ما ذكره والدي العلامة المحقق في التحفة الرضوية ان من قصر في تصحيح وضوئه وقرائته وركوعه وسجوده ولاجله بطلت صلوته يحصل الاشكال في صحة حجه من جهة بطلان ركعتي طوافه اعترض عليه بانه لا وجه لبطلان العمرة والحج ببطلان الركعتين مع انهما ليستا من اركان الحج ولما وصلت الى خدمته في الحاير الحسيني ع عند مسافرتي الى بيت الله بعد انتقال والدي الى جوار الله قال لي انه قد ذكر الوالد العظيم كذا في التحفة يلزم عليك اخراج ذلك منه لئلا يتوهم بعد ذلك وقوع الخلاف في بطلان الحج ببطلان الركعتين مع انه مما لم يقل به احد ولم يتيسر لي بعد حضرة المسئلة بيان الحال له والعجز عليه **ج** لو مات الناسي لهما ولم يصلهما قضاهما عنه الولي من غير خلاف بينهم يعرف لصحيحة عمر بن يزيد ومحمد المتقدمتين ولا يضر شمولهما الصورة الحيوة ايضا الا ان فيه ح لا انهما على الوجوب نظر لو كذا دلالة عمومات وجوب قضاء الفوايت من الصلوة عن الميت كما مر في بحث الصلوة

في حكم من نسي صلاة الطواف ثم ارتحل هل يفعل في الطريق ام يرجع الى مكة

[illegible]

في بيان ان الناسي لو مات قبل ان يصليهما قضى عنه الولي

والاحوط للولي القضاء عنه وللميت الوصية به له ولغيره ولا يبعد استفادة الوجوب على الولي بوجوب قضاء الطواف عنه او استنابته له كما هو الاقوى
لصحيحة ابن عمار رجل نسي طواف النساء حتى دخل اهله قال لا يحل له النساء حتى يزور البيت وقال يأمر من يقضي عنه وان لم يحج فان توفي قبل ان يطاف
عنه فليقض عنه وليه او غيره وهو وان كان مخصوصا بطواف النساء لكن يتعدى الى طواف العمرة والزيارة بالطريق الاولى والاجماع المركب ثم قال في ذلك
اطلاق النص والفتوى يقتضي انه لا يعتبر في صلوة الركعتين وقوعهما في اشهر الحج ونقل عن المنتهى اعتباره وجعله احوط وهو جيد ثم لا فرق في الاحكام
المذكورة بين طواف الحج والنساء والعمرة للاطلاقات **الثالثة** اختلفوا في القران بين الطوافين المفروضين بان لا يصلي ركعتي كل طواف بعده
بل يأتي بهن اجمع ثم يصلوتهن بعده فاتهم ظاهرا على عدم جوازه وهل هو حرام ام مكروه وعلى الاول هل هو مبطل ام لا فالمشهور كما في النافع والتنقيح الحرمة
وهو الاقرب للمستفيضة من الاخبار كروايات زرارة وعمر بن يزيد وعلي بن ابي حمزة ومضمرة صفوان والبزنطي وصحيحة البزنطي والمروي في السرائر عن
كتاب حريز لا قران بين اسبوعين في فريضة ونافلة غير الثلث الاولى وان لم يكن صحيحا صريحا في افادة الحرمة ولكنها يستفاد من الثلث الاولى اما
الاوليان منها فباعتبار التفصيل القاطع للشركة بين الفريضة والنافلة بنفي الباس الذي هو الحرمة عن النافلة واما الثالثة فللامر المفيد للوجوب
فيها بصلوة ركعتين بين كل اسبوعين ولا ينافي ذلك المستفيضة المتقدمة في مسئلة زيادة الطواف عن سبعة اشواط الامرة باضافة الباقي
الى الزايد حتى يتم اربع عشر شوطا لعدم كونه في المفروضين بل صرح في كثير منها بكون الاول تطوعا خلافا للحلي والفاضل وغيرهما فيكره مطلقا للاصل و
ضعف الاخبار والتعبير بالكراهة في الروايتين الاوليين وكثرة الاخبار الدالة على انهم فرقوا والاول بما مر مدفوع والثاني لو كان بما سبق
مجبور والثالث باعمية الكراهة عن الحرمة في اللغة والشرع مردود والرابع لما مر غير معارض لكونه اخبارا عن الفعل فلعله كان في النافلة او الفريضة
لحال التقية كما صرح به في بعض الاخبار المتقدمة وهل هو مبطل ام لا لا ينبغي الريب في عدم بطلان الطواف الاول لانتفاء المقتضي له راسا لعدم تعلق
نهي به اصلا وانما تعلق بالقران الذي لا يصدق الا بالاتيان بالطواف الثاني فهو المنهي عنه لا الاول ولا هما معا نعم الظاهر بطلان الثاني لتعلق النهي بنفس
العبادة مضافا الى الامر بالصلوة بين كل اسبوعين في الرواية الثالثة المستلزم للنهي عن ضده والى الاخبار الدالة على فورية صلوة الطواف لانها
يجب ساعة الفراغ منه ولا يؤخر حيث يستحيل الامر بشيئين متضادين في وقت مضيق ولو لاحدهما واما القران بين النافلتين فالظاهر كراهته لفتوى
جمع من الاصحاب واطلاق طائفة من الاخبار المذكورة وخصوص ظاهر المروي في السرائر المتقدم ولا ينافيها صحيحة زرارة انما يكره ان يجمع الرجل بين السبوعين
والطوافين في الفريضة واما النافلة فلا باس به لان غايتها نفي الحرمة لا عمية الكراهة وهل القران بين الفريضة والنافلة كالفريضتين او النافلتين
الظاهر الثاني للشك في دخوله تحت قوله في الاخبار في الفريضة فيبقى تحت الاصل فان قيل يشك في دخوله تحت قوله في النافلة ايضا فيبقى تحت العمومات
الناهية قلنا كان ذلك حسنا لو كانت العمومات على التحريم دالة وليس كذلك وللاخبار المتقدمة في مسئلة الزيادة في الطواف المفروض الامرة باتمام الزايد
الموجب لحصول القران بين المفروض والمندوب وصحيحة زرارة الناصة على ان امير المؤمنين ع زاد في الفريضة حتى تمت اربعة عشر شوطا **الرابعة**
يصلي ركعتا الطواف الفريضة في كل وقت حتى الاوقات الخمسة التي قالوا بكراهة النوافل فيها للصحاح المستفيضة وغيرها من المعتبرة والصحاح
المعارضة لها بالمنع محمولة اما على التقية كما صرح به شيخ الطائفة او على النافلة لكراهة ركعتيها على الاشهر وان كانت هي محل نظر فتدبر **الخامسة**
يستحب ان يقرء في اولهما الحمد والتوحيد وفي الثانية بالحمد والجحد للشهرة وخصوص الصحيحة والموثقة المتقدمتين في اول الباب وعن موضع من نهاية
الشيخ العكس وجعله الشهيد وجماعة رواية ولم اقف عليها **الفصل الرابع** في رابع افعال العمرة وهو السعي وفيه ابحاث **البحث الاول**
في مقدماته وهي امور كلها مستحبة منها الطهارة من الحدث وهي ليست بشرط فيه بلا خلاف لمستفيضة كصحيحة الازرق المصرحة بكونه مع الوضوء احب وكموثقة
ابن فضال ولا يطوف ولا يسعى الا على وضوء وصحيحتي الحلبي وابن عمار وروايتي عمر بن يزيد وابي بصير الواردة جميعا في ترك الحائض السعي القاصرة كالموثقة
عن افادة الوجوب للجملة الخبرية والمعارضة مع ما ياتي اليه الاشارة ولو ليست بواجبة على الحق المشتهر بل المجمع عليه حيث لا يقدح فيه مخالفة الشاذ للاصل
السالم من المزيل وللمستفيضة بل المتواترة معنى فالاخبار الواردة في حدوث الحيض بعد الطواف قبل السعي وانها يسعى وهي كثيرة جدا والمصرحة
بجواز اتيان جميع المناسك غير الطواف بلا وضوء كالصحاح الثلث لابن عمار ورفاعة وجميل ورواية ابي حمزة الاولى لا باس ان يقضي المناسك كلها على
غير وضوء قال نعم الا الطواف بالبيت فان فيه صلوة والثانية اشهد المناسك وانا على غير وضوء قال نعم الا الطواف بالبيت فان فيه صلوة ومثلها
الرابعة وبجواز خصوص السعي كذلك كصحيحة الازرق ورواية الشحام خلافا للمحكي عن العماني فاوجبها لما مر وجوابه ومنها الطهارة عن الخبث في الثوب
والبدن لفتوى الجماعة ومنها استلام الحجر وتقبيله مع الامكان والاشارة اليه مع العدم والشرب من زمزم بعد اتيانه والصب على الراس والجسد
من مائه بعد الستقي منه بنفسه من الدلو المقابل للحجر الاسود ان كان وامكن والا فمن غيره ويدل على الاول صحيحة ابن عمار الطويلة الواردة في حج النبي
وفيها ثم صلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ثم دخل الى الحجر فاستلمه وقد كان استلمه في اول طوافه ثم قال ان الصفا والمروة من شعائر الله الحديث و
الاخرى الواردة في طواف الحج وفيها ثم صل عند مقام ابرهيم الى ان قال ثم ارجع الى الحجر الاسود فقبله ان استطعت واستقبله وكبر ثم اخرج الى الصفا
الحديث والحلبي الواردة في حج النبي ص وفيها ثم صلى ركعتين عند المقام واستلم الحجر ثم قال ابدء بما بدء الله عز وجل وعليه وعلى الثاني صحيحة ابن سنان
الواردة فيه ايضا فلما طاف بالبيت صلى ركعتين خلف مقام ابرهيم ودخل زمزم فشرب منها ثم قال اللهم اني اسئلك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من

هل يجوز القران بين الطوافين المفروضين ام لا

في رابع افعال العمرة وهو السعي

٢ ورواية زيد الشحام قال سالته اقضي المناسك وانا على غير وضوء فقال نعم الا الطواف بالبيت فان فيه صلوة

كل داء وسقم فجعل يقول ذلك وهو مستقبل الكعبة ثم قال لاصحابه ليكن آخر عهدكم بالكعبة استلام الحجر فاستلمه ثم خرج الى الصفا ثم قال ابدأ بما بدأ
الله ثم صعد الى الصفا فقام عليها مقدار ما يقرأ الانسان سورة البقرة وح ابن عمار اذا فرغت من الركعتين فائت الحجر الاسود فقبله واستلمه او اشر اليه
فانه لابد من ذلك قال ان قدرت ان تشرب من ماء زمزم قبل ان تخرج الى الصفا فافعل وتقول حين تشرب اللهم اجعله علما نافعا الى اخره وعليهما
وعلى الثالث صحيحة الحلبي اذا فرغ الرجل من طوافه وصلى ركعتين فليأت زمزم ويستقي منه ذنوبا او ذنوبين فليشرب منه وليصب على راسه وبطنه ويقول
اللهم اجعله علما نافعا الى اخره ما مر ثم قال تعود الى الحجر الاسود ومنه يظهر دليل الرابع ايضا ويدل عليه غير الاول بما مر صحيحة اخرى للحلبي يستحب ان يستقي من ماء زمزم
دلوا او دلوين فتشرب منه وتصب على راسك وجسدك وليكن ذلك من الدلو الذي بحذاء الحجر ولا يخفى انه لا يدل تلك الاخبار ان هذه الامور مستحبة للسعي
ومن مقدماته كما ذكره الاكثر بل يمكن ان يكون من مستحبات الطواف او الركعتين ومن خواتيمه كما استظهر في س قال والظاهر استحباب الاستلام والاتيان عقيب
الركعتين ولو لم يرد السعي ويدل عليه صحيحة ابن مهزيار رايت ابا جعفر الثاني عليه السلام ليلة الزيارة طاف طواف النساء وصلى خلف المقام ثم دخل زمزم فاستقى منها
بيده بالدلو الذي يلي الحجر الاسود فشرب منها وصب على بعض جسده ثم اطلع في زمزم مرتين ثم اخبرني بعض اصحابنا انه رآه بعد ذلك بسنة فعل مثل ذلك ويمكن ان
يكون هو مستحبا بنفسه كما يستفاد من صحيحة الحلبي الاخيرة وصحيح ابن سنان المتقدمة ولا يخفى ايضا ان ظاهر اكثر الاصحاب تقديم الاستلام على اتيان زمزم والمدلول
عليه في صحيحي ابن سنان والحلبي الاولى عكس ذلك فهو الاولى ولا يظهر من صحيحة ابن عمار الاخيرة الاول كما ذكره في خيره كما لا يخفى على المتامل فيها ومنها
الدعاء بالماثور في الاخبار المتقدمة عند الشرب والصب ومنها الخروج للسعي من باب الصفا المقابل للحجر بلا خلاف كما عن كره والمنتهى وفيها ولصحيحة ابن عمار
قال ابو عبد الله ع ثم اخرج الى الصفا من الباب الذي خرج منه رسول الله ص وهو الباب الذي يقابل الحجر الاسود حتى يقطع الوادي وعليك السكينة
والوقار واصعد على الصفا حتى ينظر الى البيت وتستقبل الركن الذي فيه الحجر الاسود فاحمد الله واثن عليه واذكر من الائه وحسن ما صنع اليك ما قدرت
على ذكره ثم كبر الله عز وجل سبعا واحمده سبعا وهلله سبعا وقل لا اله الا الله وحده لا شريك له ونذكر الدعاء الى ان قال وقال ابو عبد الله ع ان رسول
الله ص قام على الصفا بقدر ما يقرأ سورة البقرة مترسلا وصحيحة عبد الحميد عن الباب الذي يخرج منه الى الصفا الى ان قال فقال ابو عبد الله ع هو الباب
قال والد قدس سره ان هذا الباب هو الباب الذي يشهر اليوم بباب الصفا الذي يستقبل الحجر الاسود الحديث قيل هذا الباب داخل الان في المسجد الا انه معلم
باسطوانتين فليخرج من بينهما وفي س الظاهر استحباب الخروج من الباب الموازي لهما ومنها ان ياتي بالسكينة والوقار الى ان يصعد الصفا فيصعد ويستقبل
الركن العراقي وينظر الى البيت ويحمد الله ويذكر الائه ثم يكبر الله ويحمده ويهلله سبعا ثم تدعو بالماثور وتقف على الصفا بقدر ما يقرأ سورة البقرة بالتأني
يدل على كل ذلك صحيحة ابن عمار المتقدمة وعلى بعضه صحيحة الاخرى الواردة في حج النبي ص وفيها فابدأ بما بدأ الله عز وجل الى ان قال ثم اتى الصفا فصعد عليه
واستقبل الركن اليماني فحمد الله واثنى عليه ودعا مقدار ما يقرأ سورة البقرة مترسلا ثم انحدر الى المروة فوقف عليها كما وقف على الصفا ثم انحدر وعاد الى
الصفا فوقف عليها ثم انحدر الى المروة حتى فرغ من سعيه فلما فرغ من سعيه وهو على المروة اقبل على الناس الحديث ويدل على استحباب الطول على الصفا
بالقدر المذكور صحيحة ابن سنان المتقدمة ايضا وورد في مرفوعة ابن الوليد ومرسلة به ورواية المنقري ان طول الوقوف على الصفا والمروة يوجب كثرة المال
ولا ينافيه ما في مرسلة محمد بن عمر بن يزيد كنت وراء ابي الحسن موسى ع على الصفا او على المروة وهو لا يزيد على حرفين اللهم اني اسألك حسن الظن بك على
كل حال وصدق النية في التوكل عليك اذ لعله ع كان يكره هذين الحرفين بقدر تطول الوقوف وله ان يقتصر على بعض ما مر من الاذكار الماثورة كما
به في اخر صحيحة ابن عمار المتقدمة قال فان لم تستطع هذا فبعضه وله ان يدعو بغيرهما مما جرى على لسانه كما صرح به في رواية ابي الجارود وليس على الصفا
شيء موقت **البحث الثاني** في كيفية السعي وافعاله وهي واجبة ومندوبة اما الواجبات **فستة الاول** النية اي القصد الى الفعل المخصوص
متقربا الى الله سبحانه مميزا النوع عن غيره فلابد من تصور معناه المتضمن للذهاب من الصفا الى المروة والعود سبعا وكونه سعي حج الاسلام مثلا او
غيره مع الاحتياج الى المميز ويجب مقارنتها ولو بالنية الحكمية لاوله واستدامة حكمها الى الفراغ ان اتى به متصلا الى الاخر فان فصل جددها ثانيا
فما بعده والوجه في الكل ظاهر مما حققناه في امر النية **الثاني والثالث** البدأة بالصفا في اول السعي والختم بالمروة في اخره بالاجماع
المحكي مستفيضا والنصوص المستفيضة فمما يدل على الاول خاصة صحيحة ابن سنان المتقدمة وابن عمار من بدأ بالمروة قبل الصفا فليطرح ما سعى ويبدأ
وفيها فان بدأ بالمروة فليطرح وليبدأ بالصفا وبدأ بالصفا قبل المروة ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل بدأ بالمروة قبل الصفا قال يعيد الحديث
ونحوها رواية علي الصائغ وعليهما صحيحة ابن عمار المتقدمة الواردة في حج النبي ص اما دلالتها على البدأة بالصفا فظاهرة واما على الختم بالمروة فلقوله
فلما فرغ من سعيه وهو على المروة وصحيحة الحلبي الواردة فيه ايضا وفيها ثم قال ابدأ بما بدأ الله عز وجل به فاتى الصفا فبدأ بها ثم طاف بين الصفا و
المروة سبعا فلما قضى طوافه عند المروة قام خطيبا وصحيحة اخرى لابن عمار انحدر من الصفا ماشيا الى المروة وعليك السكينة والوقار حتى تاتي
المنارة وهي طرف المسعى فاسع ملأ فروجك وقل بسم الله والله اكبر وصلى الله على محمد واهل بيته اللهم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم
حتى تبلغ المنارة الاخرى فاذا جاوزتها فقل يا ذا المن والكرم والنعماء والجود اغفر لي ذنوبي انه لا يغفر الذنوب الا انت ثم امش وعليك السكينة و
الوقار حتى تاتي المروة فاصعد عليها حتى يبدو لك البيت فاصنع عليها كما صنعت على الصفا وطف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة
وقريب منها موثقته ويمكن اتمام دلالة القسم الاول من الاخبار على الحكمين ايضا بتقريب استلزام البدأة بالصفا والسعي على الطريق المذكور فيه للختم

في استحباب الدعاء عند الشرب ...

في كيفية السعي وافعاله الواجبة والمندوبة

ومما يدل له

بالمروة وانما قيدنا البدئة باول السعي والختم باخره لئلا يتوهم انه كذلك في كل شوط فانه غير جائز بل اللازم البدئة بالصفا والختم بالمروة في كل شوط فرد والعكس في كل زوج فلو بدأ بالصفا الى المروة ثم عاد الى الصفا من غير ان يحسب عوده سعيا ثم يبدء من الصفا ايض الى المروة ويعده ثاني الاشواط

بدءه

وهكذا الى ان يتم بطل السعي لانه غير الطريق المعهود من الحج المامور باخذ المناسك عنهم بل يخالف المدلول عليه ظاهرا من كثير من الاخبار المذكورة

فروع

أ ظاهر الامر في بعض الاخبار المتقدمة وان كان وجوب الصعود على الصفا الا ان ظاهر القوم الاتفاق على انتفاء الوجوب بل عن ف والمن وكره والقاضي وبعض اخر الاجماع عليه ويدل عليه صحيح البجلي عن النساء يطفن على الابل والدواب يجزيهن ان يقفن تحت الصفا والمروة حيث يرين البيت قال نعم بضميمة عدم الفصل بين النساء والرجال والراكب والراجل والصحاح المستفيضة الاتية المجوزة للسعي راكبا على الابل وفي المحمل ومما ذكر يضعف

في بيان البدئة بالصفا والختم بالمروة

كلام الامر على الوجوب بل يحمل على الاستحباب بقرينة ما ذكر ويظهر عن المن وكره وجود قول بوجوب الصعود ولكن من باب المقدمة ورده بانه انما يتم لو توقف حصول العلم بتحقق الواجب عليه وليس كذلك اذ يمكن ان يجعل عقبه ملاصقا للصفا وهو كذلك ب قالوا في كيفية البدئة والختم بالصفا الصاق العقب بالصفا والاصابع بالمروة واذ لا يتحقق استيفاء ما بينهما والبدئة والختم الا بذلك ولا ريب انه احوط بل وكذا في كل شوط سيما مع ان الظ كما قيل اتفاق الاصحاب عليه ولولاه لقلنا بعدم لزوم هذه الدقة والاكتفاء بالسعي بين الصفا والمروة والابتداء بالاول والختم بالثاني عرفا كما اختاره بعض مشايخنا لان العرف هو المرجع في امثال ذلك سيما مع تصريح الصحاح بجواز السعي على الابل ووقوعه من الحج ولا شك انه لا يقع معه هذه الدقة الا ان ظاهر الاتفاق يمنع من الجرئة على الفتوى به ولا يخفى ان ذلك مع عدم الصعود الى الصفا والمروة واما معه فلا يحتاج الى الالصاق في شيء من الموضعين لتحقق الواجب والزائد بدونه نعم يجب استصحاب النية عند الصعود من الدرج والنزول ولا يخفى ايضا ان الظاهر في صورة الالصاق كفاية الصاق عقب احد الرجلين واصابعها لصدق البدئة والختم والاستيفاء بذلك وعدم مظنة الاجماع في الرجلين ج لو بدأ بالمروة قبل الصفا فظاهر ك وغيره وجوب اعادة السعي مبتدء من الصفا وطرح ما سعى بالمروة وهو كذلك فلا يكفي طرح الشوط الاول خاصة وجعل ما بعده المبتدء فيه من الصفا اول السعي لعدم صدق الاتيان بالمامور به على وجهه اذ لا يصدق مع ذلك البدئة بالصفا عرفا ولصحيحي ابن عمار وروايتي علي بن ابي حمزة وعلي الصائغ المتقدمة جميعا

الرابع

السعي بينهما سبعا بعد ذهابه الى المروة شوطا وعوده منها الى الصفا اخر وهكذا الى ان يكملها سبعا بالاجماع المحقق والمحكي في كلام جماعة ولانه الموافق لما صرح به في الاخبار من البدئة بالصفا والختم بالمروة اذ لا يتصور الاتيان بالسبع الا بما ذكر او بجعل كل ذهاب وعود شوطا واحدا والثاني مستلزم للختم بالصفا ايض فتعين الاول ومنه يظهر بطلان ما في صحيحة هشام قال سعيت بين الصفا والمروة انا وعبد الله بن راشد فقلت له تحفظ علي فجعل يعد ذاهبا وجائيا شوطا واحدا فبلغ مثل ذلك فقلت له كيف تعد قال ذاهبا وجائيا شوطا واحدا فاتممنا اربعة عشر شوطا فذكرنا ذلك لابي عبد الله ع فقال قد زادوا على ما عليهم ليس عليهم شيء على المطابقة ايض

الخامس

الذهاب من كل من الصفا والمروة الى الاخر بالطريق المعهود بغير خلاف كما صرح به في ح فلو اقتحم المسجد ثم اخرج من باب اخر او سلك سوق الليل لم يصح سعيه لانه المعهود من الشارع ولوجوب حمل الالفاظ على المعاني المتعارفة وهذا المعنى هو المفهوم عرفا من السعي بين الصفا والمروة

السادس

استقبال المطلوب بوجهه بغير خلاف ايض كما في الكتاب المذكور فيستقبل المروة عند الذهاب اليه من الصفا والصفا عند الذهاب اليه من المروة فلو مشى عرضا او قهقرى لم يصح لما ذكر في سابقه بعينه بل يظهر منه وجوب المشي بالطريق المتعارف راجلا او راكبا فلو تدحرج الى المطلوب يصح بل الظ الاشكال فيما لو سعى بينهما بالمشي بالصدر او الركبتين واليدين فتدبر واما المستحبات فاربعة الاول ان يسعى راجلا وان جاز راكبا كما ياتي لان افضل الاعمال احمزها ولانه ادخل في الخضوع واقرب الى المذلة وقد ورد في الاخبار العديدة ان المسعى احب الاراضي الى الله تع لانه يذل فيه الجبابرة ولصحيحي ابن عمار عن الرجل يسعى بين الصفا والمروة راكبا قال لا باس والمشي افضل والاخرى عن المرة تسعى بين الصفا والمروة على دابة او على بعير فقال لا باس بذلك وسألته عن الرجل يفعل ذلك فقال لا باس به والمشي افضل ولكن ذلك اذا لم يخف الضعف والا فالظاهر افضلية الركوب كما صرح به في صحيح الحسن اسعى بين الصفا والمروة فقال نعم قال وضعف قال لا والله لقد قويت فان خشيت الضعف فاركب فانه اقوى لك في الدعاء الثاني والثالث يهرول ما بين المنارة الاولى والاخرى الموضوعة بين زقاق العطارين ويقتصد في مشيه في طرفيهما اما رجحانه فبالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا والنصوص المستفيضة المرجحة له قولا وفعلا منها صحيح ابن عمار وموثقة المتقدمتان وموثقة سماعة عن السعي بين الصفا والمروة قال اذا انتهيت الى الدار التي عن يمينك عند اول الوادي فاسع حتى تنتهي الى اول زقاق عن يمينك بعد ما تجاوز الوادي الى المروة فاذا انتهيت اليه فكف عن السعي وامش مشيا فاذا جئت من عند المروة فابدء من عند الزقاق الذي وصفت لك فاذا انتهيت الى الباب الذي من قبل الصفا بعد ما تجاوز الوادي فاكفف عن السعي وامش مشيا وانما السعي على الرجال وليس على النساء سعي الى غير ذلك واما عدم وجوبه فعلى الاظهر الاشهر بل وفاقا لغير من شذ وندر بل عليه الاجماع في كلام جماعة لصحيح الاعرج عن رجل ترك شيئا من الرمل في سعيه بين الصفا والمروة قال لا شيء عليه والرمل محركة بين العدو والمشي وهو بمعنى الهرولة وهي باطلاقها يشمل الترك عمدا او سهوا مع التذكر بعد السعي وفي اثنائه فلا يكون واجبا ولا يتوهم ان المسؤول عنه فيها ترك بعض الرمل وهو لا ينافي وجوب مطلقه لانا نجيب عنه بان الاوامر في الاخبار المتقدمة متعلقة بالرمل بين المنارتين اي تمام موضعه فاذا ثبت عدم وجوب الكل تصرف تلك الاوامر عن حقيقتها فلا يبقى دليل على وجوب البعض ايضا فيعمل فيه بالاصل خلافا للمحكي عن الحلبي فاوجبه لظاهر الاوامر وجوابه بعدما ذكر ظاهر مع ان كلامه كما قيل غير افادة الوجوب قاصر ثم استحباب الهرولة مخصوص بالرجال فلا يستحب للنساء بلا خلاف ظاهر للموثقة المتقدمة وصحيحة ابي بصير ليس على النساء جهر بالتلبية ولا استلام الحجر

في مستحبات السعي وهي اربعة

قاله

لا دخول

دخول البيت ولا سعي بين الصفا والمروة يعني الهرولة وبالماشي واما الراكب فيسرع دابته بين حد الهرولة اجماعا كما عن كر وغيره وصرحت به صحيحة ابن

عمار **الرابع** الدعاء في موضع الهرولة بالماثور في صحيحة ابن عمار المتقدمة وغيرها **البحث الثالث** في احكامه وفيه مسايل **المسئلة الاولى**

في حكم ترك السعي ونسيانه

من ترك السعي حتى انقضى وقته على ما مر في الطواف فان كان متعمدا بطل حجه او عمرته اجماعا محققا ومحكيا في كلام جماعة له ولعدم الاتيان بالمامور به

على وجهه لصحيحة ابن عمار في رجل ترك السعي متعمدا قال عليه الحج من قابل واخرى وفي اخرها في رجل ترك السعي متعمدا قال لا حج له وغير ذلك ولما قوله

سبحانه فلا جناح عليه ان يطوف بهما حيث يستفاد من نفي الجناح عدم الوجوب فانما هو في مورد الخاص لوجه مخصوص نص عليه في مرسلة الوشا وان كان

سهوا اتى به ان امكن عوده بنفسه والاتيان به من غير مشقة عادة واتى وان شق وتعسر استناب فيه بلا خلاف فيهما كما صرح به جماعة بل ادعى بعضهم

الاجماع عليه واستدل على الاول بالاصل وفيه نظر لان الاصل عدم وجوب الاتيان به خاصة بعد مضي وقته سيما في الاوقات التي لا يصلح للنسك و

ثبوت وجوب اصل الاتيان به غير مفيد لاستواء نسبته الى اتيانه بنفسه او السعي عنه ولصحيحة ابن عمار رجل نسي السعي بين الصفا والمروة قال يعيد السعي

قلت فانه ذلك حتى خرج قال يرجع فيعيد السعي ان هذا ليس كرمي الجمار ان الرمي سنة والسعي بين الصفا والمروة فريضة ونحوها الاخرى وفيهما قصور من

حيث الدلالة لمكان الجملة الخبرية وعلى الثاني بصحيحة محمد عن رجل نسي ان يطوف بين الصفا والمروة قال يطاف عنه ورواية الشحام عن رجل نسي ان يطوف

بين الصفا والمروة حتى يرجع الى اهله فقال يطاف عنه بحملهما على صورة المشقة والتعسر جمعا بينهما وبين ما مر و لاشعار قوله في الثاني حتى يرجع الى

اهله بذلك ولان مع ادلة نفي العسر والحرج يعارض ما مر فيبقى خبر الاستنابة بلا معارض **اقول** الجمع كما يمكن بما ذكر يمكن بالقول بجواز كل من الامرين بل

مقتضى الروايات لورود الكل بالجمل الخبرية وبعد الحمل على الجواز لا يكون ادلة نفي العسر معارضة لما مر ايضا وبالجملة فاثبات وجوب المباشرة في الصورة الاولى

من الخبرين المتقدمين مشكل الا انه يمكن ان يستدل عليه بالعلة المنصوصة في صحيحة ابن عمار المتقدمة في نسيان الطواف بضميمة التصريح بكون السعي ايضا

فريضة في صحيحيه المتقدمين انفا وهي كافية في اثباته ومقتضاها وان كان عدم جواز الاستنابة ما دام حيا الا انه خرج صورة التعذر برواية الشحام

بعمل الاعلام ومقتضاها كفاية التعسر الحاصل من العود بعد الرجوع الى الاهل كما مر في الطواف ثم الجهل هل هو مثل العمد او السهو الظاهر الاول للاصل حيث

في ابطال السعي بالزيادة فيه

لم يات بالمامور به على وجهه **الثانية** يبطل السعي بالزيادة فيه ان كان عمدا على المشهور كما في تبح وشرحه بل بلا خلاف ظاهر فيه كما صرح به بعضهم بل هو

مقطوع به في كلام الاصحاب كما في الذخيرة لرواية عبد الله بن محمد المتقدمة في مسئلة زيادة الطواف المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة وصحيحة ابن عمار ان طاف

الرجل بين الصفا والمروة تسعة اشواط فليسع على واحد وليطرح ثمانية وان طاف بين الصفا والمروة ثمانية اشواط فليطرحها وليستانف السعي و

اطلاقهما وان كان شاملا لغير العمد ايضا الا انه يقيد بالعمد جمعا بينه وبين الاخبار الاتية الدالة باطلاقها على طرح الزايد والاعتداد بالسبعة لشبهها ده

صحيحة البجلي في رجل سعى بين الصفا والمروة ثمانية اشواط ما عليه فقال ان كان خطا طرح واحدا واعتد بسبعة فانها اخص مطلقا من الاطلاقين

فيقيد الاول بمنطوقها والباقي بمفهومها حيث انه يقتضي ان مع عدم الخطا ليس الحكم طرح الواحد والاعتداد بالسبعة وليس الا البطلان اجماعا و

تخصيص الصحيحة بصورة النسيان وحملها على من استيقن الزيادة وهو على المروة لا الصفا فيبطل سعيه على زيادة شوط لظهور ابتدائه من المروة ولا يبطل على

زيادة الشوطين لانه يظهر كونه باديا من الصفا ويكون ابتداء التاسع ايضا منه فيبطل الاول للزيادة ويصح الثاني فيخصص وحمل لا موجب له اصلا بل بعد

غايته فالاولى تخصيص اطلاقها بصورة العمد لما ذكرنا ويكون في صورة زيادة الشوط باطلا اما السبعة الاولى فللزيادة عليها واما الثامن فلا بتدائه

من المروة واما في صورة زيادة الشوطين يكون ما تقدم على التاسع باطلا لما مر ويصح التاسع فيضاف اليه ويستقيم ولا يلزم ان ينوي به اولا انه ابتداء

عبادة مستقلة اذ لم يثبت في اشتراط النية الزايد على اشتراط قصد الفعل والقربة وهما متحققان لزوم قصد الفعل الكامل المستقل اولا لا دليل عليه بل يكفي

قصده في الاثناء فم وان كانت الزيادة سهوا فلا خلاف في عدم البطلان نصا وفتوى وعليه الاجماع في كلام بعضهم ويدل عليه الصحاح المستفيضة

كصحيحة هشام المتقدمة في مسئلة وجوب السعي سبعا والبجلي المتقدمة انفا وابن عمار من طاف بين الصفا والمروة خمسة عشر شوطا طرح ثمانية واعتد

بسبعة وجميل حججنا ونحن صرورة فسعينا بين الصفا والمروة اربعة عشر شوطا فسالنا ابا عبد الله ع عن ذلك فقال لا باس سبعة لك وسبعة يطرح و

مهران في كتاب علي ع اذا طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة واستيقن ثمانية اضاف اليها ستا وكذا اذا استيقن انه سعى ثمانية اضاف اليها

ستا ثم انه هل يطرح الزايد ويعتد بالسبعة كما هو مقتضى غير الاخيرة من الصحاح المذكورة ومال اليه بعض المتاخرين او يكمل الزايد اسبوعين كما هو صريح

الاخيرة ومحكي عن ابن زهرة او يتخير بين الامرين كما هو مقتضى الجمع بين القسمين ومنقول عن اكثر الاصحاب وهو الاقوى لما ذكر بل عدم دلالة شيء من القسمين

على التعيين والوجوب فتعين المصير الى ذلك واكثرية اخبار القسم الاول لا يوجب دفع اليد عن الثاني بالمرة بعد حجيته بل صحته والاستشكال فيه بان السعي ليس

مثل الطواف عبادة براسها ليكون الثاني مستحبا مردود بان هذه الصحيحة يكفي في اثبات مشروعيتها في هذا المقام وبان اشتراط البدأة بالصفا في السعي

يستلزم بطلان الشوط الثامن فلا يصح السعي الثاني مطلقا مردود بانه يمكن ان يكون اشتراط البدأة مخصوصا بالسعي المبتدأ دون المنضم فان الثابت

لزوم كون مبدأ اصل السعي الصفا بحيث لا يتقدمه البدأة بالمروة لا كل سعي وحمل الاخيرة على كون مبدأ الاشواط فيها المروة دون الصفا وكون الامر

باضافة الستة انما هو لبطلان السبعة الاولى لوقوع البدأة فيها بالصفا بخلاف الشوط الثامن فهو بعيد غايته بلا خلاف مقتضى حقيقة الكلام ولا

يخفى انه ينبغي الاقتصار في الاضافة بمورد النص وهو اكمال الشوط الثامن لمخالفته للاصول فلو نقص عنه يطرح الزايد ويعتد بالسبعة بل لولا الاجماع

فى حكم من نقص طوافا من اشواط السعى عمدا او سهوا

المركب كان ينبغى الاقتصار بخصوص الثامن واضافة الست دون ما اذا تجاوز عنه **فرع** حكم الجاهل هنا كالناسى لشمول الخطاء للجهل ايض بل ظهوره فيه بل ظهور صحيحى هشام وجميل فى الجاهل ايضا **الثالثة** يحرم النقص عن السبعة اشواط فان نقص عنها عمدا حتى فات وقته بطلت نسكه لعدم اتيانه بالمأمور به على وجهه وان نقص سهوا اتى بالنقيصة حتى متى تذكر سواء فات وقته الموالاة الا ان لا لعدم وجوب الموالاة فيه كما ياتى وسواء كانت النقيصة اقل من النصف او اكثر فان كان رجع الى اهله عاد واتى بها مع المكنة والا استناب فيه وجوبا اما النسك فبالاجماع والمستفيضة من الاخبار كصحيحة ابن عمار فان سعى الرجل اقل من سبعة اشواط ثم رجع الى اهله فعليه ان يرجع ليسعى تمامه وليس عليه شئ وان كان لم يعلم ما نقص فعليه ان يسعى سبعا وسعيد بن يسار رجل متمتع سعى بين الصفا والمروة ستة اشواط ثم رجع الى منزله وهو يرى انه قد فرغ منه وقلم اظافيره واحل ثم ذكر انه سعى ستة اشواط فليعد وليتم شوطا ولم يرق دما فقلت دم ماذا قال دم بقرة وان لم يكن حفظ انه سعى ستة فليعد فليبتدئ السعى حتى يكمل سبعة اشواط ثم ليرق دم بقرة ورواية ابن مسكان عن رجل طاف بين الصفا والمروة ستة اشواط وهو يظن انها سبعة فذكر بعدما احل وواقع النساء انه انما طاف ستة اشواط قال عليه بقرة يذبحها ويطوف شوطا اخر واما الاتيان بالنقيصة مع المكنة لو كانت اقل من النصف فبالاجماع ايض ويدل عليه الاخبار المتقدمة عموما وخصوصا واما الاتيان بها لو كانت النصف واكثر فعلى الاظهر الاشهر كما صرح به الشهيد الثانى لاطلاق الصحيحة الاولى الخالية عما يصلح للمعارضة المعتضدة بما ياتى من جواز القطع والبناء بعد شوط او ثلثة لصلوة او حاجة خلافا للمحكى عن المفيد والديلمى والحلبيين وعن الغنية الاجماع عليه فاعتبروا فى البناء مجاوزة النصف واحتج لهم برواية ابى بصير اذا حاضت المرأة وهى فى الطواف بالبيت او بين الصفا والمروة فجازت النصف فعلمت ذلك الموضع فاذا طهرت رجعت فاتمت بقية طوافها من الموضع الذى علمته وان هى قطعت طوافها فى اقل من النصف فعليها ان تستانف الطواف من اوله وقريبة منها رواية الحلال والجواب عنهما مع عدم كونهما من مفروض المسئلة انهما معارضتان مع صحيحة ابن عمار وغيرها المصرحة باتمام السعى لو حاضت فى اثنائه ومع ذلك فهما غير دالتين على الوجوب فيحتملان الافضلية لو طهرت قبل فوات الوقت كما حملهما عليه فى التهذيبين واما الاتيان بنفسه مع المكنة فوجهه واضح والاخبار به مصرحة واما الاستنابة مع عدم المكنة فاستدل له بان الحكم كذلك لو ترك الكل كما مر فترك بعضه اولى بذلك وفيه تامل لعدم وضوح دليل الاولوية فانه ثبت جواز الاستنابة فى الصلوة ولم يثبت فى بعض اجزائها المنسية الا ان يعارض ادلة وجوب المباشرة بعموم ما نفى العسر والحرج فيتردد الامر بين الاستنابة وعدم الاتيان والثانى باطل بالاجماع فيبقى الاول **الرابعة** لو سعى المتمتع ستة اشواط وعلم او ظن اتمامه فاحل وواقع اهله او قلم اظفاره فعليه اتمام السعى ودم بقرة وفاقا لجماعة من الاصحاب منهم المفيد والشيخ فى يب والفاضل فى كره وشا وغيرهما وغيرهم لصحيحة ابن يسار ورواية ابن مسكان المتقدمتين والايراد بضعف سند الثانية وعدم صراحة الروايتين فى الوجوب ضعيف غايته والاستبعاد بمخالفتهما لبعض العمومات اضعف اذ العام يخصص بالخاص المطلق وليست تلك العمومات مما يابى العقل عن خلافها فلا حاجة الى بعض التوجيهات البعيدة التى ذكرها بعضهم ولا يجب الاقتصار على المتمتع لاطلاق الرواية بالنسبة الى غيره ايض وظهورها فيه ايض كما ادعى لا انهم وجهه لا على الظان لشمول الصحيحة للقاطع ايض بل الظان المراد بالظان فى الثانية ايض هو القاطع لاستعماله فيه كثيرا فى امثال المقام لاشتراط حفظ الستة فى الاولى نعم لا يبعد لزوم الاقتصار على ستة اشواط كما هى مورد الخبرين والمخصوص بها فى كلام جماعة من الاصحاب **الخامسة** لو شك فى عدد الاشواط فان علم السبعة وشك فى الزائد على وجه لا ينافى البدأة بالصفا كالشك بين السبعة والتسعة وهو على المروة صح سعيه ولا شئ عليه للتحقق الواجب وعدم منافاة الزيادة سهوا كما مر وان كان فى الاثناء استانف السعى وجوبا على ما قطع به الاصحاب كما ذكر بل بالاجماع كما فى تج والاتفاق كما فى شرحه لا لما قيل من وقوع التردد بين محذورى الزيادة والنقصان وكل منهما مبطل لمنع كون الزيادة او النقيصة المحتملة محذورا مع ان الاصل عدم الزيادة بل لصحيحى ابن عمار وابن يسار المتقدمتين فى المسئلة الثالثة ومقتضاهما عدم الفرق فى وجوب الاعادة بين ما اذا كان الشك حال الاشتغال بالسعى او الفراغ منه كما هو مقتضى كلام الاصحاب ايض وبه يخصص عمومات عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ عن العمل **السادسة** لا يجب الموالاة فى السعى بالاجماع كما عن كره للاصل والاطلاقات المؤيدين بصحيحة الحلبى المصرحة بالجلوس فى اثناء السعى للاستراحة وابن عمار المصرحة بقطع السعى والصلوة ثم العود اذا دخل وقت الفريضة وهو فى السعى وموثقة ابن فضال المتضمنة للقطع والصلوة ثم العود والاتمام لو طلع الفجر وهو سعى شوطا واحدا وصحيحة الازرق النافية للباس لقطع السعى لمن سعى ثلثة اشواط او اربعة فيدعوه صديقه لحاجة او الى الطعام وانما جعلناها مؤيدة لجواز تخصيص القطع بهذه الامور خاصة مع عدم معلومية منافاة الجلوس بقدر الاستراحة للموالاة وعدم صراحة الصحيح فى البناء على ما سعى فيه ويظهر من بعض المتاخرين نوع ميل الى وجوب الموالاة للتاسى والاخذ بالمتيقن ويرد الاول بعدم وجوبه اذ لم يعلم كونه على طريق الوجوب بل يمكن منع ثبوت مواظبتهم على الموالاة والثانى بانه انما يتم لو لم يكن الاطلاقات **السابعة** يجوز السعى راكبا وعلى المحمل اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا وللنصوص المستفيضة كالصحاح الثلث المتقدمة فى الامر الاول من المستحبات وصحيحة الحلبى فى الرجل يسعى بين الصفا والمروة على الدابة قال نعم وعلى المحمل وغيرها **الثامنة** يجوز الجلوس فى خلاله للراحة على الاظهر الاشهر للاصل وصحيحة ابن رئاب الرجل يعيى فى الطواف اله ان يستريح قال نعم يستريح ثم يقوم فيبنى على طوافه فى فريضة او غيرها او يفعل ذلك فى سعيه وجميع مناسكه بل كذلك ايض للاصل وكصحيحة الحلبى عن الرجل يطوف بين الصفا والمروة ايستريح قال نعم ان شاء جلس على الصفا والمروة وبينهما فيجلس وعن الحلبيين المنع من الجلوس حتى مع الاعياء ويجوز ان الوقوف

فى عدم وجوب الموالاة فى السعى اجماعا

مع الاعيا

مع الاعيا ولا دليل لهما واما صحيحة البصري لا يجلس على الصفا والمروة الا من جهد فمع دلالتها على الجواز مع الاعيا لا يثبت ازيد من الكراهة و باس بها **التاسعة** لو نسي الهرولة في موضعها يستحب الرجوع القهقري الى مبدئها وتداركها لمرسلة الصدوق والشيخ من سهى عن السعي حتى يصير من المسعى على بعضه او كله ثم ذكر فلا يصرف وجهه منصرفا لكن يرجع القهقري الى المكان الذي يجب فيه السعي ومقتضى الاصل الاقتصار في الرجوع على ما ورد فيه النص من القهقري عند ما اذا ذكر في شوط انه ترك السعي فيه فلا يرجع بعد الانتقال الى شوط اخر وما اذا ترك سهوا فلا يرجع لو ترك عمدا **العاشرة** قد مضى في بحث الطواف وجوب تقديم طواف الحج والعمرة على السعي فيحرم تقديم السعي عليه عمدا وهو كما مر اجماعي ومدلول عليه بالاخبار المتواترة والقولية المتقدمة اليها الاشارة فيما مر ولو قدم السعي يجب عليه الطواف ثم اعادة السعي كما صرح به في المستفيضة كصحيحة منصور عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل ان يطوف بالبيت فقال يطوف بالبيت ثم يعود الى الصفا والمروة فيطوف بينهما وروايته عن رجل بدأ بالسعي بين الصفا والمروة قال يرجع فيطوف بالبيت ثم يستانف السعي قلت ان ذلك قد فاته قال عليه دم الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك وموثقة اسحق المتقدمتين في المسئلة الرابعة من احكام الطواف ولا يضر عدم صراحة بعضها في الوجوب بعد الاجماع عليه ودلالة رواية منصور بوجهين ولا فرق في ذلك بين العمد والسهو كما هو المستفاد من اطلاق الفتاوى وصرح به في بعض واطلاق الاخبار ويظهر منه وجوب اعادة السعي في كل موضع يجب فيه اعادة الطواف او اعاده بعد السعي نعم لو قدم على الطواف بعض الطواف سهوا لم يستانف بل يتم السعي بعد اتمام الطواف كما مر في المسئلة المشار اليها **الحادية عشر** قالوا لا يجوز تأخير السعي عن يوم الطواف الى الغد بلا خلاف فيه كما قيل الا عن بعض فجوزه وان احتمل كلامه الارجاع الى المشهور باخراج الغاية عن المغيى واستدل للمشهور بصحيحة محمد عن رجل طاف بالبيت فاعيى ايؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد قال لا وفي دلالتها على الوجوب نظر لجواز كون السؤال عن الجواز بالمعنى الاخص والاصل يقتضي العدم بل يدل عليه اطلاق صحيحة اخرى لمحمد وهي كالاولى الا انه ليس فيه قوله الى غد وقال نعم مكان لا و الاحتياط عدم التاخير ويجوز التاخير في يوم الطواف الى الليل قولا واحدا للاصل واطلاق الصحيحة الاخيرة وصحيحة ابن سنان ومرسلته **الثانية عشر** المريض الذي لا يتمكن بنفسه من السعي يسعى به او عنه بالتفصيل المتقدم في الطواف بدليله **الفصل الخامس** في خامس افعال العمرة وهو التقصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا فرغ المعتمر بعمرة المتمتع عن السعي يقصر ايجابا بلا خلاف يعرف بل بالاجماعين ويدل عليه المستفيضة من الاخبار كصحيحة ابن عمار اذا فرغت من سعيك وانت متمتع فقصر من شعر راسك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء يحل منه المحرم واحرمت منه فطف بالبيت تطوعا ما شئت وصحيحته الاخرى وفيها ثم قصر راسك من جوانبه ولحيتك وخذ من شاربك وقلم اظفارك وابق منها لحجك الحديث وابن سنان طواف المتمتع ان يطوف بالكعبة ويسعى بين الصفا والمروة ويقصر من شعره فاذا فعل ذلك فقد احل ورواية عمر بن يزيد ثم ائت منزلك فقصر من شعرك وحل لك كل شيء وغير ذلك مما يأتي وهل هو واجب عليه كما هو المشهور بل لا يعرف فيه خلاف الا من ف او هو الافضل وان جاز الحلق ايضا كما عن ف وحكي عن والد الفاضل ايضا الحق هو الاول لا لصحيحتي ابن عمار الاوليين لعدم وجوب المامور به فيهما بخصوصه قطعا من الاخذ من شعر الراس من جوانبه واللحية ولا لصحيحة ابن سنان لقصورهما عن افادة الوجوب بل برواية عمر بن يزيد وصحيحة ابن عمار اذا احرمت فعقصت راسك او لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير وان انت لم تفعل فخير لك التقصير والحلق في الحج وليس في المتعة الا التقصير ويدل عليه ايضا الاخبار المثبتة للدم على ناسي التقصير وعلى الحالق الاخبار الواردة في صفة اصناف الحج والاقتصار فيها في عمرة التمتع على التقصير الاخبار المتضمنة لوجوب الدم على من اتى النساء قبل التقصير ولبطلان العمرة اذا اهل بالحج قبل التقصير هذا في صورة عدم عقص شعر الراس وتلبيده واما معه فيحكى في المنتهى عن المفيد وجوب الحلق خاصة كما في احرام الحج ونسب الى ظاهر بعض ووافقه في ذلك ومال هو نفسه اليه ايضا واستحسنه في ذخيره واستدل له بصحيحة ابن عمار الاخيرة بجعل قوله في الحج قيدا للحكم الاخير وبصحيحة اخرى له وصحيحة العيص ورواية ابي سعد الاتيين في بحث تحليل الحج الدالتين على تعين الحلق على المعقص والملبد مطلقا وبصحيحة هشام الاتية فيه ايضا الدالة عليه في الحج او العمرة قال في المنتهى ان هذه اخص مما مر لاختصاصها بالمعقص والملبد فيجب حمل العام على الخاص **اقول** ان ما ذكره في الاولى محض احتمال ودعوى بعيدة لا يمكن تخصيص عموم قوله اخيرا وليس في المتعة الا التقصير والاربعة الباقية وان اختصت بالمعقص والملبد الا ان الاوليين اعمان من الحج والعمرة والاخيرة من العمرة المتمتع بها والمبتولة فالنسبة بين الفريقين بالعموم من وجه دون المطلق ولكن لا مرجح لاحدهما على الظاهر والترجيح بالشهرة فتوى عندي غير ثابت والاصل بالنسبة اليهما على السواء والمسئلة قوية الاشكال وان كان مقتضى الاستدلال التخيير الا انه لا اعلم به قائلا ياتي هذا الاشكال في حق الصرورة ايضا لتعارض اخبارها الاتية في تحليل الحج مع اخبار التقصير بالعموم من وجه الا انه لم ينقل عن احد القول بتعيين الحلق في حقه ويمكن دفع الاشكال فيه بذلك حيث ان مخالفة الشهرة القوية لا اقل موهنة للخبر مخرجة له ولو لعمومه عن الحجية بل بذلك يمكن دفع الاشكال في المعقص والملبد ايضا سيما وان كلام الشيخ ليس صريحا ولا ظاهرا في ذلك نعم سكت هو عن رد قول المفيد وذلك ليس بظاهر في المخالفة بل في ظهور قول المفيد في ذلك ايضا كلام **الثانية** وحيث عرفت وجوب التقصير عليه فهل يجوز له معه الحلق مطلقا او بعد التقصير ام لا حكي عن القاضي وابن حمزة والشهيد الحرمة في الحالين واطلق في يع عدم جوازه وظاهر فع التحريم قبله خاصة وتردد في شئ في اصل التحريم وهو في محله لان الاصل ينفيه ولا دليل يثبته اصلا سوى ما في بعض الاخبار من ايجاب الدم له وهو محل مناقشة كما يأتي وعلى فرض الثبوت لا يثبت التحريم لجواز ترتبه على فعل مباح او ترك مستحب ايضا ولذا اثبته بعضهم في

في انه يستحب الرجوع القهقرى لمن نسي الهرولة الى موضعها

بعض

في احكام التقصير وهو من افعال العمرة

في وجوب التقصير وحرمة الحلق

الحلق المستحب تركه قبل الاحرام ايض نعم يمكن القول بتحريمه قبله بالاستصحاب والقول بانه لو لم يحرم بعد لم يحرم اصلا لان اولية تقصيره مردود بالمنع
لان التقصير جعل الشعر او غيره قصيرا والحلق هو ازالته ويبينهما فرق ظاهر عرفا ولغة ولا يمكن استصحاب التحريم فيما بعد القول في الاخبار المتقدمة فقد
احللت من كل شئ وقد يستدل على التحريم ولو بعد التقصير بقوله في صحيحي ابن عمار المتقدمتين وابق منها لحجك حيث ان الامر بالشئ نهي عن
ضده العام وفيه انه لا يتعين في الحج حلق الراس على الاطلاق بل يتخير غير الصرورة والمعقص والملبد بينه وبين التقصير فلا يجب ابقاء شئ من الراس
مطلقا قطعا فيمكن ارجاع الضمير المجرور الى المذكورات من اللحية والشارب والاظفار والراس فلا دلالة لها اصلا ثم على القول بالتحريم هل المحرم
حلق جميع الراس او يحرم بعضه ايض استوجه في المن وحكى عن جمع ايض عدم تحريم البعض ولا ارى وجها للتفرقة بين الكل والبعض وعليه ايض هل
يكون مجزيا عن التقصير ام لا قيل نعم مطلقا وقيل باجزاء حلق البعض والحق عدم الاجزاء لما اشرنا اليه من مباينة الحلق ثم لو حلق فهل عليه دم ام لا
المش كما قيل الاول بل ربما يلوح من كلام بعضهم مظنة كونه اجماعا وفي فرع اختصاصه بما قبل التقصير ظاهر طائفة من المتاخرين التامل فيه وما يدل عليه
رواية اسحق عن المتمتع اراد ان يقصر فحلق راسه قال عليه دم يهريقه وصحيحة جميل عن متمتع حلق راسه بمكة قال ان كان جاهلا فليس عليه شئ وان تعمد ذلك
في اول اشهر الحج بثلثين يوما فليس عليه شئ وان تعمد بعد الثلثين التي يوفر فيها الشعر للحج فان عليه دما يهريقه ويرد على الاولى انها ظاهرة في
الناسي وظاهرهم الاجماع كما قيل ايض على عدم الوجوب عليه ولكن كلام المحقق مطلق ولكنه لا يخرجها عن الشذوذ المخرج عن الحجية ومع ذلك مخصوص بما
قبل التقصير فلا يصلح حجة للتعميم وعلى الثانية انه لا ظهور فيها على كون الحلق بعد الاحرام كذا قيل وفيه نظر بل ظاهر التعليق على المتمتع وعلى كونه بمكة كونه بعده
وان احتمل بعيدا كونه قبله نعم يرد عليها انه لا دلالة فيها على كون الدم لاجل الحلق بعد الاحرام والا لم يكن للتخصيص بما بعد الثلثين المذكورة وجه فلعله
للاخلال بتوفير الشعر المستحب عند الاكثر والواجب عند بعضهم بل عن المفيد ايجاب الاخلال به للدم وظهر من ذلك انه لا دليل على وجوب الدم به في صورة
التاخير عن التقصير واما مع التقديم فظ الرواية الاولى الوجوب على الناسي وهو خلاف المعروف بين الاصحاب وبه يخرج الرواية عن الحجية فلا يكون دليل
في صورة التقديم ايض ولو احتيط مع العمد لمظنة الاجماع ومع النسيان للرواية بل في صورة التاخير للشهرة حتى في حلق البعض لصدق حلق الراس الوارد
في الرواية كان اولى **الثالثة** يكفي المسمى في التقصير لاطلاق الاخبار والمش كفاية مسمى الشعر او الظفر وعن بعضهم لزوم كونه في الشعر وهو المستفاد من
الاخبار ولا يلزم كون التقصير بالمقراض كما صرح به في صحيح ابن عمار ورواية محمد الحلبي ولا بالحديد بل يكفي القطع ولو بالسن او الظفر كما صرح به في رواية
محمد المشار اليها وصحيحي حماد بن عثمان والحلبي **الرابعة** لو ترك التقصير حتى احرم بالحج فان كان عمدا فعن الشيخ بطلان متعته وصيرورة حجه مفردة
وعن الحلبي بطلان احرامه الثاني وان كان نسيانا فصحيح متعته بلا خلاف يعرف كما في خيرة وعليه دم شاة على الاظهر وقد مرت المسئلة مفصلة في بحث احكام
الاحرام ثم لبس ثيابه واحل ونسي ان يقصر حتى خرج الى عرفات قال لا باس به يبني على العمرة **المطلب الثاني في افعال الحج التمتع** وقد عرفت انها
ثلثة عشر فعلا الاحرام والوقوف بعرفات والوقوف بمشعر وثلثة افعال بمنى قبل النفر الى مكة وخمسة افعال بمكة بعده وفعلان بعد العود الى منى ففي
هذا المطلب سبعة فصول ويلحقها ما يستحب بعد الفراغ والعود الى مكة **الفصل الاول في احرام حج التمتع** اعلم انه اذا فرغ المتمتع من العمرة وجب
عليه الاحرام بالحج اجماعا قطعيا منصوصا عليه في الاخبار الغير العديدة المذكور اكثرها في المسئلة الثامنة من الباب الثاني من المقصد الثالث ويجب كون
ذلك الاحرام من بطن مكة كما مر مفصلا في المسئلة المذكورة وكذا مر افضل مواضعها هنا وموضع التلبية لذلك الاحرام وموضع قطعها في بحث
تلبية احرام عمرة التمتع وكذا كيفية الاحرام ومقدماته وواجباته ومستحباته ويترجح ان يكون ذلك الاحرام يوم التروية بلا خلاف كما في خيرة وعن المن بل
بالاجماع كما عن كره لدلالة المستفيضة من الاخبار المتقدمة اكثرها في المسئلة المذكورة وعن ابن حمزة انه قال اذا امكنه الاحلال والاحرام بالحج ولم
يضيق الوقت لزمه الاحرام يوم التروية ولعله للامر في الاخبار المذكورة ويرد بوجوب حمله على الاستحباب لعمل الطائفة ولاخبار الدالة على التوسعة
كصحيح علي بن يقطين عن الذي يريد ان يتقدم فيه الذي ليس له وقت اول منه قال اذا زالت الشمس وعن الذي يريد ان يتخلف بمكة عشية التروية الى
اي ساعة يسعه ان يتخلف قال ذلك موسع له حتى يصبح بمنى وقوية يعقوب بن شعيب لا باس للمتمتع ان يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخش فوت
الموقفين ورواية محمد بن ميمون قدم ابو الحسن متمتعا ليلة عرفة فطاف واحل واتى بعض جواريه ثم اهل بالحج وخرج ورواية عمر بن يزيد المتقدمة
في المسئلة المذكورة وغيرها واعلم انه واسع لك ان تحرم في دبر فريضة او دبر نافلة او ليل او نهار مضافا الى ما في الاوامر المذكورة من ضعف الدلالة
على الوجوب كما مر وجهه في المسئلة المتقدمة وافضل اوقات يوم التروية له عند الزوال كما نطقت به الاخبار واما ان الافضل كونه بعد الصلوتين
او بعد صلوة الظهر خاصة او قبلها فقد مر في بحث احرام العمرة ويظهر مما ياتي في افضليتها الان الخروج الى منى وان الافضل للامام التقديم على الصلوتين
والباقون بالعكس **الفصل الثاني في باقي افعال الحج وهو الوقوف بعرفات** والكلام اما في مقدماته او كيفيته او احكامه فههنا ثلثة ابحاث
البحث الاول في مقدماته وهي امور منها الخروج من مكة الى جهة عرفات ولا شك في وجوبه لانه مقدمة الواجب ولا خلاف في رجحان كونه يوم
التروية كما في خيرة ويدل عليه من الاخبار صحيحة الحلبي وابن عمار وموثقة ابي بصير ورواية عمر بن يزيد المتقدمة في بيان موضع احرام حج التمتع من الباب
الثاني من المقصد الثالث والاخبار الاتية الامرة بالخروج بعد زوال الشمس من هذا اليوم وموثقة اسحق عن الرجل يكون شيخا كبيرا او مريضا
يخاف ضغاط الناس وزحامهم يحرم بالحج ويخرج الى منى قبل يوم التروية قال نعم قلت فيخرج الرجل الصحيح يلتمس مكانا او يتروح بذلك قال لا قلت

في باقي افعال الحج وهو الوقوف بعرفات

في وقت الخروج الى منى

يتعجل بيوم قال نعم قلت بيومين قال نعم قلت ثلثة قال نعم قلت فما اكثر من ذلك قال لا وهل تأخيره الى التروية على سبيل الوجوب كما يحكى عن الاسكافي
والشيخ او الاستحباب كما هو المشهور وعن المنتهى لا نعلم فيه خلافا وعن كره الاجماع عليه الظاهر الثاني للاصل السالم عما يصلح لاثبات الوجوب فان الاخبار
الثلثة الاولى وان تضمن الامر الا انها في الخروج بعد الزوال الذي هو ليس بواجب قطعا كما ياتي وكذا سائر الاخبار الآتية وموثقة اسحق وان لم
يتقيد بالزوال الا انها لكونها جملة خبرية لا يفيد التحريم فيمكن ان يكون السؤال عن الاباحة ثم ان ما ذكر من رجحان الخروج يوم التروية لغير ذوي
الاعذار واما هم فلهم التقدم بيوم او بيومين او ثلثة بلا خلاف يعرف للموثقة المذكورة ومرسلة البزنطي الآتية وغيرهما والاحوط عدم تقدم ذوي
الاعذار على الثلثة كما ينطق به الاخبار المتقدمة كما ان الاحوط لغيرهم عدم التقدم على التروية ثم الراجح ان يكون الخروج يوم التروية بعد الزوال
والظاهر عدم الخلاف فيه ايضا ويدل غير موثقة اسحق من الاخبار المذكورة طرا وهل هو على سبيل الوجوب لغير ذوي الاعذار كما يحكى عن الشيخ
للاخبار المذكورة المتضمنة اكثرها اللام ولصحيحة علي بن يقطين عن الذي يريد ان يتقدم فيه الذي ليس له وقت اول منه قال اذا زالت الشمس وعن
الذي يريد ان يتخلف بمكة عشية التروية الى اي ساعة يسعه ان يتخلف قال ذلك موسع له حتى يصبح بمنى او الاستحباب كما هو المشهور بل ظاهر الفاضل كونه
اجماعيا حيث حمل قول الشيخ على شدة الاستحباب لرواية رفاعة هل يخرج الناس الى منى غدوة قال نعم الى غروب الشمس وضعفها لو كان منجبر بالاجماع
وهي قرينة صارفة لسائر الاخبار عن ظاهرها مضافة الى ان الدال على الوجوب لو ابقي وظاهره يخرج عن الحجية بالشذوذ ولم يفد سوى الاستحباب
المتحمل للتسامح ثم في الوقت الراجح فيه الخروج بعد الزوال من جهة التقديم على الصلوة والتاخير عنها اختلفوا على اقوال ففي يع وعن ط والنهاية
انه بعد صلوة الظهرين بمكة واستدل له بصحيحة الحلبي وابن عمار المذكورة وهي عن الدلالة على ذلك قاصرة اذ ليس فيها الظهرين وغايته المكتوبة
فيحتمل الظهر خاصة كما عليه جماعة وبان المسجد الحرام افضل من غيره فيستحب ايقاع الفرضين فيه وفيه ما فيه لانه امر آخر غير جهة الخروج الى عرفات
وعن المفيد والسيد انه قبل الظهرين والراجح ايقاعهما بمنى ويدل عليه ظاهر موثقة ابي بصير ورواية عمر المتقدمتين وصحيحة ابن عمار الطويلة في
بيان حج رسول الله ص وفيها فلما كان يوم التروية عند زوال الشمس امر الناس ان يغتسلوا ويهلوا بالحج فخرج النبي واصحابه مهلين بالحج حتى اتوا
منى فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر ثم غدا والناس معه الحديث وصحيحة جميل على الامام ان يصلي الظهر بمنى ثم يبيت بها ويصبح
حتى يطلع الشمس ثم يخرج الى عرفات وقريب منها الاخرى وصحيحة محمد لا ينبغي للامام ان يصلي الظهر الا بمنى ويبيت بها الى طلوع الشمس وصحيحة ابن
عمار على الامام ان يصلي الظهر يوم التروية بمسجد الخيف ويصلي الظهر يوم النفر في المسجد الحرام والاخرى واذا انتهيت الى منى فقل اللهم هذه منى وهذه مما مننت به علينا من المناسك
فاسئلك ان تمن علي بما مننت به على انبيائك فانما انا عبدك وفي قبضتك ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر والامام يصلي بها الظهر لا
يسعه الا ذلك وموسع لك ان تصلي بغيرها ان لم تقدر ثم تدركهم بعرفات ثم قال وحد منى من العقبة الى وادي محسر وعن الشيخ في ب الفرق بين الامام اي امير
الحاج وغيره فالاول للثاني والثاني للاول وهو مذهب المحقق في فع بل ظاهر كلام الشيخ عدم جواز الصلوتين للامام الا بمنى اما الاول فلصحيحة الحلبي وابن عمار
وموثقة ابي بصير ورواية عمر واما الثاني فلصحيحة جميل وما بعدها من الاخبار وذهب الحلي الى الفرق ايضا الا انه رجح لغير الامام الخروج بعد صلوة الظهر خاصة
ولعله لظاهر صحيحة الحلبي وابن عمار المجملة وذهب جماعة من المتاخرين منهم لك ويج وشرحه الى التفصيل ايضا ولكن قالوا في غير الامام بالتخيير بين الخروج قبل
الصلوة وبعدها للجمع بين الاخبار ولاطلاق موثقة ابي بصير المذكورة وتصريح صحيحة ابن عمار الاخيرة ومرسلة البزنطي يتعجل الرجل قبل التروية بيوم او
يومين لاجل الزحام وضغاط الناس فقال لا باس وموسع للرجل ان يخرج الى منى من وقت الزوال من يوم التروية الى ان يصبح حيث يعلم انه لا يفوته الوقوف
اقول لا ينبغي الريب في استحباب خروج الامام قبل صلوة الظهر للاخبار المذكورة التي هي اخص مطلقا من غيرها بل ظاهر غيرها الاختصاص بغير الامام فلا
يكون لاخبار الامام معارض ولو على سبيل العموم وظاهر اكثر تلك الاخبار وان كان الوجوب على الامام كما هو ظاهر الشيخ ويحتمل الحلي الا ان الاكثر حملوها
على الاستحباب بل عن الفاضل حمل كلام الشيخ ايضا على شدة الاستحباب فلا ينبغي الريب في سقوط القول الاول واما غير الامام فظاهر الموثقة وصريح رواية
عمر انه ايضا كالامام كما هو القول الثاني ولكن مقتضى صحيحة الحلبي وابن عمار غير ذلك بل رجحان تأخيره اما عن الصلوتين كما هو القول الثالث او عن الظهر
خاصة كما هو المذهب الرابع فان قدمنا الموثقة والرواية بالاكثرية والاصرحية فالترجيح للثاني وان رجحنا الصحيحة بالصحة ومخالفة العامة حيث
نقل عنهم القول باستحباب الخروج الى منى قبل الظهرين فالترجيح للقول الثالث ان حملنا المكتوبة في الصحيحة على مطلق الواجب الشامل للظهرين وللرابع ان
اكتفينا بالقدر المتيقن رجحانه منها وهو صلوة الظهر خاصة وان لم يلتفت الى تلك المرجحات فالترجيح للقول الخامس وهو الاقوى لما ذكر من عدم الالتفات
الى المرجحات اما الاكثرية والاصحية فلمنع كونهما مرجحين واما الاصرحية فلمنعها راسا واما مخالفة العامة فلعدم ثبوتها فعلى ذلك القول الاقوى فيستحب
لغير الامام الخروج قبل الصلوتين وبعدها ويجوز له التاخير الى الغروب لرواية رفاعة المتقدمة بل الى طلوع الفجر من يوم عرفة لصحيحة ابن يقطين السابقة
بل الى ما يضيق وقت الوقوف بعرفات لمرسلة البزنطي السالفة المعتضدة كلها بالاصل وبظاهر الاجماع وكذلك الامام لما ذكر ويستثنى من ذلك المضطر
الذي له الاحرام قبل يوم التروية فان له الخروج ايضا قبله بلا مرجوحية كما مر في بحث الاحرام ومنها ان يبيت الامام وغيره بمنى ليلة عرفة حتى يطلع الفجر وهو راجح
بلا خلاف يعلم ويدل على رجحانه تصريح الاصحاب وقوله في صحيحة ابن عمار المتقدمة ثم تصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر وصحيحته الاخرى
الطويلة ويدل عليه في حق الامام صحاح جميل ومحمد المتقدمة وليس بواجب للاصل وقصور تلك الاخبار عن اثباته خلافا للمحكي عن القاضي والحلبي فاوجباه

في كيفية الوقوف بعرفات وبيان المراد منه وواجباته ومستحباته

الشمس
وهو ضعيف ومنها ان لايجوز وادى محسر بكسر السين المشددة حد منى الى جهة عرفة حتى يطلع الشمس لصحيحة هشام بن الحكم لايجوز وادى محسر حتى يطلع
ولقصورها عن افادة التحريم حكم الاكثر بكراهته خلافا للشيخ والقاضى فحرماه وهو ايضا ضعيف ومنها الدعاء عند الخروج الى منى بما فى صحيحة ابن عمار اذا توجهت
الى منى فقل اللهم اياك ارجو واياك ادعو فبلغنى املى واصلح لى عملى وعند الانتهاء اليها بما فى صحيحة الاخرى المتقدمة وعند الخروج منها والتوجه الى عرفات
بما فى صحيحة الثالثة اذا غدوت الى عرفة فقل وانت متوجه اليها اللهم اليك صمدت واياك اعتمدت ووجهك اردت اسالك ان تبارك لى فى رحلتى وان
تقضى لى حاجتى وان تجعلنى ممن تباهى به اليوم من هو افضل منى **البحث الثانى في كيفيته** وهى اما واجبة او مندوبة فههنا مقامان **المقام الاول**
فى واجباته وهى امور **الاول** النية على ما مر من بيانها غيره مرة ووقتها اول وقت الكون كما ياتى **الثانى** الوقوف بعرفات وهو واجب اجماعا بل ضرورة
دينية ويصرح به الاخبار روى فى المجمع عن الباقر قال كانت قريش وحلفاؤهم من الحمس لا يقفون مع الناس بعرفة ولا يفيضون منها ويقولون نحن اهل حرم الله فلا
نخرج من الحرم فيقفون بالمشعر ويفيضون منه فامرهم الله ان يقفوا بعرفات ويفيضوا منه **فائدتان** الاولى المراد بالوقوف بها الكون فيها سواء كان
نائما او مستيقظا قاعدا او قائما او راكبا ساكنا او ماشيا للاصل وصدق الوقوف بعرفات على جميع الحالات وان كان بعض الحالات افضل بالنسبة الى
البعض كما ياتى **الثانية** المرجع فى معرفة عرفات الى اهل الخبرة القاطنين فى تلك الحدود وكذا المشعر وساير المواضع ووجهه ظ مضافا الى صحيح الخزرجى
الاتية فى مقدمات نزول منى وكلها موقف للصدق ولصحيح مسمع عرفات كلها موقف وافضل الموقف سفح الجبل وهى بحدودها معروفة فيجب الفحص عنها ولو مع التشكيك
فى بعض الحدود يجب الاقتصار على المتيقن لاشتغال الذمة اليقينى ولا يكفى الوقوف بحدودها الخارجة عنها فلا يجزى الوقوف بنمرة بفتح النون وكسر الميم و
فتح الراء وقيل يجوز اسكان الميم وهى الجبل الذى عليه انصاب الحرم على يمينك اذا خرجت من المازمين تريد الموقف كذا فى تحرير النووى والقاموس وبنحو
بكسر الزاى مضيق بين مكة ومنى بين جبلين وفى صحيحة ابن عمار انها بطن عرنة فيها فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة وهى بطن عرنة دون
الموقف ودون عرفة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر والعصر باذان واحد واقامتين وانما تعجل العصر وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء
فانه يوم دعاء ومسئلة وحد عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة الى ذى المجاز وخلف الجبل موقف وفيها تصريح بخروج نمرة عن الموقف وعرفة ولكن فيها اشكال
من حيث تفسيرها النمرة ببطن عرنة اولا ثم عطف الاول على الثانى فى اخر الحديث ثانيا الدال على التعدد والظاهر ان النمرة التى يضرب فيها الخباء هى اسفل
الجبل وهو بطن عرفة والتى جعلت قسيما له هى اصل الجبل وكذا لا يجوز الوقوف بعرنة بضم العين المهملة وفتح الراء والنون كهمزة واد بعرفات قال المطرزى
وقال السمعانى واد بين عرفات ومنى وقيل عرينة بالتصغير ولا بثوية بفتح الثاء المثلثة وكسر الواو وتشديد الياء المثناة تحتها ولا بذى المجاز قيل هو
سوق كانت على فرسخ من عرفة بناحية كبكب ولا بالاراك كسحاب موضع قريب بنمرة فان كل هذه المواضع الخمسة من حدود عرفات اى ينتهى عرفات
اليها فلا يجزى الوقوف بها بالاجماعين والاخبار منها الصحيحة المتقدمة وفى موثقة سماعة واتق الاراك ونمرة وهى بطن عرنة وثوية وذا المجاز فانه
ليس من عرفة فلا يقف فيه وفى صحيحة الحلبى وغيرها ان اصحاب الاراك لا حج لهم **الثالث** ان يكون الوقوف بعد زوال الشمس من يوم عرفة فلو
وقف قبله لم يجز اجماعا وهو مع اصل الاشتغال وفعل النبى والال والنصوص المستفيضة المتضمنة للامر بدخول الموقف ما بعد الزوال والمتضمنة
لقطع التلبية بالزوال وتوقيفية العبادة بضميمة انتفاء ما يدل على كفاية مطلق الوقوف يدل عليه **الرابع** ان يكون قبل الغروب فلو وقف
بعده لاختيارا لم يجز اجماعا ايضا له ولجميع ما مر من الادلة فان ما بعد الزوال لا يصدق على ما بعد الغروب عرفا مضافا الى الاخبار الامرة بالافاضة من عرفات
بعد الغروب واما الاخبار المصرحة بكفاية ادراكها فى الليل فكلها واردة فى المضطر ومن لم يدرك يوم عرفة بعرفات كما ياتى **الخامس** ان يكون
وقوفه فيها منتهيا الى الغروب فلا يجوز الافاضة عنها قبل الغروب وهو ايضا اجماعى كما فى المن ولف ويدل عليه فعل الحجج والنصوص المثبتة للكفارة على
من افاض قبله وموثقة يونس متى الافاضة من عرفات قال اذا ذهبت الحمرة يعنى من الجانب المشرقى وصحيحة ابن عمار ان المشركين كانوا يفيضون قبل ان
تغيب الشمس فخالفهم رسول الله فافاض بعد غروب الشمس وغير ذلك مع قوله خذوا عنى مناسككم واما قول الشيخ والاولى ان يقف الى غروب الشمس و
يدفع عن الموقف بعد غروبها فمراده كما فى لف ان الاولى انتهاء الوقوف الى الغروب وعدم الوقوف بعده او ان الاولى استمرار الوقوف متصلا الى الغروب
وان اجزء لو خرج فى الاثناء ثم عاد قبل الغروب **السادس** ان يكون ابتداء وقوفه من اول الزوال حتى يكون وقوفه من اول الزوال الى الغروب اذا كان
مختارا لا بمعنى انه يجب استيعاب جميع هذا الوقت فى الموقف حقيقة حتى لا يجوز الاخلال بجزء منه كما عن سرو اللمعة وضه ونقله فى خيرة من غير
واحد من عبارات المتاخرين ويشعر كلام ك بنسبته الى الاصحاب لعدم دليل على ذلك اصلا كما اعترف به فى ك وخيرة وغيرهما بل فى الاخبار ما يعطى
خلافه كما ياتى بل بمعنى انه يجب استيعاب ذلك الوقت عرفا الحاصل بالاشتغال بمقدمات الوقوف المستحبة فى حدود عرفة ثم الوقوف حتى يكون الوقت
مستوعبا بهذه الامور وان كان قليل من اول الوقت مصروفا فى الحدود بالمقدمات او الصلوة وهذا المعنى هو الذى يستفاد من الاخبار وعليه
عمل الحجج الاطهار ففى صحيحة ابن عمار المتضمنة لصفة حج النبى ثم غدا والناس معه الى ان قال حتى انتهى الى نمرة وهو بطن عرنة بحيال الاراك فضرب
قبته وضرب الناس اخبيتهم عندها فلما زالت الشمس خرج رسول الله صلى الله عليه وآله ومعه قريش وقد اغتسل وقطع التلبية حتى وقف بالمسجد فوعظ الناس وامرهم و
نهاهم ثم صلى الظهر والعصر باذان واقامتين ثم مضى الى الموقف فوقف به الحديث وصحيحة ابى بصير لما كان يوم التروية قال جبرئيل لابرهيم تروّ من
الماء فسميت التروية ثم اتى منى فاباته بها ثم غدا به الى عرفات فضرب خباءه بنمرة دون عرنة فبنى مسجدا باحجار بيض وكان يعرف اثر مسجد ابرهيم حتى

في شرائط الوقوف بعرفات

ادخل

ادخل في هذا المسجد الذي بنمرة حيث يصلي الامام يوم عرفة فصلّ بها الظهر والعصر ثم عمد به الى عرفات فقال هذه عرفات فاعرف بها مناسكك و
اعترف بذنبك فسمي عرفات الحديث وموثقة ابن عمار وانما يعجل الصلوة ويجمع بينهما ليفرغ نفسك للدعاء فانه يوم دعاء ومسئلة ثم تاتي الموقف وصحيحة ابن
عمار المتقدمة في الفايدة الثانية الى غير ذلك وهذه الاخبار وان كانت قاصرة عن افادة وجوب الوقوف تمام ذلك الوقت الا انه يمكن اتمامها بضميمة
قوله خذوا عني مناسككم ويستفاد من ذكره الاكتفاء بمسمى الوقوف قال انما الواجب اسم الحضور في جزء من اجزاء عرفة ولو مختارا مع النية ونسبه بعضهم الى
السرائر وهو ليس منه بظاهر لانه قال اولا فاذا زالت اغتسل وصلى الظهر والعصر جميعا يجمع بينهما باذان واحد واقامتين لاجل البقعة ثم يقف بالموقف الى ان
قال والوقوف بميسرة الجبل افضل من غيره وليس ذلك بواجب بل الواجب الوقوف بسفح الجبل ولو قليلا بعد الزوال واما الدعاء والصلوة في ذلك الموضع فندب
غير واجب وانما الواجب الوقوف ولو قليلا انتهى وكانه اخذ هذه النسبة من قوله ولو قليلا انتهى وكانه اخذ هذه النسبة من قوله ولو قليلا وهو ليس قيدا
لمطلق الوقوف بل الوقوف في سفح الجبل ولذا نسب في الذخيرة اليه وجوب الوقوف بسفح الجبل خلافا للمشهور وقرب الاكتفاء بمسمى الوقوف بعض مشايخنا
ايض للاصل النافي للزايد بعد الاتفاق على كفاية المسمى في حصول الركن منه وعدم اشتراط شيء زايد فيه مع سلامته عن المعارض وهو حسن لولا الامر من
الامر باخذ المناسك عنه وعدم اكتفائه بالمسمى ابدا سيما في الجزء الاخير من اليوم اللازم كونه هو الواجب لما مرّ من وجوب الانتهاء الى الغروب ولكن مع
ذلك فلا وجه للاكتفاء بالمسمى سيما مع ندرة القول به بل لا بعد في جعل خلافه اجماعيا **المقام الثاني** في مستحباته وهي ان يغتسل للوقوف ويضرب
خباه بنمرة ويقف في ميسرة الجبل بالنسبة الى القادم اليه من مكة على ما ذكره جماعة وحكى بعضهم قولا بميسرة المستقبل للقبلة ولا دليل عليه قيل ويكفي
في القيام بوظيفة الميسرة لحظة ولو في مروره وهو خلاف المتبادر من الاخبار بل الظاهر منها كون الوقوف كذلك ما دام واقفا وان يقف في سفح الجبل اي
اسفله واوجبه الحلي ولو قليلا والاخبار قاصرة عن افادته بل فيها تصريح بانه احب وافضل وفي السهل دون الحزن وان يجمع رحله ويضم امتعته بعضها
ببعض وان يسد الخلل اي الفرجة الواقعة بينه وبين رحله او اصحابه في الموقف بنفسه او رحله وان يصرف زمان وقوفه كله في الذكر والدعاء وقيل بوجوبه وان
يكون سؤال الدعاء قائما الا اذا كان منافيا للخشوع لشدة التعب ونحوه فيستحب الجلوس وان يدعو له ولوالديه وللمؤمنين بالماثور وهو كثير جدا منقول
في الاخبار وكتب الادعية ويكره الوقوف في اعلى الجبل وقيل بتحريمه ويرتفع الكراهة مع الضرورة وان يقف راكبا وقاعدا على ما قيل كل ذلك للاخبار
كما في اكثرها وللاعتبار كما في كثير منها وللاشتهار بين العلماء الابرار كما في جميعها ومن المستحبات ان يكون متطهرا حالة الوقوف لرواية علي عن اخيه
هل يصلح ان يقف بعرفات على غير وضوء قال لا يصلح له الا وهو على وضوء وظاهرها وان كان الوجوب الا انه يلزم حمله على الاستحباب كما هو المشهور على ما حكي
لصحيحة ابن عمار لا باس ان يقضي المناسك كلها على غير وضوء الا الطواف فان فيه صلوة والوضوء افضل وان يجمع بين صلوتي الظهر والعصر باذان واحد
واقامتين للاخبار **البحث الثالث** في احكام الوقوف وفيه مسايل **الاولى** لو ترك بعض الوقوف الاختياري عمدا وهذا انما يكون على غير
القول بكفاية المسمى والا فلا يكون له جزء فان كان من اوله بان ياتي بعد الزوال كثيرا او في وسطه بان يفيض ثم يعود قبل الغروب او من اخره بان يفيض
قبل الغروب ولم يعد فيكون آثما في الصور الثلث ولكن يصح حجه في جميع الصور بالاجماع ولا كفارة عليه ايض في الصورة الاولى اجماعا للاصل ويجب عليه
الكفارة اجماعا في الصورة الاخيرة وهي بدنة على المشهور المنصوص ومع العجز عنها صوم ثمانية عشر يوما لصحيحة مسمع وضريس ومرسلة السرائر الاولى في رجل
افاض من عرفات قبل غروب الشمس قال ان كان جاهلا فلا شيء عليه وان كان متعمدا فعليه بدنة والثانية عن رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب
الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في الطريق او في اهله والثالثة في رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب
الشمس قال عليه بدنة فان لم يقدر على بدنة صام ثمانية عشر يوما خلافا للمحكي عن الصدوقين فالكفارة شاة ولا نعرف مستندهما الا ما عن الجامع
من قوله وروي شاة وهو ضعيف لا يقاوم ما مر كاطلاق النبوي من ترك نسكا فعليه دم واما في الصورة الثانية فالمشهور كما حكي سقوط الكفارة وقواه بعض
مشايخنا للاصل واختصاص النصوص المتقدمة المثبتة لها بحكم التبادر وغيره بصورة عدم الرجوع قبل الغروب ونفى في ك البعد عن وجوب الكفارة ح
ايض وظاهر خيرة الذخيرة التردد والاقوى وجوبها لاطلاق النصوص المتقدمة المندفع به الاصل وتخصيصها بصورة الرجوع لا وجه له والتبادر المتقدم ذكره لا افهم
وجهه قيل ويستفاد من الصحيحة الثانية جواز صوم هذه الايام في السفر وعدم وجوب المتابعة فيها تصريحا في الاول واطلاقا في الثاني كما فيما عداها **اقول**
جعل الاول نصا بها غير جيد لان الطريق اعم مما نوى فيه العشرة المخرجة له عن السفر فالاستفادة في الامرين بالاطلاق وهو كاف في اثباتهما مع عدم
حرمة الصوم في السفر وعدم وجوب المتابعة **الثانية** لو ترك بعض الوقوف الاختياري من الاول او الوسط او الاخر جهلا صح حجه اجماعا ولا شيء
عليه من الكفارة كذلك للنص والاصل وصحيحة مسمع المتقدمة ويمكن الاستدلال بها على صحة الحج ايض كما لا يخفى والناسي كالجاهل بالاجماع بل يمكن ادخاله
في الجاهل المنصوص عليه ايض ولو علم او ذكر قبل الغروب وجب عليه العود مع الامكان امتثالا للامر الواجب عليه **الثالثة** لو ترك الوقوف
الاختياري بعرفات اي في يوم عرفة راسا اي بجميع اجزائه عمدا بطل حجه اجماعا محققا ومحكيا في كره والمنتهى وك انه قول علماء الاسلام ويدل عليه
مع الاجماع القاعدة الثابتة وهي عدم الاتيان بالمامور به على وجهه لان المختار مامور بالوقوف فيها يوم عرفة واما الوقوف الاضطراري فهو
مخصوص بمن لم يتمكن من الاختياري كما ياتي والدخل فيها بان الامر به لا يقتضي دخوله في مهية الحج فانما يصح لو علمنا مهية الحج او عدد اجزائها
لكنها غير معلومة اذ يجري في تلك الدخل في كل فعل فعل وجعل بعض الافعال جزءا بالاجماع يجري في ذلك ايض ويدل عليه ايض الاخبار المتعددة المصرحة

في مستحبات الوقوف

في احكام الوقوف

بان الذين يقفون تحت الاراك لا حج لهم واكثر تلك الاخبار وان لم يصرح فيه بمن وقف في الاراك في الوقت الاختياري فيمكن تنزيله على من ترك
الوقتين الا ان صحيح الحلبي منها ظاهر في ذلك فان فيها ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في الموقف ارتفعوا عن بطن عرنة وقال اصحاب الاراك لا حج لهم فان
موقفهم كان في الوقت الاختياري قطعا فالامر بالارتفاع ح ونفي الحج عن اصحاب الاراك فيه ظاهر فيما قلناه واما مرسلة ابن فضال الوقوف بالمشعر
فريضة والوقوف بعرفة سنة فالمراد بالسنة فيها مقابل الفرض الذي هو ما ثبت وجوبه بالكتاب مقتضى القاعدة المذكورة وان كان البطلان بترك
جزء من الوقوف الواجب الاختياري عمدا الا انهم خصوه بمن ترك جميع اجزائه اي ترك المسمى والدليل عليه الاجماع وقد يستدل عليه ايض بالاخبار المتقدمة
المتضمنة لايجاب الكفارة على من افاض قبل الغروب وهو غير جيد لان وجوب الكفارة اعم من بطلان الحج الا ان يستقيم الدلالة بالاجماع المركب فتامل

فيمن ترك الوقوف نسيانا

الرابعة لو ترك جميع الوقوف الاختياري اضطرارا بان نسيه او لم يصل اليه لضيق وقت او لعذر آخر لم يبطل حجه ولا كفارة عليه بل يجب عليه
ان ادركه ليلة العيد ولو الى الفجر متصلا به مع الامكان اجماعا والنصوص كصحيح الحلبي عن الرجل يأتي بعدما يفيض الناس من عرفات فقال ان كان في مهل
حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل ان يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات وان قدم وقد فاتته عرفات
فليقف بالمشعر الحرام فان الله تعالى اعذر لعبده فقد تم حجه اذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل ان يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام
فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة وعليه الحج من قابل وصحيحة ابن عمار في رجل ادرك الامام وهو بجمع فقال ان ظن انه يأتي عرفات فيقف بها قليلا
ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها وان ظن انه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها وليقم بجمع فقد تم حجه وان رسول الله ص في سفر فاذا شيخ كبير
فقال يا رسول الله ما تقول في رجل ادرك الامام بجمع فقال له ان ظن انه يأتي عرفات فيقف قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها وان ظن
انه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتها وقد تم حجه ورواية ادريس عن رجل ادرك الناس بجمع وخشي ان مضى الى عرفات ان يفيض الناس من جمع
قبل ان يدركها فقال ان ظن ان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليأت عرفات وان خشي ان لا يدرك جمعا فليقف بجمع ثم ليفض مع الناس وقد تم حجه
وهذه الروايات وان كانت ظاهرة فيمن لم يتمكن من ادراك الاختياري قاصرة عن التصريح بالناسي الا انه مستفاد من التعليل المصرح به في الصحيحة الاولى
اذ لا شك ان النسيان من اقوى الاعذار بل يمكن الاستدلال به على عذر الجاهل ايض كما هو ظاهر جماعة وسيأتي ان الجهل ساذجا غير مشوب بتقصير الحاق
به في حكم المضطر والناسي والجاهل جميعا المستفيضة من الاخبار الصحيحة وغيرها الاتية المصرحة بان من ادرك جمعا فقد ادرك الحج **فرعان** ١

في وقوف الاضطراري

الواجب في الوقوف الاضطراري مسمى الكون لا استيعاب الليل اجماعا محققا ومحكيا في كره وغيرها ويدل عليه اطلاق الاخبار المتقدمة بل تصريح بعضها
بقوله قليلا ب وجوب الوقوف الاختياري انما هو مع علمه او ظنه بانه اذا اتى به يدرك اختياري المشعر اما لو لم يعلم ولم يظن ذلك بان احتمل فواته
او ظنه او علمه لا يجب عليه اما مع ظن الفوات او علمه فلجميع الاخبار المتقدمة واما مع الاحتمال فلصحيحة الحلبي لان معنى قوله وان كان في مهل انه كان كذا
بحسب علمه وظنه لان الالفاظ وان كانت للمعاني النفس الامرية الا انها مقيدة بالعلم او الظن في مقام التكاليف ولا شك ان من يتساوى عنده
الطرفان ليس في مهل بحسب علمه او ظنه ولقوله في رواية ادريس وان خشي الخ فان مع احتمال الفوت يتحقق الخشية **الخامسة** لو ترك اضطراري
عرفة عمدا بعدما فات اختياريها بطل حجه كما صرح به بعض مشايخنا بل هو مقتضى اطلاق كثير من عبارات الاصحاب ويدل عليه القاعدة المتقدمة وصريح صحيحة الحلبي
السابقة وبه يخصص العمومات الدالة على ان من ادرك جمعا فقد ادرك الحج واما قول الفاضل في عد الوقوف الاختياري بعرفة ركن من تركه عمدا بطل حجه فلا ينفي
ركنية الاضطراري وانما قيده به ليعلم انه لا يجزي الاقتصار على الاضطراري عمدا ولذا قيد في الارشاد الاجتزاء بالمشعر بعد فوات عرفات بالكلية بقوله جاهلا
او ناسيا او مضطرا **السادسة** لو فاته الاضطراري ايض اضطرارا لعذر او نسيان لم يبطل حجه اذا ادرك اختياري المشعر بلا خلاف يعرف كما في الذخيرة بل هو
موضع وفاق كما في ك بل الاجماع البسيط كما عن عبارات جماعة منها الانتصار والغنية والجواهر والاجماع المركب كما عن الانتصار والمنتهى فان من اوجب
الوقوف بالمشعر اجمع على الاجتزاء باختياريه اذا فاته الوقوف بعرفة لعذر بل بالاجماع المحقق وهو الحجة فيه مضافا الى جميع الاخبار المتقدمة في المسألة
الرابعة بل وكذا اذا ادرك اضطراري المشعر كما يأتي ان شاء الله تعالى

في بيان الوقوف بالمشعر ومقدماته

الفصل الثالث

في الوقوف بالمشعر ويقال له الجمع لاجتماع الناس فيها قاله
الجوهري او لجمع آدم فيها بين الصلاتين المغرب والعشاء كما في رواية اسمعيل بن جابر وغيره ويقال له المزدلفة ايض كما صرح به في صحيح ابن عمار وهو
ثالث افعال الحج والكلام فيه ايض اما في مقدماته او كيفيته او احكامه فههنا ثلثة ابحاث **البحث الاول** في مقدماته وهي امور منها الافاضة من
عرفات بعد غروب الشمس من يوم عرفة الى المشعر وهو واجب لوجوب المقدمة ومنها انه يستحب ان يدعو عند غروب الشمس بما في موثقة ابي بصير المروية
في [illegible] قال اذا غربت الشمس فقل اللهم لا تجعله آخر العهد الخ وان يدعو عند افاضته بما رواه هرون بن خارجة اللهم اني اعوذ بك ان اظلم او اظلم او اقطع
رحما او اوذي جارا وان يفيض بالاستغفار لصحيحة ابن عمار فاذا غربت الشمس فافض مع الناس وعليك السكينة والوقار وافض بالاستغفار فان الله
عز وجل يقول ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم فاذا انتهيت الى الكثيب الاحمر عن يمين الطريق فقل اللهم ارحم موقفي
وزد في عملي وسلم لي ديني وتقبل مناسكي واياك والوجيف الذي يصنعه الناس فان رسول الله ص قال ايها الناس ان الحج ليس بوجيف الخيل ولا ايضاع
الابل ولكن اتقوا الله وسيروا سيرا جميلا ولا توطئوا ضعيفا ولا توطئوا مسلما وتوءدوا واقتصدوا في السير فان رسول الله ص كان يكف ناقته حتى يصيب
رأسها مقدم الرحل ويقول ايها الناس عليكم بالدعة فسنة رسول الله ص تتبع قال وسمعته يقول اللهم اعتقني من النار يكررها حتى

افاض

لتفاض الناس فقلنا الا نفيض فقد افاض الناس قال الذى اخاف الزحام واخاف ان اشرك فى عنت اقول الوجيف والايضاع كلاهما بمعنى الاسراع
والتؤدة من التوءدة وهى التانى والعنا المشقة ومنها انه يستحب ان يقتصد فى السير الى المشعر ويتوسط بسكينة ووقار لما تقدم فى صحيحة ابن عمار ومنها
ان يدعو عند الكثيب الاحمر اى التل من الرمل عن يمين الطريق بما مر فى الصحيح استحبابا ومنها ان يؤخر صلوة المغرب والعشا الى المشعر وان ذهب ربع
الليل بل ثلثه بلا خلاف بل عن المنتهى الاجماع عليه وهو كذلك بالاجماع لصحيحة الحلبى وابن عمار لا تصل المغرب حتى تاتى جمعا فصل بها المغرب والعشا الاخرة
باذان واحد واقامتين وصحيحة محمد لا تصل المغرب حتى تاتى جمعا وان ذهب ثلث الليل ومنصور صلوا المغرب والعشا بجمع باذان واحد واقامتين ولا تصل بينهما
شيئا ومضمرة سماعة عن الجمع بين المغرب والعشا الاخرة بجمع قال لا يصليهما حتى ينتهى الى جمع وان مضى من الليل ما مضى فان رسول الله صلعم جمعهما باذان
واحد واقامتين كما جمع بين الظهر والعصر بعرفات وليس بواجب على الاظهر الاشهر وان افاده ظاهرها لان الامر فيها للاستحباب بقرينة صحيحة هشام بن
الحكم لا باس ان يصلى الرجل المغرب اذا امسى بعرفة ومحمد عن رجل ابى بين عرفة والمزدلفة فنزل يصلى المغرب وصلى العشاء بالمزدلفة واسند كبرواية محمد بن سماعة
ايضا للرجل ان يصلى المغرب والعتمة فى الموقف قال قد فعله رسول الله صلعم صلاهما فى الشعب اقول الشعب بالكسر يقال للطريق فى الجبل ولمسيل الماء فى
بطن ارض ولما انفرج بين جبلين وهذا الحديث ليس نصا على ان السائل اراد بالموقف عرفات فيجوز ان يحمل على المشعر ويراد بالشعب بطن الوادى الذى
قريب منه الذى ورد الامر بالنزول به خلافا لظاهر الشيخ فى ف وبنى العمانى وابن زهرة فاوجبوا التاخير لما مر بجوابه ومنها ان يجمع بين الصلوتين باذان
واحد واقامتين استحبابا ولا ياتى بنوافل المغرب بينهما بالاجماع المحقق والمحكى مستفيضا للرد وللصحيحين والمضمرة المتقدمة وليس ذلك بواجب لصحيحة ابان
صليت خلف ابى عبد الله عليه السلام بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الاخرة ولم يركع فيما بينهما ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة فلما صلى المغرب قام
فتنفل باربع ركعات ومنها ان ياتى بنوافل المغرب بعد العشا وفى ك انه قول علمائنا اجمع لرواية عنبسة احدهما اذا صليت المغرب بجمع اصلى الركعات بعد
المغرب قال لا صل المغرب والعشا ثم تصلى الركعات بعد والثانية عن الركعات التى بعد المغرب ليلة المزدلفة فقال صلها بعد العشا اربع ركعات والامر فيها
ليس للوجوب قطعا للاستحباب اصل النافلة ولصحيحة ابان المتقدمة فيكون ذلك ايضا مستحبا **البحث الثانى** فى كيفيته وهى ايضا بين واجبة ومندوبة فههنا
مقامان **المقام الاول** فى واجباته وهى امور **الاول** النية كما مر اذا لم يتوان وقوفها بالحجة الاسلام او غيرها ليحصل التميز ان كان هناك
اشتراك ويظهر من بعض الاخبار الاتية حصول الوقوف الواجب بالصلوة فى الموقف والدعا فيه وان لم يعلم انه الموقف ولم ينو الوقوف ولا يبعد ان يكون
كذلك فى صحة الحج وان ترتب ثواب الوقوف بخصوصه على نيته **الثانى** ان يكون وقوفه بالمشعر وحده ما بين المازمين الى الحياض والى وادى محسر
بلا خلاف بين الاصحاب نعلمه كما فى خيرة بل بالاجماع كما فى غيره وقد صرح بذلك التحديد فى صحاح ابن عمار وابى بصير وزرارة وموثقة اسحق والمازمان جبلان بين
عرفات والمشعر او مضيق بينهما كما مر ووادى محسر واد معروف قال والدى العلامة قدس سره فى المناسك المكية ما ترجمته ابتدا وادى محسر بالنسبة الى من
يذهب من المشعر الى منى انتهاء المشعر وهو موضع بين جبلين فى عرض الطريق فيها احجار منصوبة متحدة فى الارض ومنه الى اربعين وخمسمائة ذراع داخل فى وادى
محسر انتهى ويجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل بلا خلاف كما صرح به جمع بل بالاجماع كما حكاه جمع اخر ويدل عليه موثقة سماعة وفى جواز الارتفاع اليه اختيارا
مع الكراهة وعدمه قولان والاحوط الترك **الثالث** ان يكون الوقوف فى وقت معين وهو للرجل المختار غير ذى العذر ما بين الطلوعين من يوم
النحر وللمرأة والرجل ذى العذر ما بين غروب الشمس ليلة النحر الى طلوع الشمس ولغير المتمكن من ادراك الوقتين من طلوع الشمس الى الزوال اما الاول فهو
الاظهر الاشهر وفى خيرة انه المعروف وفى ك وشرحه عليه الاجماع ويدل عليه صحيحة ابن عمار اصبح على طهر بعد ما تصلى الفجر فقف ان شئت قريبا من
الجبل وان شئت حيث تبيت فاذا وقفت فاحمد الله عز وجل الى ان قال ثم افض حين يشرق لك ثبير وترى الابل مواضع اخفافها ومرسلة جميل لا باس
ان يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا دلت بالمفهوم على ثبوت الباس مع عدم الخوف خلافا للمحكى عن ش فجعل الوقت الاختيارى ليلة النحر الى طلوع الشمس
ونسبه بعضهم الى ظاهر الاكثر نظرا الى حكمهم بجبر الافاضة قبل الفجر بدم شاة فقط وبصحة الحج لو افاض قبله وفيه ان الجبر بالدم لو لم يكن قرينة على تحريم
الافاضة لم يشعر بجوازه ولو لم يذكر غيره بل هو بنفسه كاف فى الاشعار بعدم الجواز عند الاكثر وصحة الحج مع الافاضة لا ينافى الاثم مع ان فى الصحة
كلاما ياتى ويشبه ان يكون النزاع لفظيا فيكون مراد من جعل ما بين الطلوعين خاصة الوقت الاختيارى ما يحرم ترك الوقوف فيه ومن جعل
معه قبل الفجر اراد ما يوجب تركه عمدا بطلان الحج وكيف كان فاستدل لهذا القول بصحيحة هشام بن سالم والمتقدم من المزدلفة الى منى يرمون الجمار و
يصلون الفجر فى منازلهم بمنى لا باس ولاطلاق رواية مسمع فى رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس قال ان كان جاهلا فلا شىء عليه وان
كان افاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة ولو وجب الوقوف بعد الفجر لما سكت عن امره بالرجوع ولاطلاق الاخبار بان من ادرك المشعر قبل طلوع الشمس
فقد ادرك الحج ويرد الاول بكونه اعم مطلقا مما مر لاختصاص ما مر بغير المضطر فيجب التخصيص به والثانى بان عدم الذكر لا يدل على العدم ولذا سكت
فى اخبار الافاضة من عرفات قبل غروب الشمس عن العود واكتفى بذكر الكفارة فقط كما مر مع وجوبه والثالث بان ادراك الحج بشىء لا ينافى وجوب غيره ايضا
مع انه ايضا كالاول اعم مطلقا مما مر نعم روى على بن عطية قال افضنا من المزدلفة بليل انا وهشام بن عبد الملك الكوفى وكان هشام خائفا فانتهينا
الى جمرة العقبة طلوع الفجر فقال لى هشام اى شىء احدثنا فى حجنا فبينا نحن كذلك اذ لقينا ابو الحسن موسى عليه السلام وقد رمى الجمار وانصرف فطابت نفس هشام الا
انها قضية فى واقعة فلعله كان ذا عذر من خوف مع ان المراد ادراك الوقوف المراد الشرعى وكونه وقوفا شرعيا واما الثانى فهو ايضا ثابت

بالاجماعين ونسبه في المنتهى الى كل من يحفظ عنه العلم ويدل عليه مضافا الى الاجماع ومطلقات ادراك الحج بادراك المشعر قبل طلوع الشمس حيث ان
ما مر من موثقتي الوقوف بعد الفجر لا تعم النساء قطعا بل مخصوص بالرجل المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيح ابن عمار الطويلة المتضمنة لصفة حج الرسول
صلوات الله عليه ومرسلة جميل المتقدمة ورواية سعيد السمان وصحيح الاعرج ورواية علي بن ابي حمزة الاولى لا باس بان يقدم النساء اذا زال الليل فيفضن عند المشعر

ورواية ابي بصير صحيحة

الحرام ساعة ثم ينطلق بهن الى منى يرمين الجمرة ثم يصبرن ساعة ثم ليقصرن وينطلقن الى مكة فيطفن الا ان يكن يردن ان يذبح عنهن فانهن يوكلن من
يذبح عنهن والثانية رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء والصبيان ان يفيضوا بليل وان يرموا الجمار بليل وان تصلوا الغداة في منازلهم فان خفن الحيض مضين
الى مكة ووكلن من يضحي عنهن والثالثة رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء والضعفاء ان يفيضوا من جمع بليل وان يرموا الجمرة بليل فان ارادوا ان يزوروا
البيت وكلوا من يذبح عنهم والرابعة ان رسول الله صلى الله عليه وآله عجل النساء ليلا من المزدلفة الى منى فامر من كان عليها منهن هدي ان يرمي ولا تبرح حتى يذبح و
من لم يكن عليها منهن هدي ان يمضي الى مكة حتى تزور والخامسة افض بهن بليل ولا تفض بهن حتى تقف بهن بجمع ثم افض بهن حتى تاتي بهن الجمرة العظمى
فيرمين الجمرة فان لم يكن عليهن ذبح فلياخذن من شعورهن ويقصرن من اظفارهن ثم يمضين الى مكة في وجوههن ويطفن بالبيت ويسعين بين
الصفا والمروة ثم يرجعن الى البيت فيطفن سبوعا ثم يرجعن الى منى وقد فرغن من حجهن وقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله ارسل اسامة معهن والسادسة اي امرأة
او رجل خائف افاض من المشعر الحرام ليلا فلا باس فليرم الجمرة ثم ليمض وليامر من يذبح عنه وتقصر المرأة ويحلق الرجل ثم ليطف بالبيت وبالصفا والمروة
ثم ليرجع الى منى فان اتى منى ولم يذبح عنه فلا باس ان يذبح هو وليحمل الشعر اذا حلق بمكة الى منى وان شاء قصر ان كان حج قبل ذلك ولا كفارة عليهن اجماعا
للاصل وهذا الحكم شامل للنساء مطلقا كما وقع التصريح بهن في اكثر الاخبار المتقدمة وكذا الصبيان والرجل الخائف كما وقع التصريح في مرسلة جميل و
الضعفاء مطلقا كما صرح بهم في صحيح ابن عمار الطويلة واحد صحاح ابي بصير ومنها يظهر شمول الحكم لكل ذي عذر لصدق الضعف بل يدل عليه ما في ذيل
صحيح الاعرج من ارسال الرسول صلى الله عليه وآله اسامة مع النساء وهل يشمل الحكم الجاهل والناسي فيه تردد وعدم الشمول اظهر واما الثالث فهو ايضا اجماعي يدل
عليه صحيح الحسن العطار اذا ادرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فاقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد افاضوا فليقف قليلا بالمشعر

بليل

الحرام وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه ورواية ابن عمار او صحيحه ما تقول في رجل افاض من عرفات الى منى قال فليرجع فياتي جمعا فيقف بها وان كان الناس
قد افاضوا من جمع وموثقة يونس رجل افاض من عرفات فمر فلم يقف حتى انتهى الى منى ورمى الجمرة ولم يعلم حتى ارتفع النهار قال يرجع الى المشعر فيقف به ثم
يرجع فيرمي الجمرة العقبة وموثقة ابن عمار من افاض من عرفات الى منى فليرجع وليات جمعا وليقف بها وان كان وجد الناس قد افاضوا من جمع ومرسلة ابن ابي عمير
تدري لم جعل ثلث هنا قال قلت لا قال لان من ادرك شيئا منها فقد ادرك الحج فان الجعل هو التوقيف الشرعي وليس الثالث الا الجزء فهو للمضطر قطعا والاخبار
الصحيحة المستفيضة الاتية المصرحة بان من ادرك المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج فان ادراك الحج لمن لم يوم بد واجبا وقيل يتوقف عليه الواجب وقد نسب
الحلي الى السيد امتداد هذا الاضطراري الى غروب الشمس من يوم النحر وانكره في المختلف ونسب الى الحلي الوهم وكيف كان فهو بعيد خال عن الدليل والاستدلال
له باطلاق من ادرك المشعر عليل لان الكلام في الادراك الشرعي وههنا قول اخر محكي عن ابن زهرة وهو ان الاختياري ليلة النحر والاضطراري من طلوع
فجره الى غروب شمسه وهو غريب عن الدليل عري **فرع** الواجب من هذه الاوقات الثلثة للمشعر مجرد المسمى ولا يجب استيعاب الوقت ولا جزء معين

في كفاية مسمى الوقوف بالمشعر وعدم وجوب استيعاب الاوقات فيه

منه بلا خلاف يعرف في الاضطراريين ويدل عليه في الاضطراري الاول قوله في صحيح ابي بصير فيفيض عند المشعر الحرام ساعة وتصريح جميع الاخبار
الواردة في توقيته بالافاضة ليلا ورمي الجمار فيه فانه يعم اي وقت من الليل اراد فيه نعم الاولى ان يؤخر الافاضة فيه عن زوال الليل كما صرح به في الصحيح
المذكورة وظاهرها وان كان عدم جواز الافاضة قبل زواله الا ان عدم القول به اوجب حمله على المرجوحية وفي الاضطراري الثاني قوله فليقف
قليلا في صحيح العطار وعلى الاقوى الموافق للمسالك وكره والمنتهى وشرح الاختيار بل عليه الاجماع عن كره والمنتهى ويدل عليه الاصل واطلاق الوقوف في صحيح
ابن عمار المتقدمة المتحقق بالمسمى وحسنة محمد بن حكيم الرجل الاعجمي والمرأة الضعيفة يكونان مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم كما هو الى
منى ولم ينزل بهم جمعا فقال اليس قد صلوا بها فقد اجزأهم قلت فان لم يصلوا بها قال ذكروا الله فيها فان كانوا ذكروا الله فيها فقد اجزأهم ورواية ابي
بصير ان صاحبي هذين جهلا ان يقفا بالمزدلفة فقال يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة قلت فانه لم يخبرهما احد حتى كان اليوم وقد نفر الناس
قال فنكس رأسه ساعة ثم قال اليسا قد صليا الغداة بالمزدلفة قلت بلى قال اليسا قد قنتا في صلوتهما قلت بلى قال تم حجهما الى غير ذلك ورواية
جميل ينبغي للامام ان يقف بجمع حتى تطلع الشمس وساير الناس ان شاؤا عجلوا وان شاؤا اخروا وصحيحة هشام بن الحكم من ادرك المشعر الحرام
وعليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج الى غير ذلك وقيل بوجوب الوقوف من بدو طلوع الفجر ولا دليل عليه من الاخبار بل الامر بالوقوف في صحيحة ابن
عمار بعد صلوة الفجر يدل على خلافه كما ان الاصل ينفيه وعن الصدوقين والمفيد والسيد والديلمي والحلبي وجوب الوقوف الى طلوع الشمس
للحاج مطلقا لقوله في صحيحة ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة ثم افض حين يشرق لك ثبير الخ وصحيحة هشام بن الحكم لا تجاوز وادي محسر حتى تطلع
الشمس وعن النهاية وط والوسيلة والمهذب والانتصار وظاهر الجمل والعقود والغنية والجامع وجوبه للامام خاصة للصحيحين المذكورين ورواية جميل
المتقدمة وعدم دلالة الاخيرة على الوجوب ظاهر مردود لان دلالة الثانية عليه غير ظاهرة لاحتمال الخبر بنوع ان وادي محسر من حد المشعر لا نفسه والاولى
عن افادة المطلوب قاصرة لان ارادة طلوع الشمس منها غير واضح سيما مع قوله ترى الابل موضع اخفافها ومع ذلك يعارضان مع ما ياتي من النص

كتاب الحج

المصرح بان الافاضة قبل طلوع الشمس بقليل احب **المقام الثاني** في مستحباته وهي ان يكون متطهرا لقوله ع في صحيحة ابن عمار والحلبي اصبح على
طهر بعد ما تصلي الفجر فقف وان يكون نية الوقوف بعد صلوة الصبح كما صرح به كلماتهم في المقنع والهداية والكافي والمراسم وجمل العلم والعمل
وفع والمن وكره ويره وشا وغيرها من كتب الجماعة واستدل له بما مر من صحيحة ابن عمار والحلبي وفي دلالتها نظر لان الظاهر من قوله اصبح بعد ما تصلي
الفجر ان المراد من صلوة الفجر فيها نافلته الا ان تصريح الاصحاب كاف في اثبات الاستحباب وان يصرف زمان وقوفه بالذكر والدعاء سيما الدعوات
الماثورة وعن السيد والحلبي والقاضي وجوبه وفي يع وشرحها انه لا يخ من قوة وهو كذلك لظاهر قوله ع وظواهر الاوامر في الاخبار الا انه يجزيه من
الذكر والدعاء وان يفيض غير الامام من المشعر قبل طلوع الشمس بقليل لموثقة اسحق وخبر معوية بن حكيم واما الامام فالافضل له الافاضة بعد
الطلوع لرواية جميل المتقدمة وقد ورد في الاخبار وكلمات الاصحاب استحباب وطي الصرورة المشعر برجله ولا بد اما من حمل المشعر فيه على موضع خاص
من الموقف كما قيل او جعل المستحب الوطي بالرجل الذي هو اعم من الوقوف راكبا او في المحمل بل مع النعل والخف **البحث الثالث** في احكامه ولواحقه
وفيه مسائل **المسئلة الاولى** حكى ظاهر الاكثر وجوب المبيت بالمشعر واستدل بعضهم بقوله في صحيحة ابن عمار والحلبي ويستحب للصرورة ان
يقف على المشعر ويطاوه برجله ولا يجاوز الحياض ليلة المزدلفة وفيه نظر لامكان عطف ولا يجاوز على قوله يقف فيكون مستحبا ولولاه ايضا
لكان الجملة الخبرية محتملا فلا يفيد الوجوب مع ان عدم التجاوز عن الحياض من المبيت في المزدلفة لامكان التقدم عليها وصرح في كره بعدم الوجوب
وهو ظاهر ساير كتبه وظاهر يع وفع وهو الاقوى للاصل وعدم الدليل سيما ان كان مرادهم صرف بقية ليلة فيها تماما كما هو مقتضى الاستدلال
بالصحيحة المذكورة وكذا لا يدل عليه مفهوم مرسلة جميل لا باس ان يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا لان عدم الافاضة اعم من المبيت فيه فيقدم
فيه لادراك الوقت الاختياري ومنه يعلم عدم دلالة ما يصرح بالكفارة في الافاضة قبل الفجر ولو كان المراد كون جزء من الليل فيها فيمكن الاستدلال
له بالاخبار الامرة لتاخير الصلوتين اليها والاتيان بهما فيها الا انه قد عرفت عدم بقاء تلك الاوامر على الحقيقة فالظ عدم الوجوب اصلا نعم
يستحب لبعض ما ذكر وللتاسي ومنهم من جعله دليل الوجوب وفيه نظر **الثانية** لا يجوز ترك الوقوف بالليل لمن علم انه لا يتمكن من ادراك الوقوف
بين الطلوعين ولا بعده او الاول خاصة لو قلنا بصحة الحج مع الوقوف الليلي كما هو الحق واما لو لم نقل به فيجوز تركه مط **الثالثة** لا يجوز ترك الوقوف
بين الطلوعين عمدا للامر به المقتضي لوجوب الامتثال ومن افاض عمدا قبل الفجر كان عليه دم شاة للنص وهل يجب عليه ذلك للافاضة او لترك
الوقوف بين الطلوعين حتى لو لم يدخل المشعر حتى يطلع الشمس وجب عليه الدم ايضا فيه نظر والاول اظهر وفي بعض الصحاح الاتية ان عليه بدنة ويمكن
الجمع بحمل الاول على من وقف ولبث وافاض قبل الفجر والثاني على من لم يفض كما هو صريح الثاني او الاول على من افاض لغير الجهل من الاعذار والثاني
على البعض **الرابعة** لا يجوز ترك الوقوف بعد طلوع الشمس لمن فاته قبله ويتم حجه مع ذلك الوقوف واما من فات حجه فلا يجب عليه ذلك ويأتي
تفصيله **الخامسة** من ترك الوقوف بالمشعر راسا ليلا ونهارا عمدا بطل حجه اجماعا له وللقاعدة المتقدمة في وقوف عرفات و
لروايتي الحلبيين وقيل صحيحتهما اذا فاتتك المزدلفة فقد فاتك الحج ومفهوم المستفيضة المصرحة بان من ادرك المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج
ولو كان اضطراريا صح الحج ان كان ادرك اختياري عرفة كما ياتي **فذنيب** اعلم انه قد ظهر مما ذكر ان اوقات الوقوفين خمسة اختياري عرفة وهو ما بين
الزوال يوم عرفة الى غروب شمسه واضطراريه وهو ما بين غروب شمسه الى طلوع فجر يوم النحر واختياري المشعر المحض وهو ما بين طلوعي فجر يوم النحر وشمسه
واختياريه المشوب بالاضطراري وهو اضطراري عرفة واضطراريه المحض وهو من طلوع شمسه الى الزوال واعلم ان من ترك الوقوفين جميعا فقد بطل
حجه سواء كان ذلك عن عمد او نسيان او جهل ويدل عليه اجماع علماء الاسلام واخبار نفي الحج عن اصحاب الاراك وعمن فاته المزدلفة ولو ادرك شيئا
من الوقوفين فتقسيمه بالنسبة الى انقسام كل منهما الى الاختياري والاضطراري ثمانية ولو جعل الوقوف الليلي للمشعر قسما عليحدة يصير الاقسام احد
عشر خمسة مفردة وهي اختياري عرفة واضطراريها واختياري المشعر وليلته واضطراريه وستة اخرى مركبة من هذه الخمسة الاختياريان و
الاضطراريان والاختياري كل مع اضطراري الاخر واختياري عرفة مع ليلي المشعر واضطراريها معه ونحن نذكر حكم كل منها بالنسبة الى صحة الحج وعدمه
وحكم التارك للبعض عمدا او غير عمد بالتفصيل **فنقول الاول** ان يدرك اختياري عرفة خاصة فعن الشهيد الثاني صحة الحج وهو مذهب صاحب
الجامع والمحقق في يع والفاضل في شا والتبصرة والشهيد في س واللمعة بل نسبه جماعة الى المشهور منهم المحدث المجلسي والجزايري وشارح يع وفي
الكفاية انه المعروف بين الاصحاب ونفى عنه الشهيد الثاني الخلاف كالتنقيح بل ظاهر لف ومن بعضهما كما قيل نفي الخلاف عنه وفي شرح يع حكي عن بعضهم الاجماع
عليه واختار الفاضل في المن عدم الصحة وتبعه في ك وتبع من المتاخرين وتردد في كره وير الا انه صرح في ير ثانيا بالصحة كما حكي عنه بل حكي مثل
ذلك عن المن ايضا حجة الاول ما اشتهر من النبوي من ان الحج عرفة وما في بعض اخبارنا الحسنة الحج الاكبر الموقف بعرفة ورمي الجمار وصحيحة حريز كما في
من افاض من عرفات مع الناس ولم يلبث معهم بجمع ومضى الى منى متعمدا او مستخفا فعليه بدنة ورواية محمد بن يحيى في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم
يبت بها حتى اتى منى فقال الم ير الناس لم يكونوا بمنى حين دخلها قلت فانه جهل ذلك قال يرجع قلت ان ذلك قد فاته قال لا باس ومرسلة الخثعمي
فيمن جهل ولم يقف بالمزدلفة ولم يبت بها حتى اتى منى قال يرجع قلت ان ذلك فاته قال لا باس ودليل الثاني عدم الاتيان بالمامور به ورواية
الحلبيين المتقدمة ورواية محمد بن سنان فان ادرك جمعا بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له ومفهوم المعتبرة من الصحاح وغيرها المصرحة بان من

ادرك جمعا اما مطلقا او قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج **اقول** الثلثة الاولى من ادلة القول الاول وان كانت قاصرة لعدم ثبوت الاولى من
طرقنا وعدم دلالتها على المطلوب لو ثبت لكون الاطلاق مجازا قطعا وتعدد المجازات ومنه يظهر ضعف دلالة الثانية وعدم استلزام فوات البدنة
لصحة الحج وكذا السكوت عن بطلان الحج مضافا الى عمية ترك اللبث مع الناس عن ترك اللبث مطلقا ولكن دلالة الاخيرتين تامة وضعف سندهما
لو كان بالشهرة مجبور وهما اخص مطلقا من جميع ادلة الثاني لا لما قيل من عمومها بالنسبة الى ادراك اختياري عرفه وعدمه لانهما ايضا كذلك والتخصيص
الخارجي لا يفيد في التعارض كما بينا وجهه في موضعه بل لعمومها بالنسبة الى الجاهل باختياري المشعر وغيره واختصاصهما بالجاهل فيجب تخصيصها بهما
كما يخصصان بمن ادرك عرفه بما يأتي وهما وان اختصا بالجاهل الا انه يلحق بهما الناسي والمضطر ايضا بعدم القول بالفصل واما العامد فلا ينبغي الريب في
بطلان حجه لعدم اتيانه بالمامور به وعدم دليل له على الاجزاء اصلا يقابل ما مر من ادلة القول الثاني فاذن الحق هو القول الاول بالنسبة الى الجاهل
والخوية والثاني بالنسبة الى العامد والظاهر غير العامد ايضا مراد من حكم بصحة الحج هنا **الثاني** ان يدرك اضطراري عرفه خاصة ففي سر انه غير مجز قولا
واحدا وكذا في التح وفي غيره انه لا يعرف فيه خلافا ونقل بعضهم عن جماعة الاجماع عليه الا ان في التح نسبه الى المش وهو مؤذن بالخلاف فيه ولعله نظر
الى اطلاق كلام الاسكافي ومقتضى ما ذكرنا من الاستدلال للصحة في الاول الصحة في الثاني ايضا الا ان شذوذ القول بها هنا اوجب عدم حجية الروايتين
بالنسبة اليه فالوجه عدم الصحة للعامد ولا لغيره **الثالث** ان يدرك ليلة المشعر خاصة قال في خيره الظ انه لا يصح حجه لعدم الاتيان بالمامور به وعدم
الدليل على الصحة وحكي عن الشهيد الثاني القول بالصحة لصحة حج من ادرك اضطراري المشعر بالنهار فهذا يصح بالطريق الاولى لان الوقوف الليلي فيه
شائبة الاختياري للاكتفاء به للمرأة اختيارا وللمضطر وللمتعمد مطلقا مع الجبر بشاة وظاهر التردد **اقول** الظ عدم الاجزاء لمن ترك عرفه عمدا والاجزاء
لغيره مطلقا سواء كان ممن رخص له الافاضة قبل الفجر مطلقا او مع عذر او لا وسواء افاض قبل الفجر عمدا او اضطرارا اما الحكم الاول فلمعارضة عموما
نفي الحج عن اصحاب الاراك مع عموما ادراك الحج بادراك مزدلفة بالعموم من وجه ولا مرجح فيرجع الى قاعدة عدم الصحة لعدم الاتيان بالمامور به ويدل
عليه ايضا صريح صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الرابعة من احكام الوقوف بعرفة المصرحة بانه ان كان يتمكن من ادراك اضطراري عرفه ولم يدركه لم يتم حجه
واذا كان كذلك بالنسبة الى الاضطراري ففي الاختياري اولى بالحكم واما الحكم الثاني فلصحيحة الحلبي المذكورة وسائر الاخبار المتقدمة في تلك المسئلة
المصرحة بان من فاته عرفات ووقف بالمشعر الحرام او اقام به او ادرك الناس به تم حجه فانها باطلاقها شاملة لما نحن فيه ولنص مطلقا من عموما
اصحاب الاراك والتخصيص بما بين الطلوعين لا وجه له ويؤيده مطلقات من ادرك المشعر فقد ادرك الحج منطوقا او مفهوما وانما جعلناها مؤيدة
لامكان الدخل فيها بان المتبادر من ادراك المشعر ونحوه غير الكون به بل المراد ادراك المعرف فيه فهو اما ادراك وقوفه الشرعي او في وقت خاص او جمع خاص
او غيره فيكون الكلام مقتضيا ومقتضاه غير معلوم ولا قدر مشترك له يقينا بحيث يشمل المورد فيدخله الاجمال المنافي للاستدلال **الرابع** ان يدرك
اختياري المشعر فيما بين الطلوعين خاصة وحجه صحيح بالاجماع والاخبار كما مر في المسئلة الرابعة من احكام الوقوف بعرفات اذا لم يكن ترك عرفه عمدا و
الا فلا يصح كما مر **الخامس** ان يدرك اضطراري المشعر النهاري خاصة فان كان ترك عرفه عمدا فحجه باطل كما مر وان كان اضطرارا ففيه خلاف فالمش
بين الاصحاب فتوى كما صرح به جماعة عدم صحة الحج بل وكذلك رواية على ما ذكره المفيد فان الاخبار بعدم ادراك الحج به متواترة وجعل القول المخالف رواية
نادرة بل عليه الاجماع في لف كما قيل وفي الغنية والتنقيح وقيل لا خلاف في عدم اجزاء اضطراري عرفه وان ابن الجنيد انما قال باجزاء اضطراري جمع لا غيره وبه قال
ايضا الصدوق وعلى التقديرين فالاجماع منعقد اليوم على عدم اجزاء واحد من الاضطراريين لانقراض ابن الجنيد ومن قال بمقالته انتهى ونقل في ك
الاجماع عن المنتهى ايضا ولم اجده فيه انه قال اما لو ادرك احد الاضطراريين خاصة فان كان المشعر صح حجه على قول السيد وبطل على قول الشيخ ويؤيد
قول السيد برواية عبد الله بن المغيرة الصحيحة وجميل الحسنة عن ابي عبد الله عليه السلام لكن الشيخ تاولهما بتاويلين بعيدين انتهى وذهب الصدوق في العلل الى
الاجزاء به وهو قول الاسكافي والظاهر من كلام السيد والحلبي واختاره الشهيد الثاني وصاحب المدارك من المتاخرين وقال الشهيد الاول في نكت الارشاد
ولعل الاقرب اجزاؤه ثم قال ولولا ان المفيد نقل ان الاخبار الواردة بعدم الاجزاء متواترة وان الرواية بالاجزاء نادرة لجعلناه اصح لا اقرب انتهى
والاقوى عندي هو القول المش لنا صحيحة حريز عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعا فقال له الى طلوع الشمس من يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم
النحر فليس له حج ويجعلها عمرة وعليه الحج من قابل ومثلها الاخرى الا انه زاد في اخرها قال قلت كيف يصنع قال يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا
والمروة وان شاء اقام بمكة وان شاء اقام بمنى مع الناس وان شاء ذهب حيث شاء ليس من الناس في شيء وبمضمونهما رواية اسحق بن عبد الله وصحيحة
الحلبي المتقدمة في رابعة وقوف عرفات ولا يضر قوله فيها اخيرا فان لم يدرك المشعر الحرام الخ لان المتبادر منه بعد ما سبق قوله اذا ادرك المشعر الحرام قبل
طلوع الشمس انه ان لم يدركه قبل الطلوع كما لا يخفى وحكاية ابن سنان عن الذي اذا ادركه الانسان فقد ادرك الحج فقال اذا اتى جمعا والناس بالمشعر الحرام
قبل طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حج له فان شاء ان يقيم بمكة اقام وان شاء ان يرجع الى اهله رجع وعليه الحج من قابل ومثلها رواية محمد ابن الفضيل
وصحيحة ضريس عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة الا يوم النحر فقال يقيم على احرامه ويقطع التلبية حتى يدخل مكة ويطوف ويسعى بين
الصفا والمروة ويحلق راسه وينصرف الى اهله ان شاء وقال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل ورواها في ف
ايضا كذلك الا انه زاد فيها بعد قوله يحلق راسه ويذبح شاته وحمل الحج المنفي في هذه الاخبار على الحج الكامل والامر بجعلها عمرة على الاستحباب فاسد

في وقت الاختياري والاضطراري في المشعر

بل ما اوجدته فيه

فقد ادرك الحج ولا عمرة وان ادرك جمعا بعد طلوع الشمس

لمنافاته

لمنافاته لفورية الحج التي هي اجماع من المسلمين وغير مناسب لقوله ليس من الناس في شئ ولقوله هي عمرة مفردة ولسؤال السائل في كثير منها وكذا حمل تلك
الاخبار على من ترك الموقفين اختياراً اذ المختار في ترك عرفة ليس له الحج الى طلوع الشمس ايض مع انها ظاهرة كالاولى في المضطر واحتج المخالف بصحيحة ابن المغيرة
جاءنا رجل بمنى فقال اني لم ادرك الناس بالموقفين جميعاً فقال له عبد الله بن المغيرة فلا حج لك وسال اسحق بن عمار فلم يجبه فدخل اسحق على ابي الحسن
فسأله عن ذلك فقال اذا ادرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد ادرك الحج وصحيحة جميل من ادرك الموقف بجمع يوم النحر من قبل
ان تزول الشمس فقد ادرك الحج ونحوها صحيحة الاخرى وموثقة اسحق وصحيحة الاخرى لجميل المتمتع له المتعة الى زوال الشمس من عرفة وله الحج الى زوال
الشمس من يوم النحر وصحيحة ابن عمار اذا ادركت الزوال فقد ادركت الموقف وصحيحة هشام بن الحكم من ادرك المشعر الحرام و
عليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج ونحوها موثقة اخرى لاسحق ومرسلة ابن ابي عمير ندركم جعل ثلث هنا قال قلت لا قال من ادرك شيئا منها فقد
ادرك الحج وموثقة الفضيل بن يونس عن رجل عرض له سلطان فاخذه يوم عرفة قبل ان يعرف فبعث به الى مكة فحبسه فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف
يصنع قال يلحق بجمع ثم ينصرف الى منى ويرمي ويذبح ولا شئ عليه قلت فان خلى عنه يوم النفر كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا
بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعا ثم ليسع اسبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وان دخل مكة مفرداً للحج فليس عليه ذبح ولا شئ عليه ولا حلق والجواب
بعد دلالة صحيح ابن عمار وما بعدها من الاخبار اصلا اما الصحيح فلعدم دلالتها الا على ادراك الموقف بادراك الاضطراري ولا كلام فيه واما صحيحة
هشام والموثقة التي بعدها فلان قوله وعليه خمسة قرينة ظاهرة على ان المراد ادراكه قبل طلوع الشمس لانه الوقت الذي يكون فيه الناس ولانه
ظاهر من هذا القيد الا كون الوقوف قبل الطلوع حيث ان بعده يفيض الناس عنه واما المرسلة فلعدم معلومية المشار اليه بقوله هنا بل الظاهر
مرسلة الاخرى انه اشارة الى منى فان فيها انه ادرك جعل المقام ثلثا بمنى الحديث فيكون المراد ايام الوقوف بمنى ثلثة واما الموثقة الاخيرة فلان
الظاهر من قوله يلحق بجمع اللحوق بالناس الذي يكون قبل الطلوع واما البواقي فهي اعم مطلقا مما مر من اخبار عدم الاجزاء لان هذه الاخبار كلا اعم من
ادراك اضطراري عرفات بل من اختياريها ايض حتى الاولى لان الظاهر من قوله فيها لم يدرك الموقفين جميعا انه لم يدركهما معا وما مر اكثره مخصوص بمن
لم يدرك عرفة اصلا فيجب تخصيص الثانية بالاولى بل الاخبار الاجزاء عموم اخر ايض لشموله قبل الزوال لما قبل طلوع الشمس ايض هذا مع ما في صحيحة جميل
الاخيرة من عدم الدلالة ايض لانه اذا قيل ادراك الامر الفلاني الى هذا الوقت معناه انه يدركه اذا ادرك من الوقت قدرا يتمكن فيه من العمل بما هو
لازم ذلك الامر كما في المتعة حيث يشترط ادراك ما قبل الزوال بقدر يطوف ويسعى ويقصر والحاصل انه اذا جعل عمل مغيّى بغاية يكون قبل الغاية
ظرفا للعمل بمعنى ان قبلها وقت له وان كان بعض اجزاء الوقت ظرفا لبعض اجزاء العمل ولا يلزم ان يكون كل جزء ظرفا لجميع اجزاء العمل ومما ذكرنا يظهر
فساد ما قيل من رجحان اخبار الاجزاء بمخالفة العامة حيث انهم يقولون بفوات الحج بفوات عرفات فان الرجوع الى المرجحات انما هو في التعارض بالتباين
او العموم من وجه مع ان اخبار عدم الاجزاء صريحة في ادراك الحج بعد طلوع الفجر وهذا ايض مخالف للعامة واما الست المركبات فالاول ان يدرك
الاختياريين ودرك الحج به ضروري والثاني ان يدرك الاختياري عرفة مع ليلي المشعر خاصة ولم يدرك نهاريه اصلا ولو عمدا وذلك ايض كالاول عند
الاكثر وهو الاصح لما عرفت من اجزاء ادراكه فقط فكيف اذا كان مع غيره وبما مر من ادلته يخرج في صورة العمد عن تحت القاعدة المتقدمة نعم لو ترك ما
بين الطلوعين عمدا يكون اثما بترك الواجب وكان عليه شاة او بدنة على ما مر الثالث ان يدرك اختياري عرفة مع اضطراري المشعر في النهار فان كان ترك اختياري
المشعر عمدا بطل حجه اجماعا على الظ وللقاعدة المتقدمة ولا يفيد منطوق مطلقات من ادرك المشعر قبل زوال الشمس فقد ادرك الحج لمعارضتها مع
منطوق مطلقات من ادركه بعد طلوع الشمس فلا حج له ومفهوم مطلقات من ادركه وعليه خمسة من الناس فقد ادرك الحج فيرجع الى الاصل مع ان الاخيرة
اخص مطلقا من الاولى وان كان اضطراريا صح حجه اتفاقا كما عن المن وكره وفي التنقيح وغيره بلا خلاف لما عرفت من صحته بادراك اختياري عرفة خاصة فكيف
اذا كان مع اضطراري المشعر مضافا الى المستفيضة المتقدمة في تعيين الوقت الثالث للاوقات الثلثة الرابع ان يدرك اضطراري عرفة مع ليلية المشعر فان كان
ترك الاختياري عرفة عمدا ابطل حجه لما مر في بحث وقوف عرفة من الاجماع والقاعدة والاخبار ولا يعارضها عموم من ادرك المشعر فقد ادرك الحج لمخالفته
المورد للاجماع ومعارضته لصحيحة الحلبي المصرحة بان اصحاب الاراك لا حج لهم بالعموم من وجه الموجبة للرجوع الى القاعدة وان كان لا عن عمد صح حجه بالاجماع
الظاهر المصرح من الصيمري مع ادراك الليلية وحدها فمع اضطراري عرفة بطريق اولى الخامس ان يدرك اضطراري عرفة مع اختياري المشعر ويصح حجه اجماعا
وجهه ظاهر مما مر الا اذا كان تاركا لاختياري عرفة عمدا فيبطل حجه لما سبق السادس ان يدرك الاضطراريين من غير تعمد ترك احد الاختياريين والاقوى
صحة الحج وفاقا للشيخ والصدوق والسيد والاسكافي والحلبيين والمحقق واكثر كتب الفاضل واكثر المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما قيل لصحيحة الحسن العطار
واما العمومات المتضمنة لان من لم يدرك الناس بمشعر قبل طلوع الشمس من يوم النحر فلا حج له الشاملة بعمومها لمحل النزاع فانها معارضة لمثلها من
العمومات القائلة بان من ادرك المشعر قبل زوال الشمس من يوم النحر فقد ادرك الحج وتقييد الاخيرة بمن ادرك اختياري عرفة ليس باولى من تقييد الاولى
بمن لم يدرك عرفة مط ولو اضطراريها بل الاخيرة اولى بوجوه كثيرة منها شهادة صحيحة العطار له واما لو تعمد ترك الاختياريين فيبطل حجه للقاعدة
المشار اليها مرارا التي هي المرجع بعد تعارض العمومين المذكورين وعدم شهادة الصحيحة هنا **فذلكة** قد علم مما ذكر بطلان الحج في صورتين من الصور
الاحدى عشرة وهما ما اذا ادرك احد الاضطراريين خاصة والصحة في الصور التسع الباقية وان من ترك احد الاختياريين عمدا او احد الاضطراريين

فيما ادرك اضطراري عرفة مع اختياري المشعر ٥

كل مع فوات اختياره ولولا عن عمد يبطل حجه الا في صورة واحدة هي ترك اختياري المشعر لمن ادرك ليله **المسئلة السادسة** من فاته الحج
بعد الاحرام بفوات احد الموقفين او نحوه سقطت عنه بقية مناسكه من الهدي والرمي والمبيت بمنى والحلق او التقصير فيها او الموقف الباقي ان فات قبله
ويحل عن احرامه بعمرة مفردة مع الامكان فياتي بافعالها ثم يتحلل بما يتحلل به المعتمر من الحلق او التقصير وعليه الحج من قابل مع استقراره او وجوبه في ذمته باجماع
العلماء المحقق والمحكي في الاحكام الثلثه مضافا في الاول وهو سقوط بقية المناسك الى الاصل فان وجوبها عليه انما كان من حيث كونه حاجا مع
فواته بتغير الموضوع والى موثقة الفضيل المتقدمة في مسئلة من ادرك اضطراري المشعر المصرحة بعدم وجوب الذبح والحلق عليه وصحيحة حريز الثانية
ورواية اسحق المتقدمتين فيها ايض المصرحتين بان له ان لا يقيم بمنى ويذهب حيث شاء وانه ليس من الناس في شيء وفي الثاني الى غير الاولى من الاخبار
المذكورة وصحيحة حريز الاولى وصحيحة ضريس وروايتي ابن سنان والفضيل المتقدمة جميعا في المسئلة المذكورة وصحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة الرابعة
من احكام الوقوف بعرفات وصحيحة ابن عمار الاولى ايما قارن او مفرد او متمتع قدم وقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل والثانية رجل جاء حاجا
ففاته الحج ولم يكن طاف قال يقيم مع الناس حراما ايام التشريق ولا عمرة فيها فاذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة واحل وعليه الحج
من قابل يحرم من حيث احرم **فروع** أ ظاهر اكثر الاخبار المتقدمة من جهة تضمنه لقوله هي عمرة او يطوف ويسعى انقلاب احرامه عمرة قهرا من غير
توقف على نية الاعتمار فلو اتى بافعالها من غير نية العمرة لكفى كما نقله في [illegible] عن موضع من عد وعن س واختاره هو لما ذكر ولاصالة عدم وجوبها
ولا ينافيها قوله في بعضها ويجعلها عمرة لان المفهوم من هذا الامر الاتيان بافعالها وعن [illegible] وكره والمن اعتبار النية للاستصحاب وقوله انما الاعمال
بالنيات وعدم وضوح دلالة نحو قوله فهي عمرة او يطوف ويسعى على الانقلاب القهري لجواز ان يكون المعنى فلو وجب عليه هذه الامور وافعاله التي
يجب عليه الاتيان بها افعال العمرة **اقول** وان امكن الخدش في الاستصحاب وفي دلالة انما الاعمال بالنيات وكذا في دلالة نحو قوله فهي عمرة على القول
الاول ولكن الانصاف ان المتبادر من الجعل عمرة النقل اليها بالاختيار اما بالقصد او بامر اختياري مشعور به وهو ايض لا ينفك عن قصدها
والا لم يكن جعلا منه وهو ظ فالحق هو القول الثاني **ب** لو اراد من فاته الحج البقاء على احرامه الى القابل ليحج به لم يكن ذلك له كما صرح به جماعة
منهم الفاضل والشهيد اما على الانتقال القهري فظاهر واما على القول الاخر فلوجوب النقل الى العمرة المفردة الموجب للنهي عن ضده الموجب
لفساد افعال الحج الذي اتى بذلك الاحرام ولتوقيفية العبادة ولعدم معلومية هذا النحو من العبادة وعلى هذا فلو بقي الى السنة القابلة بذلك
الاحرام وجب عليه اكمال العمرة اولا لاجل ذلك الوجوب ثم الاتيان بما عليه من المناسك من حج التمتع او غيره وكذا لو رجع الى بلده وعاد ولو لم يمكنه
العود كان له حكم المصدود عن افعال العمرة وسياتي ولا يجزيه الحج من قابل بذلك الاحرام ولا يبرء ذمته لان الاحرام الباقي عليه اما احرام عمرة التمتع
او حجه او حج اخر فان كان الاول لا يفيد خلل التمتع لهذا الحج لوجوب كونهما في سنة واحدة كما مر وان كان الثاني لا يفيد هذا الحج لذلك التمتع
لذلك ايض وللامر المقتضي للنهي عن الضد الموجب لفساده كما سبق وان كان الثالث يكون فاسدا لما مر من النهي **ج** مقتضى ظواهر الاخبار المذكورة
وجوب الحج عليه من قابل مط ومقتضى صحيحة ضريس المتقدمة التفصيل بين المشترط عند الاحرام فلا يجب عليه الحج مطلقا وغير المشترط فيجب كذلك وفي
رواية الرقي قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال يسئل الله العافية ثم قال ارى عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاة ويحلق وعليهم الحج من قابل ان
انصرفوا الى بلادهم وان اقاموا حتى يمضي ايام التشريق بمكة ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكة فاحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل ومقتضاها
التفصيل بين المنصرف الى بلده فلا يجب الاستدراك عليه وغيره فيجب [illegible] الاكثر قيدوه بما اذا كان الحج واجبا عليه بل وجوبا مستقرا مستمرا قبل عامه هذا
والا فلا يجب [illegible] استحب القضاء بل في [illegible] انه لا اعرف خلافا بين الاصحاب في ذلك ونحوه في غيره وقيد بعضهم عدم وجوب القضاء في المندوب بما اذا
لم يكن الفوات بتفريط منه والا فيجب القضاء مط وذكر بعضهم ان هذا هو المش فقال ان المش عدم وجوب استدراك الحج المندوب الا اذا كان فوته
بتقصير منه فيتداركه وجوبا في العام المقبل ومال بعض الاصحاب الى عدم وجوب القضاء في المندوب مطلقا انتهى وعلى هذا فيكون وجوب القضاء
على من استقر في ذمته ورجع الى بلده ولم يشترط اجماعيا نصا وفتوى فلا كلام فيه وكذا يكون عدم وجوبه فيما اذا لم يستقر في ذمته واشترط ولم
يرجع ظاهر الوجوب تخصيص العمومات الاولى بالمقيدين الاخيرين واما البواقي فلو قطع النظر عن قول الاصحاب لوجب الحكم بوجوب القضاء مطلقا الا ان
مخالفة الشهرة العظيمة القديمة والجديدة مما يوهن الخبر الصحيح ولذلك يحكم بمقتضى الاصل في موارد مخالفة القوم في الوجوب وهو المندوب الفائت
بغير التفريط وبوجوب القضاء في غيره مطلقا **د** يجوز لهذا الشخص التخلف عن الناس والاتيان بمكة واتمام عمرته والرجوع الى اهله ويجوز له الاقامة بمنى
معهم ايام التشريق والاتيان بمكة معهم واتمام امره كما صرح به في اكثر الروايات المتقدمة الا ان المستحب له اقامة منى ايام التشريق لصحيحة ابن عمار الاخيرة
المتقدمة في هذه المسئلة **هـ** المشهور بين الاصحاب كما صرح به غير واحد عدم وجوب الهدي على ذلك الشخص بل نسبوا القول بوجوبه والرواية
المتضمنة له الى الشذوذ وهو كذلك للاصل المعتضد بخلو اكثر المقام عن ذكره وعن الشيخ قول بوجوبه وقيل انه نقله عن بعض الاصحاب وعن س نسبته
ايجابه الى الصدوق [illegible] ايض واحتج له برواية الرقي المتقدمة وصحيحة ضريس السابقة على طريق الصدوق وهما قاصرتان عن افادة الوجوب اما
الثانية فظاهرة لمقام الجملة الخبرية واما الاولى فللفرق بين قوله ارى ان عليهم دم شاة وقوله ارى عليهم ان يهريق فالاول ظاهر في الايجاب
واما الثاني وهو عبارة الصحيحة المرشدة دلالته على الوجوب نعم روى اسحق بن عمار في الموثق عن جارية لم تحض خرجت مع زوجها واهلها فحاضت



ان يعلم اهلها او زوجها حتى قضت المناسك وهو على تلك وواقعها زوجها ورجعا الى الكوفة فقالت لاهلها كان من الامر كذا وكذا فقال عليها
سوق بدنة وعليها الحج من قابل الا انه يمكن ان لا يكون وجوب البدنة فيها هو القدر المشترك بينها وبين المورد من فوات الحج بل الامور اخر تميزت بها
من الاتيان بالمناسك والوقاع في الاحرام وغيرهما مع ان الظاهر عدم قول بوجوب البدنة بخصوصها **المسئلة السابعة** يستحب للحاج حال
كونه في المشعر التقاط حصى الجمار منه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا له ولصحيحة ابن عمار وربعي خذ حصى الجمار من جمع وان اخذته من رحلك بمنى
اجزاك ورواية زرارة عن الحصى التي يرمى بها الجمار فقال يؤخذ من جمع ويؤخذ بعد ذلك من منى ثم انها سبعون حصاة وهي العدد الواجب ولو التقط ازيد منه
احتياطا حذرا من سقوط بعضها او عدم اصابته فلا باس **فروع ا** منها على سبيل الاستحباب ويجوز اخذها من غير المشعر اجماعا ونصا كما مر وياتي الا
انه يجب ان يكون من ارض الحرم من اى جهاتها شاء بلا خلاف اجده ويدل عليه صحيحة زرارة حصى الجمار ان اخذته من الحرم اجزاك وان اخذته من غير الحرم
لم يجزئك قال وقال لا ترم الجمار الا بالحصى وموثقة حنان يجوز اخذ الحصى من جميع الحرم الا من المسجد الحرام ومسجد الخيف ومرسلة حريز من اين ينبغي اخذ حصى
الجمار قال لا تاخذه من موضعين من خارج الحرم ومن حصى الجمار ولا باس باخذه من ساير الحرم ويستثنى من المسجد الحرام ومسجد الخيف فلا يجوز الاخذ منهما
للموثقة المتقدمة ولم يستثن القدماء على ما في شرح […] المسجدين بل فيه خلاف التصريح بالجواز عن غيرهما عن الصدوق والشيخ والحلبي والحلي وابن حمزة بل ظاهر
كره الاجماع عليه وان كان فيهما بعد ذلك الاجماع نسبة التعدي الى ساير المساجد الى بعض علمائنا واستثنى جماعة منهم الجامع وغيره ساير المساجد
ايضا ولم يذكروا دليلا عليه بخصوصه نعم ينبغي البناء فيه على النهي عن اخراج حصى المساجد عنها فيحرم على الاول دون الثاني وعلى الاول فهل يفسد العمل
قيل نعم للنهي الموجب للفساد ورده بان غايته فساد الالتقاط دون الرمي واجيب بوجوب الاعادة فورا ومقتضاه النهي عن اضداده ايضا ومنها الرمي وهو حسن
لو ثبت الفورية للاعادة مع ان في فساد الضد المنهي عنه الذي تعلق امر اخر ولو موسع كلاما بيناه في الاصول ثم المراد بحصى الحرم كما هو المتبادر هو المتكون
فيه او لم يعلم نقله اليه من غيره فلا يكفي ما علم انه نقل اليه من غيره ولو بمدة قبل ذلك **ب** يجب ان يكون الحصا ابكارا اى غير مرمي بها رميا صحيحا اجماعا محققا
ومحكيا عن […] والغنية والجواهر وفي التنقيح وشرحه وفي غيره لا اعلم فيه خلافا بين الاصحاب وهو الحجة فيه المؤيدة بمرسلة حريز المتقدمة ومرسلة […] ولا ياخذ
من حصى الجمار الذي قد رمي وفي رواية عبد الاعلى ولا باخذ من حصى الجمار **ج** يجب ان يكون مما يصدق عليه الحصى وفاقا للاكثر كما في […] والمنتهى لانه المامور به
وفي صحيحة زرارة المتقدمة النهي عن الرمي بغيره ويجمعه امور ثلثة كونه حجرا وجعله في الانتصار مما انفردت به الامامية وظاهر كره والمنتهى الاجماع عليه فلا
يجزي المدر والاجر والخزف والجوهر خلافا للمحكي عن […] فجوز بالجوهر والبرام ولعله لصدق الحجر وهو في الاخير غير بعيد وان لا يكون كبيرا يخرج عن اسم الحصى
خلافا للدروس وان لا يكون صغيرا كك والظ كفاية حصى الجص لصدق الاسم وفي وجوب طهارة الحصى قولان كما في […] واقويهما العدم للاصل السالم
عن المعارض **د** يستحب ان يكون ملتقطة رخوة كحلية منقطة بقدر الانملة والمراد بالاول ان يكون كل واحدة ماخوذة من الارض منفصلة ولا يكون
مكسورة من حجر ويدل عليه رواية ابي بصير التقط الحصى ولا تكسرن منه شيئا وبالثاني ان لا يكون صلبة وبالثالث ان يكون فيه نقط يخالف لونه كما
نسب الى المش وحكي عن الجوهري وغيره او خصوص نقط بيض كما عن ابن فارس او ما فيه لون مختلط حمرة وبياضا وغيرهما كما عن النهاية الاثيرية او مختلط
بحمرة كما عن المحيط او ما فيه الوان وخلط كما عن تهذيب اللغة وكيف ما كان فيدل عليه وعلى سابقه صحيحة هشام بن الحكم كره الصم منها وقال خذ البرش
والصم جمع الاصم وهو الصلب من الحجر ويدل على الثلثة الاخيرة رواية البزنطي حصى الجمار يكون مثل الانملة ولا تاخذها سوداء ولا بيضاء ولا حمراء خذها كحلية
منقطة تخذفهن خذفا تضعها على الابهام وتدفعها بظفر السبابة قال وارمها من بطن الوادي واجعلهن عن يمينك كلهن ولا ترم على الجمرة قال وتقف
عند الجمرتين الاولتين ولا تقف عند جمرة العقبة ولا يخفى ان البرش على التفسير الاول يكون مساويا للمنقطة فيغني عنها ولعله لذلك اقتصر الشيخ في
ط […] والجمل على البرش وعلى الثاني يكون اخص منها وعلى البواقي يكون اعم والله اعلم والافعال الثلثة يوم النحر قبل النفر الى مكة ولكونها ثلثة رمي جمرة
العقبة والهدي والحلق والتقصير فههنا مقدمة وثلثة ابحاث وخاتمة **اما المقدمة** ففي مقدمات نزول منى بكسر الميم وما فيها من المناسك
وهي امور كلها مستحبة الا اثنين احدهما الافاضة من المشعر يوم النحر والثاني نزول منى فيه لتوقف الافعال الواجبة في ذلك اليوم في منى عليهما
واما المستحبات فمنها ما مر من افاضة الامام من المشعر بعد طلوع الشمس وافاضة غيره قبله بقليل ومنها ان لا يجاوز عن وادي محسر الا بعد طلوع
الشمس وفاقا للمش […] والمنتهى لصحيحة هشام بن الحكم المتقدمة في مستحبات الغدو الى عرفات القاصرة عن افادة التحريم لاحتمال الجملة الخبرية
وخلافا للمحكي عن صريح القاضي وظاهر الاكثر فيحرم للصحيحة **اقول** قد استدلوا لمرجوحية التجاوز عنه في الافاضة من منى الى عرفات ومن المشعر الى منى
بهذه الصحيحة وهو يتوقف على ثبوت جواز هذا النحو من الاستعمال في المعنيين وهو غير معلوم ولذا ذكر بعضهم الكراهة في الثاني خاصة […] كما في
الصحيحة في الافاضة من المشعر وفي […] الافاضة من منى ومع ذلك فالاستدلال بها على احدهما او كليهما مشكل الا ان يكون النظر الى كل من الاحتمالين
المقتضي لرجحان الاحتياط ولكن الامر فيه سهل لكفاية فتوى الاصحاب في اثبات الاستحباب والمستحب عدم قطع الوادي بتمامه لانه المستفاد من الصحيحة و
ظاهر الاكثر وقد يتوهم باستحباب عدم قطع بعضه ايضا بل قد يجعل ذلك احوط ومنها ان يهرول ويسعى اي يسرع في المشي ان كان ماشيا ويحرك دابته
ان كان راكبا في وادي محسر بتمامه كما هو صريح السرائر وظاهر الاكثر كما في صحيحة ابن عمار اذا مررت بوادي محسر وهو واد عظيم بين جمع ومنى وهو الى
منى اقرب فاسع فيه حتى تجاوزه فان رسول الله ص حرك ناقته وقال اللهم سلم لي عهدي واقبل توبتي واجب دعوتي واخلفني فيمن تركت بعدي ورواية ع.

في بيان مقدمات نزول منى

الا على الناس مررت بوادي محسر فاسع فيه او قدر مائة ذراع كما في رواية عمر بن يزيد الرمل في وادي محسر قدر مائة ذراع او مائة خطوة كما في صحيح محمد بن
اسمعيل الحركة في وادي محسر مائة خطوة ومقتضى اسناده الامر في صحيح هشام في المسئلة المتقدمة في المقامين حكمهم باستحباب الهرولة ايضا فيهما الثلث
الاخبار لكن لم اجد بعد على من ذكرها في الاول بل صرح في ك بالاجماع على عدم استحبابها فيه وكونه بدعة ولعله لما في ابن عمار وافض حين يشرق
لك ثبير الى ان قال فافاض رسول الله صلى الله عليه وآله خلاف ذلك بالسكينة والوقار والدعة فافض بذكر الله والاستغفار وحرك به لسانك فاذا مررت بوادي
محسر الى آخر ما مر في صحيحه حيث انها صريحة في السعي في الثاني فحملوا عليه المطلقات ايضا ولو ترك الهرولة فيه حتى تعدى عن الوادي بل حتى دخل مكة ايضا
يستحب الرجوع والهرولة لصحيح حفص بن البختري سال بعض ولده هل سعيت في وادي محسر فقال لا فامره ان يرجع حتى يسعى فقال له ابنه لا اعرفه فقال له
سل الناس ومرسلة الحجال مر رجل بوادي محسر فامره ابو عبد الله عليه السلام بعد الانصراف الى مكة ان يرجع ويسعى ونحوهما مرسلة ابنه والظاهر كما هو مقتضى ترك
الاستفصال في الصحيح وفي مقابله الاطلاق عبارات جمع من الطائفة ثبوت العود للهرولة مطلقا سواء تركها نسيانا او جهلا او عمدا وخص في الناسي بالذكر
لا وجه له ومنها ان يقتصد في سيره بسكينة ووقار ويفيض بالذكر والاستغفار كما مر في صحيح ابن عمار **البحث الاول** في رمي جمرة العقبة ويقال لها

في رمي جمرة العقبة

القصوى ايضا وهي اقرب الجمرات الثلث الى مكة والخارج من مكة الى منى يصل اولا اليها في يسار الطريق وهي منصوبة اليوم في جدار عظيم متصل بجبل بحيث
يظهر منها الواحدة ورميها بالجمار في ذلك اليوم واجب بلا خلاف يعلم كما عن كره والمنتهى وغيرهما بل مطلقا كما في غيرهما واما ما وقع في بعض كلمات الشيخ
من ان الرمي سنة فاراد به مقابل الفرض بمعنى ما ثبت وجوبه من الكتاب صرح بذلك في السر ثم قال لا خلاف عندنا في وجوبه ولا اظن احدا من المسلمين
خالف فيه كذا قيل وفيه ان قول صاحب السر ذلك انما هو في مطلق الرمي بعد الرجوع الى منى واما رمي جمرة العقبة يوم النحر فقال فيه وينبغي ان
يرمي يوم النحر جمرة العقبة وظاهر ذلك الاستحباب كما لا يخفى نعم صرح بالاجماع فيه ولا يبعد ان يكون الاجماع محققا عند التحقيق وهو الحجة مضافا مع التاسي
وصحيح ابن عمار خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التي عند العقبة فارمها من قبل وجهها ولا ترمها من اعلاها وتقول والحصى في يدك اللهم ان هؤلاء
حصياتي فاحصهن لي وارفعهن في عملي ثم ترمي وتقول مع كل حصاة الله اكبر اللهم ادحر عني الشيطان اللهم تصديقا بكتابك وعلى سنة نبيك صلى الله عليه وآله اللهم
اجعله لي حجا مبرورا وعملا مقبولا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وليكن فيما بينك وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعا فاذا اتيت رحلك
ورجعت من الرمي فقل الى ان قال ويستحب ان ترمي الجمار على طهر وفي صحيحه الاخرى الواردة في حج الرسول صلى الله عليه وآله بعد بيانه نزوله المشعر وتعجيل ضعفاء بني هاشم
بليل وامرهم ان لا يرموا الجمرة العقبة حتى تطلع الشمس فلما اضاء له النهار افاض حتى انتهى الى منى فرمى جمرة العقبة وفيها تصريح برمي جمرة العقبة
ومنها تصريح برمي جمرة العقبة يوم النحر الخ في الاولى ايضا حيث امر به بعد اخذ الحصى وقبل ساير الاعمال وفي رواية زرارة عن رمي الجمرة يوم النحر
ما لها ترمى وحدها ولا ترمى من الجمار غيرها يوم النحر فقال قد كن يرمين كلهن ولكنهم تركوا ذلك فقلت له جعلت فداك فارميهن فقال لا ترمهن اما ترضى
ان تصنع كما اصنع ويدل عليه ايضا صحيح الحلبي وابن عمار الاتية المتكفلة لكيفية رمي ساير الجمرات القائلة بقل كذا وافعل كذا كما فعلت حين رمي جمرة العقبة يوم
النحر وان ابيت عن دلالة ذلك الاخبار على وجوب رمي جمرة العقبة فليستدل له بصحيح ابن سنان والاعرج وفي رواية علي بن ابي حمزة المتقدمة جميعا في الواجب الثالث
من واجبات الوقوف بالمشعر وان كان فيها قصور من حيث الاحاطة بتمام افرادها المط فليتمم بالاجماع المركب ثم ان للرمي واجبات ومستحبات واحكاما نذكرها
في ثلثة مقامات **المقام الاول** في واجباته وهي امور الاول النية وقد مر حكمها مرارا ويجب مقارنتها لاول الرمي واستدامتها حكما الى الفراغ

في واجبات الرمي وهي امور

الثاني الرمي بسبع حصيات باجماع علماء الاسلام كما في كلام جماعة ويدل عليه النصوص الاتية في حكم من نقص العدد الثالث القائها بما يسمى رميا
اجماعا كما في المنتهى وغيره لان الامر وقع بالرمي فيجب امتثاله فلو وضع بكفه في المرمى لم يجز وحكي في المنتهى احتمالا في الطرح ثم قال والحاصل ان الخلاف وقع
باعتبار الخلاف في صدق الاسم فان سمي رميا اجزء بلا خلاف والا لم يجز اجماعا الرابع ان يرميها باليد فلو رميها بفمه او رجله لم يجز لانصراف المطلق
الى الشايع المتعارف وفي رواية ابي بصير خذ حصى الجمار بيدك اليسرى وارم باليمنى الخامس ان يصيب الجمرة فلو لم يصبها لم يجزه اجماعا لعدم صدق رمي
الجمرة مع عدم الاصابة لصحيح ابن عمار وان رميت بحصاة فوقعت في محمل فاعد مكانها ولو شك في الاصابة مادام مشتغلا اعاد لتحصيل البراءة اليقينية
السادس ان يتلاحق الحصيات فلو رمى بها دفعة واحدة لم يحسب الا واحدة بغير خلاف كما صرح به في السر قال فان رماها بسبع حصيات دفعة واحدة لا
يجزه بغير خلاف بيننا ولعل دليله الاجماع ثم قالوا والمعتبر تلاحق الرمي لا الاصابة فلو اصابت المتلاحقة دفعة اجزأت ولو رمى دفعة
فتلاحقت في الاصابة لم يجز السابع ان يكون الاصابة والرمي بفعله بلا خلاف كما في ك وغيره وتبع بل بالاجماع كما في ح تبع لانه مقتضى وجوب امتثال
الامر بالرمي برمي الجمرة فلو كانت الحصاة في يد غيره فضربها او القاها على حيوان او القيت الى الجمرة لم يكف وكذا لو القاها فوقعت على حيوان فتحرك فوقعت الاصابة
بحركته اما لو القاها فوقعت على غير الجمرة ثم تدحرجت اليها او تجاوزت عنها اليها ولو بصدمة كما اذا وقعت على ارض صلبة ثم رجعت منها اليها فيجزي
الاجزاء في الجميع لصدق الامتثال وفي صحيح ابن عمار وان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت على الجمار اجزأك ولو شك في اشتراك حركة الغير بني على اصالة
عدم تاثيرها فيه **المقام الثاني** في مستحباته وهي ايضا امور منها ان يكون متطهرا من الحدث فانه راجح اجماعا فتوى ونصا ومن النصوص صحيح
ابن عمار المتقدم في صدر المسئلة ورواية ابن ابي غسان عن رمي الجمار على غير طهور قال الجمار عندنا مثل الصفا والمروة حيطان ان طفت بينهما
على غير طهور لم يضرك والطهر احب الي فلا تدعه وانت قادر عليه وصحيح ابن عمار المتقدم في مسئلة الطهارة للسعي وصحيح محمد لا ترم الجمار الا وانت

على طهر وليس بواجب على الاظهر الاشهر كما في الذخيرة وغيرها وعن المنتهى لا نعلم فيه خلافا بل حكى عنه اسناده الى علمائنا وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه لا للصحيحة الاولى حتى يورد عليه بعدم وضوح لستحب فيما يجوز تركه كما هو المصطلح عليه الان فلعل المراد المعنى الاعم الجامع للوجوب ولا للصحيحة الثانية وصحيحتي جميل ورفاعة ورواية ابي حمزة المتقدمة جميعا في مسئلة طهارة السعي حتى يورد عليها بانها اعم مطلقا من الصحيحة الاخيرة فيجب تخصيصها ولا يفيد التعليل بان فيه صلوة في اكثرها لجعلها خاصة كما توهم لانه ايضا عام بل لرواية ابن ابي غسان المصرحة بعدم الضرر ولا يضر ضعف سندها عندنا مع انها قرينة خلافا لما يحكى عن المفيد والسيد والاسكافي فاوجبوه لما مر مع جوابه ولا الغسل بخصوصه كما صرح به في صحيحة الحلبي عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت فاما السنة فلا ولكن من الحر والعرق وصحيحة محمد الحلبي عن الغسل اذا اراد ان يرمي فقال ربما اغتسلت فاما من السنة فلا فقول الاسكافي بحسنه غير حسن ومنها الدعاء عند ارادة الرمي وعند رمي كل حصاة وعند الرجوع الى المنزل بما في صحيحة ابن عمار المتقدمة في صدر المسئلة ومنها ان يكون بينه وبين الجمرة قدر عشرة اذرع او خمسة عشر ذراعا للصحيحة ابن عمار المتقدمة والتعبير عن ذلك بانه يستحب ان لا يتباعد بما يزيد عن خمسة عشر كما في ... او يكون البعد عشرة او خمسة عشر كما في ... او يكونا البعد عشرة او خمسة عشر كما في ... والشرايع وغيرهما غير جيد لان الاول قاصر عن افادة تمام ما في النص والثاني بعد عشرة بل الصحيح ما ذكرنا كما نقل عن علي بن بابويه ومنها ان يخذف الجمار خذفا للمرسلة البزنطي في مسئلة التقاط الحصى المنجبر ضعفها لو كان بالعمل وبروايته في قرب الاسناد الحميري والخذف باعجام الحروف الرمي باطراف الاصابع كما عن الخلاص ونسبه الحلي في السرائر الى اهل اللسان وعن الصحاح والديوان وغيرهما الرمي بالاصابع والظاهر اتحاده مع الاول اذ لا يكون الرمي بالاصابع غالبا الا باطرافها ولذا ... في السرائر بالاول ثم قال هكذا ذكره الجوهري في الصحاح وكذا يتحد معهما ما عن المجمل والمفصل انه الرمي من بين اصبعين اذ الرمي بالاصابع او باطرافها لا يكون غالبا الا من اصبعين ثم ذلك وان كان مطلقا ويتصور على انحاء شتى الا ان المستحب هنا ان يرمي من طرف السبابة والابهام بان يضعها على الابهام ويدفعها بظفر السبابة كما فسر الخذف به في مجمع البحرين لتصريح المرسلة به فيكون هذا الفرد من الخذف مستحبا بان يضعها على باطن الابهام ويرميها بظفر السبابة وانما خصصنا مع اطلاق المرسلة بباطن الابهام كما في السرائر وعن ... والنهاية والمصباح ومختصره والمراسم والكافي والمهذب والجامع وكره والمنتهى بل المشهور كما في ... وضه ومجمع البحرين دون ظاهرها كما عن القاضي لان الدفع بظفر السبابة كما امر به في المرسلة لا يتيسر الا بوضعها على بطن الابهام فخالف للنص خال عن الدليل المعلوم ولا يضر مخالفة جمع من اللغويين في تفسير الخذف بما ذكر بعد بيان النص لكيفيته كما انه فسره في العين والمحيط والمقاييس والغريبين والنهاية الاثيرية والقاموس بالدفع من بين السبابتين ثم استحباب ذلك هو الحق المشهور لقصور المرسلة دلالة عن اثبات الوجوب خلافا للسرائر والمحكي عن الانتصار مدعيا فيه الاجماع فاوجبا والاجماع غير ثابت والنص كما عرفت خاص ومنها ان يرميها من قبل وجهها لا من اعلاها للصحيحة ابن عمار المتقدمة ويستلزم ذلك استدبار الكعبة فهو ايضا يكون مستحبا كما صرح به بعض لقول القدماء بانا سبالة الى فعل النبي ومنها ان لا يقف عندها بعد الفراغ منه لرواية البزنطي المتقدمة ولا يقف عند جمرة العقبة وغيرها مما ياتي في رمي الجمار ايام التشريق **المقام الثالث في احكامه** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجوز الرمي راكبا وماشيا بالاجماعين والمستفيضة من النصوص واختلفوا في الافضل منهما فمن المشهور افضلية المشي وعن ط وفي السرائر افضلية الركوب في رمي هذه الجمرة والاظهر هو المشهور لان افضليته هي المستفادة من صحيحتي علي بن جعفر وعلي بن مهزيار ورواية ابي مثنى وعنبسه ولما صحاح ابن عمار والتميمي وابن عيسى ومرسلة محمد بن الحسين فهي لا يتضمن سوى وقوع الرمي عن بعض الحجج راكبا او نفي الباس عنه وهما لا ينافيان الافضلية **الثانية** ظاهر الاصحاب ومقتضى نسبة هذا الرمي في الاخبار بالرمي يوم النحر وجوب كونه في ذلك اليوم وان لم اعثر بعد على خبر دال مصرح على وجوب كونه فيه ولكن الظاهر من تتبع الاخبار وفتوى الاصحاب ذلك فلا ينبغي الخروج عنه نعم قال في السرائر ينبغي ان يرمي يوم النحر جمرة العقبة كما ولكن ظاهر ذلك استحباب اصل الرمي لا وقوعه في يوم النحر مع وجوب اصله ووقته تمام النهار ويجوز لذوي الاعذار التقديم في الليل كما ياتي في بحث رمي الجمار ايام التشريق **الثالثة** هل يجب ان يكون الرمي مقدما على الذبح والحلق ام لا وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **البحث الثاني** في الهدي والكلام اما فيمن يجب عليه الهدي او في كيفية ذبحه ووقته ومكانه او في جنسه ووصفه وسنه وعدده او في مصرفه وقسمته او في حكم العاجز عنه وبدله فههنا خمس مقامات **المقام الاول** فيمن يجب عليه الهدي وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** يجب الهدي على المتمتع بالاجماعين والكتاب والسنة قال الله سبحانه فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وفي صحيحة زرارة فقلت وما المتعة قال يهل بالحج الى ان قال فاذا كان يوم التروية اهل بالحج ونسك المناسك وعليه الهدي فقلت وما الهدي فقال افضله بدنة واوسطه بقرة واخفضه شاة وفي رواية الاعرج من تمتع في اشهر الحج ثم اقام بمكة حتى يحضر الحج فعليه شاة ومن تمتع في غير اشهر الحج ثم جاور بمكة حتى يحضر الحج فليس عليه دم انما هي حجة مفردة وانما الاضحى على اهل الامصار وقوله انما الاضحى يحتمل ان يكون المراد بها الهدي على المتمتعين هم اهل الامصار حيث لا تمتع على اهل مكة وفسره في الوافي اهل الامصار على من لم يحضر الحج فالحاصل الحديث ان المتمتع يجب عليه الهدي وغير المتمتع لا يجب عليه الهدي والاضحية الا على اهل الامصار من لم يحضر الحج بدلا من حضر الى غير ذلك من الاخبار ولا فرق في وجوب الهدي على المتمتع بين من اتاه فرضا او متنفلا ولا بين المكي وغيره للاطلاق الاخبار ولا هدي على غير المتمتع معتمرا او حاجا مفترضا او متنفلا مفردا او قارنا الا انه يسوق القارن عند الاحرام اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا ويدل عليه رواية الاعرج المتقدمة وما في رواية اسحق بن عبد الله واذا لم يكن متمتعا لا يجب عليه الهدي

ولما عن الانتصار من الدفع بظفر الوسطى عن بطن الابهام ٤

وفي صحيحة ابن عمار واما المفرد للحج فعليه طوافان الى ان قال وليس عليه هدي ولا اضحية ونحو ذلك في صحيحة الاخرى الى غير ذلك ويحمل بعض الاخبار الموجبة
للهدي على غيره ايضا على الاستحباب اجماعا **الثانية** لو تمتع المملوك باذن مولاه تخير المولى بين ان يهدي عنه وبين ان يامره بالصوم الذي يجب على الحر
العاجز من الهدي كما ياتي بلا خلاف بل بالاجماع وبكل منهما صرح ايضا جماعة ويدل عليه النصوص المستفيضة واما بعض الاخبار المتضمن لانه عليه ما
على الحر اما الاضحية واما الصوم فالمراد بيان الكيفية دون الكمية بقرينة ما ذكر ولو اعتق المملوك في زمان يجزي حجه عن حجة الاسلام كان كالحر في

في كيفية النحر ووقته ومكانه

الكيفية ايضا فيجب عليه الهدي **المقام الثاني في كيفيته ووقته ومكانه** وفيه مسائل **الاولى** يجب في ذبح الهدي او نحره النية لانه عبادة ولان
جهات الذبح متعددة فلا يتمحض المذبوح هديا الا بالنية كما مر غير مرة **الثانية** يجوز له الذبح او النحر بنفسه وان يوكل غيره فيه اما الاول فظاهر
واما الثاني فهو مقطوع به في كلام الاصحاب كما في الذخيرة وغيره بل اجماعي كما في غيرها ويدل عليه صحيحة ابي بصير وفي رواية علي بن ابي حمزة المتقدمتين جميعا
في بيان وقت الوقوف بالمشعر وصحيحة علي عن الضحية يخطئ الذي يذبحها فيسمي غير صاحبها اتجزي عن صاحب الضحية فقال نعم انما له ما نوى يعني انما للذ
ما نواه دون ما سماه ومع تجويز النية منهما اما من الموكل فينوي عند الامر مستداما بنيته الى زمان الذبح مثلا ان الامر بالذبح مثلا للهدي بقصد القربة
في الذبح لا في الامر فلو امر اجلا لا لنفسه مثلا ولكن كان قصده من الذبح القربة لكفى ولو اخل ببعض اجزائها حين الامر وقصد بعده وقبل الذبح لكفى
كما ان امر به للاكل ثم رجع بعده وقصد الهدي واما من الوكيل فينوي انه من فلان وليس عليه قصد التقرب بل ولا تعيين مقصود الامر فما في كلام
بعضهم من ان النية يجب ان يكون منه او من الذابح غير سديد لانه ان كان المراد نية القربة فلا يجب على الذابح بل لا يكفي منه لو لم ينوها الامر وان كان
نية انه من فلان فهي متعينة على الوكيل ان احتمل وجها اخر بل الظاهر انه لا نية على الذابح الا اذا لم يتعين عين هدي الامر وكان التعيين على الوكيل فلو اعطاه

يشترط ان يكون الذبح في يوم النحر

شاة معينة ليذبحها هديا له ثم اشتبه على الذابح وظنها هدي نفسه وذبحها يكفي عن الامر **الثالثة** المشهور كما في الذخيرة انه يجب ان يكون الذبح او النحر يوم
النحر مع الامكان وفي ك انه قول علمائنا واكثر العامة وفي الذخيرة لا اعلم فيه خلافا بين اصحابنا وقيل انه اتفاقي واستدل له بان النبي ص نحر في هذا اليوم
وقال خذوا عني مناسككم وفيه انه يفيد لو ثبت كون ذلك منسكا ايضا والا فلا بد من وقوعه في وقت وفي الذخيرة انه قيل بل يجوز طول ذي الحجة اختيارا
وهو قول الحلي قال في السرائر واما هدي المتعة فانه يجوز ذبحه طول ذي الحجة الا انه يكون قضاء بعد انقضاء هذه الايام اي ايام النحر هكذا قال شيخنا ابو جعفر
في مبسوطه والاولى عندي ان لا يكون قضاء لان ذي الحجة بطوله من اشهر الحج ووقت للذبح الواجب فلا يكون قضاء الا ان القضاء ما يكون له وقت فقط انتهى

فيه ح

وبه قال المحقق في النافع قال وكذا لو ذبحه في بقية ذي الحجة جاز ونقل في ك عن الشيخ في المصباح فقال ان الهدي الواجب يجوز ذبحه ونحره طول ذي الحجة
ويوم النحر افضل انتهى وحكي هذا القول عن مختصر المصباح والنهاية والغنية وظاهر المهذب وعن الغنية الاجماع عليه وهو الاقوى للاصل الخالي عن المعارض
واطلاقات الكتاب والسنة ومفهوم الشرط في رواية الكرخي الاتية في المسئلة اللاحقة بل لولا الاجماع لكان مقتضاها جواز التاخير عن ذي الحجة
ايضا كما يوهمه ظاهر المهذب الا ان الاجماع يدفعه بل في الروايات ايضا ما يدفعه وهو رواية النضر بن قرواش عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك
فطلبه فلم يصبه وهو موسر حسن الحال وهو يضعف عن الصيام فما ينبغي له ان يصنع قال يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضي الى
اهله وليذبح عنه في ذي الحجة قلت فانه دفعه الى من يذبح عنه فلم يصب في ذي الحجة نسكا واصابه بعد ذلك قال لا يذبح عنه الا في ذي الحجة ولو اخره الى قابل
الرابعة يجب ان يكون الذبح او النحر الواجب في الهدي بمنى وظاهر كره والمنتهى وك وغيره وصريح غير الاجماع عليه وهو كذلك فهو الدليل عليه مضافا
الى رواية عبد الاعلى لا هدي الا من الابل ولا ذبح الا بمنى وصحيحة منصور في الرجل يضل هديه فيجده رجل اخر فينحره قال ان كان نحره بمنى فقد اجزء عن
صاحبه الذي ضل عنه وان كان نحره بغير منى لم يجز عن صاحبه وصحيحة السمان المتقدمة في بيان وقت الوقوف بمشعر ويؤيده كثير من الاخبار المتقدمة
فيه ايضا ورواية الكرخي ان كان هديا واجبا فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء وان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم الاضحى و
حسنة مسمع منى كله منحر واما بعض الاخبار المتضمنة لهدي الامام في غير منى فقضايا في وقائع لا يفيد عموما ولا اطلاقا فلعله هدي كان في عمرة او

يشترط ان يكون الذبح والنحر بعد رمي جمرة العقبة

مندوب ومقتضى ذلك انه لو تركه بمنى حتى ارتحل عن منى يعود اليها ويذبح وان لم يتمكن منه بعث اليها ليذبح فيها ولا ينافيه صحيحة ابن عمار في رجل نسي
ان يذبح بمنى حتى زار البيت فاشترى بمكة ثم ذبح قال لا باس قد اجزء عنه لعدم صراحتها في كون الذبح ايضا بمكة **الخامسة** ذهب جماعة منهم الشيخ
في احد قوليه والمحقق الى انه يجب ان يكون الذبح او النحر بعد رمي جمرة العقبة وقبل الحلق او التقصير ونسبه بعضهم الى اكثر المتاخرين وعن المنتهى نسبته
الى الاكثر بقول مطلق وعن الشيخ في قوله الاخر والعماني والحلبي والمهذب والفاضل في لف استحباب ذلك وبه صرح الحلي في السرائر قال بعد ذكر الثلاثة
ولا باس بتقديم ايها شاء على الاخر الا ان الافضل الترتيب وعن ظ لف انه قول معظم الاصحاب واسنده في س الى الشهرة واختاره من متاخري المتاخرين
جماعة وهو الاقرب اما عدم وجوب الترتيب على النحو المذكور فلضعف حجج من الفحول والتاسي بالرسول وجملة من الاخبار الاتية القاصرة عن افادة الوجوب وقوله
ينبغي لهم ان يقدموه في صحيحة جميل ورواية البزنطي الاتيتين ولما عدا الوجوب فللاصل الخالي عن المعارض وصحيحة جميل عن الرجل يزور البيت قبل
ان يحلق قال لا ينبغي الا ان يكون ناسيا ثم قال ان رسول الله ص اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم يا رسول الله حلقت قبل ان اذبح وقال بعضهم حلقت
قبل ان ارمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي لهم ان يقدموه الا اخروه ولا شيئا كان ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال رسول الله ص لا حرج وقريبة منها
صحيحة محمد بن حمران ورواية البزنطي وفيها ان رسول الله ص لما كان يوم النحر اتاه طوائف من المسلمين فقالوا يا رسول الله ذبحنا من قبل ان نرمي و

حلقنا

حلقنا من قبل ان نذبح فلم يبق شيء مما ينبغي لهم ان يقدموه الا اخروه ولا شيء مما ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال رسول الله ص لا حرج لا حرج
وصحيحة ابن سنان عن رجل حلق راسه قبل ان يضحي قال لا باس وليس عليه شيء ولا يعودن وحمل هذه على صورة الجهل او النسيان حمل بلا حامل احتج الموجب بقوله
سبحانه ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والمراد به الذبح كما يدل عليه رواية الساباطي وعن رجل حلق قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله تعالى يقول
ولا تحلقوا رؤسكم الاية وبهذه الرواية وبرواية موسى بن القسم عن علي لا يحلق راسه ولا يزور البيت حتى يضحي فيحلق راسه ويزور متى ما شاء وبرواية
جميل يبدء بمنى بالذبح قبل الحلق وبرواية عمر بن يزيد اذا ذبحت اضحيتك فاحلق راسك والفاء للترتيب وبصحيحة ابن سنان المتقدمة فان قوله لا تعودن
ظاهر في التحريم والجواب مع عدم دلالتها على وجوب تقديم الرمي ونوع اجمال في التضحية وموافقتها الكثير من العامة ان شيئا منها سوى الاية و
رواية عمر بن يزيد لا يدل على الوجوب لمكان الجملة الخبرية او احتمالها واما الاية وان دلت على وجوب تاخير الحلق من بلوغ الهدي محله الا ان كون بلوغ الهدي
محله هو الذبح غير معلوم ورواية الساباطي معارضة باكثر منها عددا واصرح دلالة وهي رواية علي بن ابي حمزة اذا اشتريت اضحيتك ووزنت ثمنها
وصارت في رحلك فقد بلغ الهدي محله ومنها رواية علي عن عبد صالح وزاد في آخرها فان احببت ان تحلق فاحلق ونحوها رواية ابي بصير ومرسلة
ه عن علي بن ابي حمزة اذا اشترى الرجل هديه وقمطه في بيته فقد بلغ محله فان شاء فليحلق وعن ظاهر النهاية والحلي الفتوى بمضمونها وتجويز الحلق
بحصول الهدي في الرحل وان لم يذبحه واطلاقها اذا لم يرم بعد ايضا فهذه الاخبار ايضا دالة على عدم وجوب الترتيب ولها رواية عمر بن يزيد فيهما عدم
امكان حمل الامر فيهما على الوجوب لعدم وجوب الحلق بخصوصه بل يتخير بينه وبين التقصير فغاية ما يستفاد منهما رجحان ما يتضمنهما من الحلق المرتب
مع ذلك معارضة بما مر من الاخبار المجوزة للحلق بعد بلوغ الهدي محله ومما يمكن ان يستدل به على وجوب الترتيب بين هذه المناسك كلا او بعضا
الاخبار المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات الوقوف بالمشعر المتضمنة للفظة ثم في الامر بها الا انها المعارضها الصحيحين جميل وابن حمران و
رواية البزنطي يجب حملها على الندب لكونها قرينة على ذلك عرفا ومما ذكرنا ظهر ان الحق عدم وجوب الترتيب بين هذه المناسك الثلثة وان كان راجحا
بل موافقا لطريقة الاحتياط والله العالم **المقام الثالث في جنس الهدي وسنه ووصفه وعدده وفيه مسائل الاولى** يجب ان يكون من
الهدي النعم الثلث الابل والبقر والغنم بلا خلاف فيه كما صرح به طائفة بل بالاجماع كما ذكره جماعة بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مع اصل الاشتغال
حيث لا اطلاق معلوما يصدق على غيرها ولو كان لوجب صرفه اليها لانها المتبادر المعتاد ولصحيحة زرارة المتقدمة في صدر بحث الهدي **الثانية**
ان كان الهدي ابلا او بقرا او معزا يجب ان يكون ثنيا وان كان ضانا يجزي فيه الجذع بلا خلاف فيه يعلم كما في الذخيرة وفي ك انه مذهب الاصحاب وفي المنتهى
وشرحه الاجماع عليه والاتفاق والظاهر انه كذلك فهو الحجة فيه المعتضدة بالاحتياط واما الاخبار فلا يثبت منها تمام المط لان منها ما يدل على
اجزاء هذه الاسنان في الثلث دون نفي غيرها كصحيحة العيص الثنية من الابل والثنية من البقر والثنية من المعز والجذعة من الضان ورواية ابي حفص
يجزي من البدن الثني ومن الضان الجذع ومنها ما يدل على عدم اجزاء الادنى من الثني من المعز كصحيحة ابن سنان يجزي من الضان الجذع ولا يجزي من
المعز الا الثني وفي صحيحة ابن عمار يجزي في المتعة الجذع من الضان ولا يجزي الجذع من المعز ورواية حماد اي ما يجزي من اسنان الغنم في الهدي فقال
الجذع من الضان قلت فالمعز قال لا يجزي الجذع من المعز ومع ذلك ورد في قوية محمد بن حمران اسنان البقر تبيعها ومسنها في الذبح سواء **اقول**
والتبيع ما دخل في الثانية والمسن ما دخل في الثالثة واما عدم اجزاء غير الثني من البقر فلا تصريح فيه في الاخبار بل صرح في صحيحة الحلبي فيما يضحي به اما
البقر فلا يضرك اي اسنانها واما الابل فلا يصلح الا الثني فما فوق ومنها يظهر عدم اجزاء غير الثني من الابل في الاضحية ولكن الظاهر عدم القول بالفصل
ثم الثني من الابل ما كمل له خمس سنين ودخل في السادسة بلا خلاف كما في الذخيرة واجماعا كما في شرحه واما من البقر والغنم ففي الكفاية ان الاشهر انه ما دخل
في الثالثة وهو المطابق للصحاح والقاموس وبه قال الشيخ كما حكي عنه والفاضل في المنتهى وفي موضع من كره وفي الذخيرة وشرحه ان المشهور انه
ما دخل في الثانية وبه صرح الحلي في السرائر والمحقق في يع واما الجذع من الضان ففي كره والمنتهى موافقا لكلام الجوهري على ما قيل انه ما كمل له ستة اشهر و
في السرائر وير انه ما كمل له سبعة اشهر وعن موضع من المنتهى انه اذا بلغ سبعة اشهر فهو جذع ان كان بين شابين وان كان بين هرمين فلا يلقح
انه جذع حتى يكمل ثمانية اشهر واسند ذلك الى الشيخ وابن الاعرابي وفي تيح وشرحه ان المشهور ان الجذع من الضان والمعز ما دخل في الثانية وهو الظاهر
من القاموس والنهاية الاثيرية وقد سبق اقوال اخر فيه وفي الثني من المعز في كتاب الزكوة وحيث لا دليل تاما يمكن التعويل عليه في التعيين في المقام
فالواجب بمقتضى اصل الاشتغال الاخذ بالاحتياط وذبح الاعلى سنا من هذه الاقوال **الثالثة** يجب في الهدي ان يكون تام الاعضاء خاليا عن العيب فلا
يجزي الناقص والمعيب ولننقل اولا الاخبار الواردة في المقام **فنقول** ويدل على الاول كلية صحيحة علي عن الرجل يشتري الاضحية عوراء فلا يعلم الا بعد
شرائها هل يجزي عنه قال نعم الا ان يكون هديا واجبا فانه لا يجوز ناقصا وعلى الثاني كلية مفهوم صحيحة عمران الحلبي من اشترى هديا ولم يعلم ان به عيبا
حتى نقد ثمنه ثم علم بعد فقد تم وابن عمار في رجل اشترى هديا فكان به عيب عورا او غيره فقال ان كان نقد ثمنه فقد اجزء عنه وان لم يكن نقد ثمنه رده
واشترى غيره ويدل على بعض افراد كل منهما المستفيضة من النصوص ايضا منها المروي في السرائر وفي المنتهى عن البراء قال قام فينا رسول الله ص خطيبا فقال
اربع لا يجوز في الاضاحي العوراء البين عورها والمريضة البين مرضها والعرجاء البين عرجها والكسيرة التي لا تنقي وفسر في المنتهى الكسيرة التي لا تنقي بالمهزولة
التي لا مخ لها وفي صحيحة البجلي عن الرجل يشتري الهدي فلما ذبحه اذا هو خصي مجبوب ولم يكن يعلم ان الخصي لا يجوز في الهدي هل يجزيه ام يعيده قال لا يجزيه الا

قال الشيخ

في جنس الهدي وسنه وصفه وعدده

الثانية

الاولى

الثالثة

الهدي تام الاعضاء الخالي عن العيب

ان يكون

لا قوة به عليه والاخرى عن الرجل يشترى الكبش فيجده خصيا مجوبا قال ان كان صاحبه موسرا فليشتر مكانه وفى رواية ابى بصير بالخصى يضحى به قال لا الا ان لا يكون غيره وصحيح الحلبى عن الضحية يكون الاذن مشقوقة فقال ان كان شقها وسما فلا باس وان كان شقا فلا يصلح ورواية السكونى لا يضحى بالعرجاء ولا بالعجفاء ولا بالخرماء ولا الجذاء ولا العضباء قال فى الوافى الجذاء المهزولة والخرماء المخروقة الاذن والتى فى اذنها سقب مستدير والجذاء المقطوعة الاذن والعضباء المكسورة القرن الداخل او مشقوقة الاذن ومرسلة به لا يضحى بالعرجاء بين عرجها ولا بالعوراء بين عورها ولا بالعجفاء ولا بالجرباء ولا بالجذعاء ولا بالعضباء فى الوافى الجذعاء مقطوعة الانف والاذن وصحيح جميل فى الاضحية يكسر قرنها قال اذا كان القرن الداخل صحيحا فهى تجزى وفى الاخرى فى المقطوع القرن او المكسور القرن اذا كان القرن الداخل صحيحا فلا باس وان كان القرن الخارج الظاهر مقطوعا يجزى ورواية شريح بن هانى امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله فى الاضاحى ان نستشرف العين والاذن ونهانا عن الخرقاء والشرقاء والمقابلة والمدابرة قال فى الوافى الشرقاء مشقوقة الاذن باثنتين والمقابلة والمدابرة الشاة التى تشق اذنها ثم يفتل ذلك معلقا فان اقبل به فهو اقبالة وان ادبر به فادبارة والجلدة المعلقة من الاذن هى الاقبالة والادبارة والشاة مقابلة ومدابرة وصحيح البزنطى عن الاضاحى اذا كانت الاذن مشقوقة او مثقوبة بسمة فقال ما لم يكن منها مقطوعا فلا باس ثم المستفاد من الاولى عدم اجزاء الاول اى الناقص مطلقا فى الهدى الواجب فلا يجزى مقطوع الاذن والانف واللسان والشفة والخصى والانثيين والالية والثدى والقرن ونحوها ويؤكدها فى المجبوب صحيحا البجلى وفى مقطوعة الاذن صحيح البزنطى ورواية السكونى ومرسلة به وفى مكسورة القرن الداخل الاخيران مع صحيحى جميل فيجب ان يكون ذلك هو الاصل فى الاول فان ثبت خلاف فى موضع يستثنى والا فلا واما فى موضع الاستثناء واما الثانى فان كان يظن ان مدلول الثانية والثالثة عدم اجزاء المعيب مطلقا بعد نقد الثمن الا ان فى تمامية دلالتهما عليه نظرا بل غايته المرجوحية نعم يدل على عدم اجزاء العوراء والعرجاء الشديدة بين رواية البراء وضعفها مجبور بحكاية جمع عدم الخلاف فى المنع مع الصفات الاربع المذكورة فيها بل فى المنتهى وك وغيرهما الاجماع عليه ويعاضدها رواية السكونى ومرسلة به ولا يضر اختصاصها بالاضحية اما لعمومها للهدى ايضا او للاجماع المركب اما سائر العيوب المذكورة فى باقى الاحاديث المتقدمة فبين ما لا تصريح بعدم اجزائه بل غايته المرجوحية وبين ما يعارض فى حقه بصحيح البزنطى فلا يثبت المنع عن غير العيبين بل يجب العمل فيه بمقتضى الاصل والاطلاق وقوله سبحانه فما استيسر واما المريضة والمهزولة فيجئ الكلام فيهما وقد تلخص من جميع ما ذكر عدم اجزاء الناقص مطلقا سوى ما يجئ استثنائه وعدم اجزاء العوراء والعرجاء الشديدين عورها وعرجها واجزاء غيرهما

فروع ا يستثنى من الناقص ما كسر قرنه الخارج وبقى الداخل وهو الابيض الذى فى وسط الخارج وتدل على اجزائه صحيحا جميل ب هل المعتبر فى العوراء انخساف العين كما عن الغنية او كما عن المنتهى وير الظاهر هو الاول لانه المحتمل من العوراء البين ولان الرواية المتضمنة له ضعيفة لا يعمل بها الا فى موضع علم انجبارها فيه وصدق النقص على مطلق العور حتى يشمله صحيح به غير معلوم وكذا يشترط فى العرج الشدة بحيث يكون بينا والوجه ظاهر ج مما يستثنى ايضا الناقص بحسب الخلقة كالجماء وهى التى لم يخلق لها قرن والصمعاء وهى التى لم يخلق لها اذن ولا باس به للشك فى صدق الناقص عليه ولانصراف الاطلاق الى الشايع واستثنى بعضهم البتراء ايضا وهى مقطوعة الذنب ولا وجه له لصدق النقص نعم لو اريد منها فاقدة الذنب بحسب الخلقة كان له وجه د الخصى الممنوع منه مسلول الخصية واما المرضوض خصيته وهو الموجوء ايضا فلا باس به لعدم صدق النقص للاصل وصحيح ابن عمار اذا رميت الجمرة فاشتر هديك ان كان من البدن او من البقر والا فاجعل كبشا سمينا فحلا فان لم يجد فموجوء من الضان فان لم تجد فتيسا فحلا فان لم تجد فما عليك وفى صحيح ابى بصير المرضوض احب الى من النعجة وفى صحيح محمد والموجوء خير من النعجة هـ ومما يستثنى ايضا عن الناقص الخصى اذا لم يجد غيره على الاظهر الموافق لتصريح جماعة منهم الشهيد فى س وصاحب ك لصحيح البجلى والاخرين المتقدمين لها وقوله فى صحيح ابن عمار المتقدم فان لم تجد فما تيسر لك و ومما استثناه الشيخ فى ب الناقص اذا بان نقصه بعد نقد الثمن للصحيحين المتقدمين نخص بهما الصحيح المتقدم عليهما والتحقيق ان بين الفريقين عموما من وجه فمن استثنى عمل بالاطلاق ومن لم يستثن عمل باصل الاشتغال بعد دفع البد عن الاطلاق وتخصيصه بالمجمل الموجب لعدم الحجية فى موضع الاجمال وهو الاقوى لذلك مضافا الى ظاهر الاجماع حيث لا يوجد للشيخ موافق فى المسئلة بل تردد هو نفسه فى الاستبصار والمتاخر عن ب ايضا ز هل يستثنى ساقط الاسنان الهرم ام لا الظاهر الثانى لصدق النقص ولا يعارضه صحيح العيص فى الهرم الذى قد وقعت ثناياه انه لا باس به فى الاضاحى وقرينة منها مرسلة به اذ لا يعلم شمولها للهدى ايضا ح اذا لم يوجد الا فاقد الشرائط الغير الثابت استثنائه بخصوصه ففى الاجزاء او الانتقال الى الصوم احتمالان اصحهما الاول لقوله فى صحيح ابن عمار المتقدم فان لم يجد فما تيسر عليك وفى صحيحه الاخرى اشتر فحلا سمينا للمتعة الى ان قال فان لم تجد فما استيسر من الهدى الحديث وكذا الحكم فى الشرطين الاتيين من عدم الهزال والمرض **الرابعة** يجب ان لا يكون الهدى مهزولا بلا خلاف يوجد كما قيل للصحاح المستفيضة المصرحة كلا بانه لو اشتراها سمينة فوجدها سمينة او مهزولة اجزء ولو اشتراها مهزولة فوجدها سمينة اجزئت ايضا ولو اشتراها مهزولة لم يجز كصحاح العيص والحلبى ومنصور ومرسلة به والاوليان مطلقتان والثالثة واردة فى الهدى والرابعة مصرح فيها بعد الاطلاق بان فى هدى التمتع مثل ذلك ومقتضى تلك النصوص الاجزاء لو اشتراها سمينة فبانت مهزولة وهو كذلك بلا اشكال اذا كان الظهور بعد الذبح وان كان قبله فقد يستشكل فيه من جهة اطلاق النصوص ومن قوة احتمال اختصاصها بحكم التبادر بما بعد الذبح فيرجع الى اطلاق ما دل على المنع من المهزولة وفيه منع التبادر ولو سلم فيجب تقييده بمفهوم الشرط فى صحيح منصور وان اشتراه وهو يعلم انه مهزول لم يجز عنه مضافا الى الطلاق صدرها وكذا مقتضى الاخبار المذكورة الاجزاء لو ظهرت سمينة بعد الاشتراء مهزولة ولو

العجفاء

وفى هذا الحديث ثم (?)

ونهينا عن الخرقاء والشرقاء والمقابلة والمدابرة قال فى الوافى الشرقاء مثقبة الاذن منه

واما صحيح الحلبى المتضمنة لقوله النعجة والكبش والانثى افضل او خير او احب من الخصى فلا يدل على اجزاء الخصى ولو دل فانما هو بالعموم او الاطلاق بالنسبة الى الهدى وغيره وبالنسبة الى العجز عن غيره وعدمه فيجب التقييد منه

قال فان لم

وغيرها

وبعض المخالف (?)

بعد الذبح

بعد الذبح خلافا للعمانى فما بعد الذبح لعدم حصول التقرب به وفيه اشكال اذ لا يعلم الحكم وكذا لو علم الامكان سقوط الواجب فجعل اخر للنص ثم
انه فسر المهزول بما لم يكن على كليتها شحم وهو الذى يظهر من رواية الفضيل ولكن فى كونه تفسير المهزال التام فيحتمل ان يكون ذلك مجزيا
لظنه السمن اولا كما يدل عليه بداهة فالاولى الرجوع الى العرف **الخامسة** لا يجزى المريضة البين مرضها باتفاق العلماء كما عن المنتهى
لرواية البراء المنجبر ضعفها بما ذكر **السادسة** يستحب ان يكون الهدى سمينا للاخبار والاعتبار بل نقل الاجماع وان يكون مما عرف به اى
احضر بعرفات فى عشية عرفة كما عن المفيد والمنتهى والتذكرة والمهذب والتحرير والدروس وغيرها ومطلقا كما فى السرائر ونقل عن غيره ايضا لصحيحة البزنطى لا يضحى الا
بما قد عرف به ونحوها فى صحيحة ابى بصير وقصورهما عن افادة الوجوب لكان الخبرية مضافا الى رواية سعيد عمن اشترى شاة لم يعرف بها قال لا باس
بها عرف بها ام لم يعرف بها حملناها على الاستحباب وفاقا للاكثر بل عن المنتهى الاجماع عليه وعن ظاهر التهذيب وبه وطء الاصباح والمهذب والغنية
الوجوب لما ذكر بجوابه ويكفى فى التعريف اخبار البايع به لصحيحة اخرى لسعيد وهل التعريف هو الاحضار بعرفات فى عشية عرفة كما عن التذكرة والمنتهى
والمهذب والمقنعة وفى التحرير والدروس انه الاحضار بعرفات مطلقا كما فى السرائر نسب فى التالى غير الثلاثة الاولى كل محتمل ومقتضى اصل الاشتغال الاول و
ان يكون اناثا من الابل والبقر ونحوه من الغنم لفتوى العلماء للاخبار وصحيحة ابن عمار افضل البدن ذوات الارحام من البدن والبقر وقد يجزى الذكور من
البدن والضحايا من الغنم الفحولة ولابى بصير افضل الاضاحى فى الحج الابل والبقر وقال ذوو الارحام وقال لا يضحى بثور ولا جمل والحلبى عن الابل والبقر ايهما
افضل ان يضحى بها قال ذوات الارحام ومقتضى هذه الروايات بضميمة الاصل والاطلاق اجزاء العكس فى كل منها كما هو الاشهر بل فى المنتهى لا نعلم خلافا
فى جواز العكس فى كل منها كما هو الاشهر بل فى المنتهى لا نعلم خلافا فى جواز العكس فى الثانيين وفى بعض لا يجوز التضحية بثور ولا بجمل بمنى ولا باس بهما فى
البلاد وفى الاقتصاد ان من شرطه ان كان من البدن او البقر ان يكون انثى وان كان من الغنم ان يكون فحلا من الضان فان لم يجد من الضان جاز
التيس من المعز وفى المهذب ان كان من الابل فيجب ان يكون ثنيا من الاناث وان كان من البقر فيكون ثنيا من الاناث فان ارادوا تاكيد الاستحباب كما قيل
والا فيحتج عليهم بعدم الدليل **السابعة** يكره الهدى بالثور والجمل لصحيحة ابى بصير المتقدمة وهى ان اختصت بالتضحية ولكن الاكثر تعدوا الى
الهدى ايضا ولعله للاجماع المركب او اعمية التضحية او الفحوى وان امكن المناقشة فى الكل الا ان بعد فتوى جماعة لا باس به فى مقام التسامح ولذلك
يقال بكراهة الجاموس فيهما ايضا مع التصريح بالجواز فى صحيحة على بن الريان عن كم يجزى فى التضحية فجاء الجواب ان كان ذكرا فمن فى احد وان كان انثى فمن
سبعة وهذه الصحيحة مضافا الى ظاهر الاجماع هى دليل اجزائه دونا لبناء على انه مع البقر جنس واحد حتى ينافى ضده وكذا يكره الموجوء لفتوى الاصحاب
وان كان فى استفادة كراهته من الاخبار نظر لان فيها ترجيح بعض الاصناف على الموجوء والموجوء على بعض اخر **الثامنة** يستحب فى النحر او الذبح
امور منها ان ينحر الابل قائمة لقوله سبحانه فاذكروا اسم الله عليها صواف اى حال كونها قائمات فى صف واحد ولصحيحة ابن سنان والكنانى الاولى فى
قول الله عز وجل واذكروا اسم الله عليها صواف قال ذلك حين تصف للنحر تربط يديها ما بين الخف الى الركبة ووجوب جنوبها اذا وقعت على الارض
والثانية كيف تنحر البدنة قال تنحر وهى قائمة من قبل اليمين ولا يجب ذلك بلا خلاف يعلم كما عن التذكرة والمنتهى ويدل عليه المروى فى قرب الاسناد عن البدنة
كيف ينحرها قائمة او باركة قال يعقلها وان شاء قائمة وان شاء باركة ومنها ان يكون الابل حال النحر مربوطة يديها ما بين الخف والركبة اى يجمع
بين يديها ويربطهما ما بين الخف والركبة للصحيحة الاولى واما ما فى رواية حمران المذكورة فى كتاب الصيد والذبايح واما البعير فشد اخفافه الى اباطه
ان يجمع يديها ويربطهما ما بين الخف والركبة وبهذا صرح فى رواية ابن سنان وليس المراد فيه الاول انه يعقل خفى يديه معا الى اباطه لانه لا يستطيع
القيام ح والمستحب فى الابل ان يكون قائمة انتهى وكانه حمل الاباط على الركبة مجازا واحتمل بعضهم التخيير بين الامرين او اختصاص الهدى بالاول وكل
محتمل واما ما ورد فى رواية ابى خديجة رايت ابا عبد الله عم وهو ينحر بدنته معقولة يدها اليسرى ثم يقوم على جانب يدها اليمنى ويقول بسم الله و
الله اكبر اللهم ان هذا منك ولك اللهم تقبله منى ثم يطعن فى لبتها فلا ينافى ما مر لامكان الجمع بين عقد اليد اليسرى ثم ربط اليدين فيجمع بين الامرين
فالعمل بالاخيرة خاصة لترجيح هذه الرواية كما عن الحلبيين او الحكم بالتخيير كبعض المتاخرين مع انه على فرض التنافى يكون الترجيح للاولى لترجيح
القول على الفعل ومنها ان يكون الذى ينحرها واقفا من الجانب الايمن للبدنة لصحيحة الكنانى ورواية ابى خديجة المتقدمتين والاولى وان لم يكن
خالية عن اجمال الا فى قوله من قبل اليمين الا ان الثانية بينتها ومنها ان يتولى الذبح او النحر بنفسه ان احسنه للتاسى بالنبى صلعم فانه روى فى الهدى
والاضحية توليه بنفسه ففى مرسلة انه ضحى رسول الله صلعم ذبح واحدا بيده فقال اللهم هذا عنى وعمن لم يضح من اهل بيتى وذبح الاخر وقال هذا عنى وعمن لم
يضح من امتى وفى صحيحة الحلبى الواردة فى حج النبى صلعم ونحر رسول الله صلعم ثلثا وستين فنحرها بيده وليس التولى بنفسه واجبا كما مر وان لم يتوله بنفسه
يجعل يده مع يد الذابح واسند لو الد بصحيحة ابن عمار كان على بن الحسين عليهما السلام يجعل السكين فى يد الصبى ثم يقبض الرجل على يد الصبى فيذبح
وفى دلالتها على المط نظر لجواز ان يكون ذلك لاجل الاحتراز عن ذبح الصبى ومع ذلك فهى اخص من المدعى فان كون يده مع يده يتصور على وجوه
اخر غير ما فى الصحيح ولعل فتوى الاصحاب يكفى فى اثبات المط ومنها ان يدعو عند النحر او الذبح بما فى صحيحة صفوان اذا اشتريت هديك فاستقبل
به القبلة وانحره او اذبحه وقل وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين ان صلوتى ونسكى ومحياى ومماتى لله
رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين اللهم منك ولك بسم الله والله اكبر اللهم تقبل منى ثم امر السكين ولا تنخعها حتى تموت وفى رواية

في بيان انه يستحب ان يكون الهدى سمينا

عن الجاموس

في الادعية المأثورة في النحر

والطلق وعليه فان رجعها المحقق الشيخ على الاول قال المراد بشد اخفافه الى اباطه

بكبشين

لا يجزي الهدي الواحد الا عن واحد

خذيجد بعلو ابي عبد الله ع وورد في مرسلة بيفي تضحية امير المؤمنين ع انه يقول بسم الله وجهت وجهي الى قوله رب العالمين اللهم منك ولك

ويمكن التخيير ويحتمل التفرقة بين الهدي والاضحية فالاول للاول والثاني للثاني كما هو مورد الخبرين والله العالم **التاسعة** الحق انه لا يجزي

الهدي الواحد الا عن شخص واحد في الحج الواجب مطلقا ولو بالشروع فيه مط ولو عند الضرورة بل بنقل ح فرض الى الصوم وفاقا للمشهور كما صرح

بجماعة وعن ف الاجماع عليه للاصل والمستفيضة منها صحيحة محمد بن علي الحلبي عن البقرة يجزي بهم البقرة قال اما في الهدي فلا واما في الاضحى فنعم وقوي

يجزي الهدي عن الاضحية ونحوها رواية الى قوله فنعم وصحيحة محمد على ما في الاستبصار لا يجوز البدنة والبقرة الا عن واحد بمنى ولعلها على ما في يب

لا يجوز الا واحد بمنى في معناها اجمالا بمنع الاستدلال كما لا يخفى على المتامل وصحيحة الحلبي يجزي البقرة والبدنة في الامصار عن سبعة ولا يجزي بمنى الا

عن واحد ويؤيده صحيحة الازرق عن متمتع كان معه ثمن هدي وهو يجد بمثل ذلك الذي معه هديا فلم يزل يتوانا ويؤخر ذلك حتى اذا كان اخر

النهار غلت الغنم فلم يقدر ان يشتري بالذي معه هديا قال يصوم ثلثة ايام بعد ايام التشريق خلافا للمحكي عن النهاية وط والجمل والاقتصاد وموضع من ف فيجزي الواحد عند الضرورة عن خمسة وعن سبعة وعن سبعين قيل وتبعه كثير وعن القاضي ولف وظاهر المن فيجزي الواحد عند

الضرورة عن الكثير مطلقا وعن موضع من ف فيجزي بقرة او بدنة عن سبعة اذا كانوا من اهل خوان واحد وعن المفيد والصدوق فيجزي بقرة عن

خمسة اذا كانوا من اهل بيت وعن الديلمي فكذلك مط وحكى في يج قولا باجزاء الواحد عن خمسة وسبعة عند الضرورة اذا كانوا من اهل خوان واحد

وفي يج قولا باجزاء واحد عن سبعة وعن سبعين بشرط القيدين مستندين الى اخبار كثيرة اقربها الى الدلالة على المط خمسة وهي رواية زيد بن

جهم وصحاح حمران والبجلي وابن عمران ومرسلة الحسن بن علي الاولى متمتع لم يجد هديا فقال اما كان معه درهم يأتي به قومه فيقول اشركوني بهذا

الدرهم والثانية عزت البدن سنة بمنى حتى بلغت البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر ع عن ذلك فقال اشتركوا فيها قلت كم قال ما خف فهو افضل

عن كم يجزي قال عن سبعين والثالثة قوم غلت عليهم الاضاحي وهم متمتعون وهم مترافقون وليسوا باهل بيت واحد وقد اجتمعوا في مسيرهم

ومضربهم واحد الهم ان يذبحوا بقرة فقال لا احب ذلك الا من ضرورة والرابعة يجزي البقرة عن خمسة بمنى اذا كانوا اهل خوان واحد والخامسة

كنا جماعة بمنى الى ان قال فقلنا نعم اصلحك الله ان الاضاحي قد عزت علينا قال فاجتمعوا فاشتروا جزورا وانحروها فيما بينكم قلنا لا يبلغ نفقتنا

ذلك قال فاجتمعوا فاشتروا بقرة فيما بينكم قلنا ولا يبلغ نفقتنا قال فاجتمعوا فاشتروا شاة فاذبحوها فيما بينكم قلنا يجزي عن سبعة قال نعم

وعن سبعين فان التضمن للتمتع والهدي كما في بعضها ولمنى كما في بعض اخر يقرب الرواية الى المط واما البواقي فليس فيها الا اجزاء الواحد عن

كثير اما مطلقا او في الاضحية ولا شك انها اعم مط من الاخبار التي ذكرناها للمطلوب فلا يعارضها فيه واما الخمسة فالاربعة الاخيرة منها ايض

كذلك وكونهم بمنى او متمتعين لا يخصص الرواية بالهدي لاستحباب الاضحية للمتمتع ايض بل في بعضها التصريح بالاضحية التي هي الظاهر في غير الهدي

واما الاولى فالدلالة لها على اجزاء ذلك عن الصيام المامور به في القران بعد عدم وجدان الهدي ولا على وجوب ذلك التشريك فيحتمل ان يكون ذلك

امرا ندبيا لما يحصل لفضيلة الهدي وان وجب عليه الصيام فرع مامر كما اشير اليه مخصوص بالهدي الواجب منه كما قالوا ولو بالشروع في الحج واما الاضحية و

المندوب به من الافاق والمتبرع به سياقه اذا لم يتعين بالاشعار او التقليد فيجزي الواحد فيه ابلا كان او بقرا وغنما عن الكثير مطلقا ولو بلغ ما بلغ ولو في

الاختيار وفي المن الاجماع على الاجزاء عن سبعة وفي كره عن سبعين ولا يبعد ان يكون ذلك مثالا للكثرة كما هو الظاهر من الاخبار المتضمنة للعدد الكثير

وقد ورد في صحيحة ابن سنان ذبح رسول الله ص يوم الاضحى كبشا عمن لم يجد من امته وفي مرسلة به انه ذبح كبشا وقال اللهم هذا عني وعمن لم يضح من اهل

بيتي وذبح الاخر وقال هذا عني وعمن لم يضح من امتي ولولا مظنة الاجماع على اختصاص عدم الاجزاء بالهدي الواجب لقلنا به في الهدي مطلقا وخصصنا

التشريك بالاضحية كما هو الظاهر من الجمع بين الاخبار ونقل في السرائر عن بعض جواز تشريك السبعة في التطوع اذا كانوا من اهل بيت واحد ولا يجزي اذا

كانوا من اهل بيوت شتى وادعى عليه اجماع الفرقة والاخبار ترده وتخصيص الاجزاء بسبعة في الذكر في بعض الاخبار لا ينافي اجزاءه عن الغير فلا يقيد به اجماعا

ولا يعارض ما يتضمن الزائد **المقام الرابع** في مصرف الهدي وقيمته وفيه مسائل **الاولى** يجب ان يأكل المالك شيئا من نحر الهدي وفاقا لصريح

الحلي ويع ولف والمن وعد وس واللمعة والدروس والذخيرة والكفاية وهو ظاهر الصدوق والعماني والاسكافي بل الاتيين وصحيحة ابن عمار اذا ذبحت او نحرت فكل واطعم كما قال

الله تعالى فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر واورد عليها بمنع دلالة الامر فيهما على الوجوب اما اولا فلوروده مورد توهم الحظر حيث حكي عن صاحب الكشاف

او الفاضل المقداد وغيرهما ان الامم الماضية يمنعون من اكل نسائكهم فرفع الله الحرج عنه فلا يفيد سوى الاباحة واما ثانيا فلان محل النزاع هو هدي

التمتع كما صرح به في لف وفي المن هدي التطوع يستحب الاكل منه بلا خلاف لقوله تعالى فكلوا منها واقل مراتب الامر الاستحباب الى ان قال ولو لم يأكل من هدي

التطوع لم يكن به باس بلا خلاف والاختصاص للاتيين ولا للرواية بهدي التمتع بل يعمه وهدي القران والتضحية فلا بد اما من صرف الامر الى الاستحباب

او التخصيص بهدي التمتع والرجحان للاول لما مر من كون المقام مقام توهم الحظر ولشهرة القول بالاستحباب مضافا الى شمول الرواية لسائر افراد الذبح

والجواب عن الاول عدم ثبوت النقل المذكور بحيث يوجب علينا صرف اللفظ عن حقيقته المعلومة سيما في الرواية التي ورد بعد مدة طويلة من

زمان رفع الحظر لو كان هذا مع ما في حمل الامر الوارد عقيب الحظر على الاباحة من الكلام وعلى الثاني ان تصريح بعضهم بان محل النزاع هو هدي التمتع يمكن ان

يكون في هذا المقام ومثله لا يدل على عدم النزاع في غيره اصلا ولا نفي الخلاف في المن لا حجية فيه خصوصا بعد العلم بوجود الخلاف قال في السرائر فاما هدي

في مصرف الهدي وقيمته وانه يجب للمالك ان يأكل شيئا من لحمه

التمتع والقارن فالجواب ان ياكل منه ولو قليلا او يتصدق على القانع والمعتر ولو قليلا لقوله تعالى فكلوا الخ والامر عندنا يقتضي الوجوب انتهى وظاهر هذا
الصدوق والعماني ايضا واستقربه الشهيد في شرح الارشاد ايضا مساواة هدي السياق لهدي التمتع في وجوب الاكل منه والاطعام وقال في ك بعد نقله عنه ولا باس
به مع انه يمكن ان يكون مراد الحلي من التطوع الاضحية ونحوها او نفيه الخلاف مع تصريح الحلي بالخلاف يدل على ذلك وقد يستدل للوجوب باخبار الحج ويمكن
المناقشة في دلالتها ولا فائدة تامة في ذكرها بعد ما ذكرو ولا ينافيها صحيحة سيف لا الاية الامرة بالتثليث من غير ذكر الاكل لان اكله داخل في اطعام الاهل
كما يستفاد من الموثقة الاتية الامرة باكل الثلث وان ابيت يتعارض هذه الصحيحة مع قبول الموثقة والترجيح مع الموثقة لا محة لموافقة الكتاب خلافا
للشيخ وجماعة فقالوا باستحباب الاكل وفي شرح ان ظاهر الاصحاب الاستحباب واستدلوا له باصل الولجب فيجب بما ذكر **الثانية** ويجب ايضا اطعام شئ منه
واختلف القائلون بوجوب الكل فيما يجب زايدا عليه فقال الحلي بوجوب التصدق على القانع والمعتر ولم يرد على ذلك وفي الكف والواجب مسمى الاكل واعطاء
شئ الى القانع واعطاء شئ الى المعتر وفي خيره اعطاء شئ الى الفقير ايضا مضافا الى ما في الكف وفي ك وجوب الاكل منه والاطعام وفي لك وجوب
الاكل واهداء الاخوان والصدقة على الفقراء وهو المصرح به في شرح ظ الصدوق والعماني **اقول** لا ينبغي الريب في وجوب الاطعام كما في ك والاية و
الصحيحة السابقة ورواية علي بن اسباط عن مولى لابي عبد الله عليه السلام بلا معارض لها المعاضدة الكثيرة والظ وجوب طعام الفقير لا محة لذلك
ولا ينافيها الصحيحة والرواية المشار اليها لكون اطعام الفقير اخص مطلقا من الاطعام ولا الاية الاخرى لامكان الجمع بين اطعام الفقير والقانع والمعتر
ويدل عليه ايضا صحيحة سيف في سقت هديا فكيف اصنع به فقال لي اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر ثلثا واطعم المساكين ثلثا فقلت المساكين هم
السؤال فقال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت اليه من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك هو اغنى من القانع يعتريك فلا يسألك و
موثقة العقرقوفي سقت في العمرة بدنة فاين انحرها فقال بمكة قلت فاي شئ اعطي منها فقال كل ثلثا واهد ثلثا وتصدق ثلثا او غير ذلك فان ابيت عن
وجوب التثليث فيكون الروايتان معاضدتين للاية ولا معارض لها اصلا فيجب العمل بهما مع ان الصحيحة والموثقة واردتان في هدي السياق خاصة واتحاد
الجميع غير واضح وكذا يجب اعطاء القانع والمعتر للاية الاخرى والصحيحتين المتقدمتين ولا معارض لهما اصلا اما الاية الاخرى ومطلقات الامر بالاطعام
واما الاخبار المتضمنة للاهداء والتصدق فلتحققهما بالنسبة الى القانع والمعتر ايضا ولا يجب غير ذلك للاصل الخالي عن الدافع سوى صحيحة سيف الامرة
باطعام الاهل وهو غير قابل للحمل على الوجوب قطعا لعدم وجوب اعطاء الاهل الثلث بالاجماع المعلوم من سيرة العلماء بل جميع الامة من الصدر الاول الى زماننا
هذا بل الحج عليهم السلام فانا نقطع بان النبي ما اطعم ثلث ست وستين ولا الولي ثلث اربع وثلثين حين سوقهما الى الاهل بيتهما فاذن الحق هو خيرة
بل يمكن ارجاع جميع الاقوال المذكورة في وجوب الزايد على الاكل الى واحد حيث انه لا يشترط في الاهداء الغنى بل يكفي الارسال الا بقصد التصدق ولا في القانع
والمعتر شئ من الفقر ولا الغناء ثم المراد بالقانع هو الذي يقنع بما ارسلت اليه ولا يطلب مثل الزايد عليه وبالمعتر من يمر بك بقصد عطائك اياه و
لا يسأل كما يدل عليه صحيحة سيف المذكورة وصحيحا ابن عمار ومرسلة ورواية عبد الرحمن **الثالثة** يكفي في امتثال الامر من الاكل واطعام الفقير
والقانع والمعتر المسمى لصدق الامتثال والتناعدة وجوب الزايد فقد يقال بوجوب التثليث في القسمة ثلث للاهل وثلث للاهداء او ثلث للتصدق ولا دليل
عليه في غير هدي السياق من هدي التمتع والاضحية وغيرهما والاجماع المركب غير ثابت جدا نعم يدل عليه في هدي السياق صحيحة سيف وموثقة العقرقوفي
فلا باس بالقول بالوجوب فيه خاصة ولكن في غير الثلث الاول لما مر من الاجماع على عدم اعطاء الاهل ولا اكل المالك الثلث بل الظ عدم امكانهما غالبا
سيما بملاحظة النهي عن الاخراج عن منى ومع ذلك يحصل الوهن في وجوب الثلثين الاخيرين ايضا **الرابعة** ما ذكر انما هو في الهدي واما الاضحية
فلا يجب فيها شئ مما ذكر للاصل ويستحب التثليث اما ثلث لاهل البيت وثلث للجيران وثلث للسائلين والطالبين كما يدل عليه رواية الكناني عن لحوم
الاضاحي فقال كان علي بن الحسين وابو جعفر يتصدقان بثلث على جيرانهما وثلث على السؤال وثلث يمسكانه لاهل البيت والاولى اعتبار الفقر في الجيران
لمكان لفظ التصدق او ثلث لاهل البيت وثلث للفقراء من القانعين والمعترين وثلث يهدى للاصدقاء كما ذكره الحلي في السرائر ناسبا له الى رواية اصحابنا وهذه الرواية
المرسلة الكافية في مقام الاستحباب **الخامسة** يترجح عدم اخراج لحم الهدي عن منى بل الاطراف فيه بوجه بل مطلقا كما في تيح قال ولا ينبغي اخراج شئ
منها من منى بل يصرفه بها بلا خلاف بل بالاجماع وهو او فتوى الاصحاب دليل عليه والا فليس في الاخبار شئ يثبته كما سيظهر وهل ذلك على الوجوب حتى
يحرم الاخراج كما هو صريح يع وشا وظاهر فع ونسبه في خيرة الى المش وقال في ك هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا او الاستحباب حتى يستحب كما هو ظ نه
بل نسبه في شرح تيح الى المشهور وقال والمش بين الاصحاب كراهة اخراج شئ من الهدي من منى واستحباب صرفه بها ولعله لما الاختلاف فيه ثم قال بعد نقل طائفة
من الاخبار والمستفاد من ظواهر تلك الاخبار وان كان التحريم وعدم جواز الاخراج الا انها محمولة عند الاكثر على الكراهة انتهى الحق هو الثاني للاصل
الفارغ عن معارض ومعارض رأسا فان الاخبار التي يتمسكون بها للمنع تحريما او كراهة صحيحة محمد عن اللحم ايخرج به من الحرم فقال لا يخرج شئ منه
الا السنام بعد ثلثة ايام وابن عمار لا يخرجن شيئا من لحم الهدي ومرسلة به كنا ننهى الناس عن اخراج لحوم الاضاحي من منى بعد ثلثة لقلة اللحم وكثرة
الناس واما اليوم فقد كثر اللحم وقل الناس فلا باس باخراجه ولا باس باخراج الجلد والسنام من الحرم ولا يجوز اخراج اللحم منه ورواية علي بن ابي حمزة
لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان ياكل بمنى ايامها ورواية علي لا يتزود الحاج من اضحيته وله ان ياكل منها ايامها الا السنام فانه دواء وموثقة اسحق
عن الهدي ايخرج شئ منه من الحرم فقال بالجلد والسنام والشئ ينتفع به قلت انه بلغنا عن ابيك انه قال لا يخرج من الهدي المضمون شيئا قال بل

ويجب اعطاء شئ منه الى القانع والمعتر

الحكم في كفاية مسمى في الاطعام والتصدق في صدق الامتثال

يحتمل

يخرج بالشيء ينتفع به وزاد فيها احمد ولا يخرج بشيء من اللحم من الحرم ويحتمل والا بقصور تلك الروايات جميعا عن افادة التحريم لمكان الجملة الخبرية او ما سوى مرسلة ابن ابي نصر كان منه وان صح فيها الخبر بقوله لا يجوز الا انه معارض بقوله او لا فلا باس باخراجه فلا بد اما من جعل الاخير من فتوى صاحب الكتاب كما احتمله في الوافي او من حمل لا يجوز على الكراهة او رفع اليد عن الرواية وثانيا بما في كل واحد ايضا اما الاولى ففيها امر ورود بهما في الحرم دون منى ان اللحم فيها عام للهديين والكفارات والضحايا وساير التطوعات والاخراج اعم من اخراج المالك والفقير والهدى له والمشترى وكثير منها مما لم احد بتحريمه وبذلك ينفتح فيها ابواب من التجوزات وتعيين ما يفيد المطلوب منها لا يتعين له ومع ذلك قيدهما بعد ثلثة ايام وهو ايضا مما يفتح بابا آخر واما الثانية ففيها عدم تعين محل الاخراج ولا من يخرجه واما الثالثة ففيها امر واما الرابعة والخامسة ففيهما ان التزود غير الاخراج فقد يتزود ولا يخرج وقد يخرج من غير التزود فيهدي به لمن في غير منى ومع ذلك يتضمنان الاضحية وشمولها للهدي غير معلوم واما السادسة ففيها ما مر في الاولى من ورودها في الحرم ومع ذلك يدل صدرها على جواز اخراج شيء ينتفع به وهو باطلاقه يشمل اللحم واخره لم يقطع بكونه من تتمة نفسه او من الامام هذا كله مع ما سلف من الاخبار من المعارض وهو صحيحة محمد عن اخراج لحوم الاضاحي من منى فقال كنا نقول لا يخرج منها شيء لحاجة الناس اليه واما اليوم فقد كثر الناس فلا باس باخراجه هذا في اللحوم واما الجلود وغيرها من الاجزاء كالاطراف والامعاء والشحم والقرن وغيرها فظاهر بعض المحرمين في اللحم التحريم فيها ايضا وعن الشهيد الثاني التصريح به واستدل له ببعض الاخبار الامرة بالتصدق بطائفة من هذه الاشياء والناهية عن اعطائها الجزارين وهو غريب لا بحكم انها غير الاخراج ومع ذلك صرح في المرسلة والموثقة المتقدمتين بجواز اخراج الجلد والسنام فالحق الجواز لا ينافيه صحيحة محمد عن اللحم ايخرج به من الحرم فقال لا يخرج منه شيء الا السنام بعد ثلثة ايام لان الظاهر رجوع الضمير الى اللحم مع انه لا يثبت ازيد من المرجوحية ولو سلم يجب الحمل عليها لما مر والظاهر عدم جواز اعطاء الجلود ولا شيئا من الجزار والسلاخ للنهي عنه في صحيحة البختري وفي رواية ابن عمار ورواية سليمان بن جعفر انما يجوز للرجل ان يدفع الاضحية الى من يسلخها بجلدها لان الله تعالى قال فكلوا منها واطعموا والجلد لا يؤكل ولا يطعم ولا يجوز ذلك في الهدي وهل المنع يختص بالاعطاء اجرة او مطلقا ظاهر الاطلاق الثاني وقيده جماعة بالاول ولعله لكونه الظاهر من المنع وفيه منع ظاهر وامر الاحتياط واضح والله العالم

المقام الخامس في العجز عن الهدي وبيان بدله

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** من احرم بالتمتع ولم يكن له هدي ولا ثمنه الذي يشتري به يجب عليه الانتقال الى بدله وهو صوم عشرة ايام بالكتاب والسنة والاجماع ثلثة وسبعة وتلك عشرة كاملة **الثانية** يجب ان يكون الثلثة الايام في الحج اي في شهره وهو هنا ذو الحجة الذي فيه بلا خلاف احد ويدل عليه صحيحة رفاعة وفيها انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عز وجل فصيام ثلثة ايام في الحج نقول في ذي الحجة وفي صحيحة البجلي بعد السؤال عنه عن قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج كان جعفر عليه السلام يقول ذو الحجة كله من اشهر الحج وفي صحيحة منصور من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاة وليس له صوم ويذبحه بمنى ويجب فيها التتابع باجماعنا المصرح في كلام جماعة ويدل عليه موثقة اسحق لا تصم الثلثة الايام متفرقة ونحوها الصحيح المروي في قرب الاسناد ورواية علي بن الفضل الواسطي المضمرة اذا صام المتمتع يومين لا يتابع اليوم الثالث فقد فاته صيام ثلثة ايام في الحج فليصم بمكة ثلثة ايام متتابعا فان لم يقدر ولم يقم عليه الجمال فليصمها في الطريق او اذا قدم على اهله صام عشرة ايام متتابعات ويستثنى من وجوب التتابع ما اذا صام يوم التروية وعرفة فياتي بالثالث بعد التشريق حكى ذلك عن الشيخ والحلي وجماعة واختاره في النافع وفي الشرائع انه المشهور بين الاصحاب وعن الحلي الاجماع عليه وهو الاظهر لموثقة الازرق عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق ورواية البجلي فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوما اخر وهو ايضا بروايات اخر مصرحة بان من فاته ذلك لا يصوم اليومين بل يصوم بعد ذلك ولا يعارضها عند التحقيق لانها بين واردة بالجملة الخبرية التي لا تفيد ازيد من المرجوحية وامرة بصوم ايام التشريق او يوم الحصبة وما بعده لا يمكن حمل الامر فيها على الوجوب لجواز التاخير نعم يعارضهما رواية الواسطي المتقدمة ولكنها اعم مطلقا منهما لاعمية اليومين من التروية وعرفة فيتعين التخصيص ولكن لا شك ان الاحوط تاخير الثلثة عن يوم النحر ولو فاته يوم التروية لا يصوم عرفة ويومين بعد النحر لوجوب التتابع خرج ما اذا ادرك التروية وعرفة بما مر فيبقى الباقي وهل يجب كون الثلثة في الثلثة الايام التي قبل يوم النحر اختيارا كما هو ظاهر الحلي قال في السرائر الثلثة الايام يوم قبل يوم التروية ويوم التروية ويوم عرفة وقبل ذلك لا يجوز وهو كما ترى ظاهر في دعوى الاجماع على ذلك وحكى الاجماع عليه عن ظاهر التبيان ايضا وظاهر بعضهم حكاية القول به عن جمع اخر ايضا او يستحب كما صرح به جماعة بل في الذخيرة انه يجوز تاخيرها ما في صوم طول ذي الحجة لا اعلم فيه خلافا بين اصحابنا وهو قول اكثر العامة وحكى المنع عن بعض العامة قولا بخروج وقتها بمضي عرفة وهو ضعيف انتهى ويمكن الجمع اما بحمل الاول على جعل الثلثة المتصلة اول وقتها الجواز او بحمل الثاني على بقاء الوقت الاختياري وان وجبت المبادرة عند جماعة في الثلثة المتصلة وكيف كان يدل على الاول اخبار كثيرة اكثرها وان لم يثبت سوى رجحان الثلثة المذكورة كالصحاح الاربع لرفاعة وابن عمار والعيص وحماد ومرسلة ابن بكير وروايتي يونس والبجلي ولكن يمكن اثبات الوجوب من بعضها كصحيحة البجلي والنقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي قال يصوم الايام التي قال الله تعالى الى ان قال واي ايام هي قال قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة الحديث فان في تفسير الايام التي قال الله سبحانه بالثلثة دلالة على تعينها وصحيحة محمد الصوم الثلثة الايام ان صامها فاخرها يوم عرفة فان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في اهله ولا يصومها في السفر ورواية القداح من فاته صيام الثلثة الايام في الحج وهي قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فليصم

ايام

فيمن عجز عن الهدي يجب عليه بدله وهو صوم عشرة ايام

لم يقم

ايام التشريق فقد اذن له الا انه يعارضها صحيحة زرارة من لم يجد ثمن الهدي فاحب ان يصوم الثلثة الايام في العشر الاواخر فلا باس المؤيدة بغير
عموما اخر فهي قرينة على ارادة الرجحان من الروايات الاولى فاذن الاقوى هو الاستحباب فيجوز تاخيرها اختيارا وهل يجب المبادرة اليها بعد
التشريق فان فات فليصم بعد ذلك كما نسب الى ظاهر الاكثر او لا بل يجوز التاخير عند اختيارا ايض ما لم يخرج ذي الحجة الظ الثاني للاصل السليم عما
يعارضه سوى اخبار كثيرة قاصرة عن افادة الوجوب لمكان الخبرية او المتضمنة للامر بصوم اخر ايام التشريق الذي لا قائل بوجوبه ظاهرا بل يعارضها
فيه اخبار كثيرة اخرى فيجوز صومها طول ذي الحجة وهل يجوز صيام الثلثة في ايام التشريق كلا او يجوز جعل الاخر منها اي صوم يوم الحصبة و
هو الثالث عشر ويومين بعده فلا يجوز الصوم في ايام منى خاصة او لا يجوز اصلا الاول محكي عن الاسكافي وله رواية القداح المتقدمة ورواية اسحق والثاني
للصدوقين ونهاية الشيخ والحلي وك وغيره وجمع اخر وهو الصحاح الاربع ومرسلة المتقدمة اليها جميعا الاشارة وصحيحة البجلي المتقدم شطر منها والثالث
للشرايع وله رواية البجلي المتقدم اليها الاشارة وصحيحتا ابن سنان وابن مسكان ومقتضى التحقيق رد الاول لندرته وشذوذه فتوى ورواية كما صرح في
التهذيب بين المانعين عن الحجة والموجبين لمرجوحية الخبر عن معارضته ولموافقة العامة كما صرح به جماعة ويشعر الروايتان بالتقية ايض حيث نسبه
الامام الى علي ع بل في مكاتبة ابن السراج المروية في صحيحة صفوان بن يحيى التي اعلها ايض فبقي الثانيان واخبار الاخير اعم مطلقا من اخبار الثاني لان الاول يعم جميع ايام
التشريق والثاني يختص باخرها فتعين حمل الاخير على الاول ويشهد لذلك الحمل صحيحة صفوان المتضمنة لمكاتبة ابن السراج وصحيحة البجلي المشار اليها
وغيرهما فاذن الحق هو القول الاوسط وكما يجوز تاخير صيام الثلثة عن الايام الثلثة المتصلة بيوم النحر يجوز تقديمها عليها ما لم يتجاوز عن ذي الحجة
وفاقا للمشهور كما عن التنقيح لاطلاق الاية وتفسيرها في بعض الاخبار المتقدمة بذي الحجة وصحيحة زرارة من لم يجد ثمن الهدي فاحب ان يصوم الثلثة الايام في
اول العشر فلا باس بذلك وقريبة منها روايته وفيها اظهر في ان يقدم الثلثة الايام في اول العشر وبهما يخرج عما ظاهره تعين الثلثة المتصلة عن ظاهره
مع انك قد عرفت انه غير باق على ظاهره والتاخير الى السابع احوط ولا يجوز التقديم على ذي الحجة بلا امر ويجب ان يكون الشروع في الصوم بعد التلبس
بالمتعة اجماعا وهو الدليل عليه دون بعض التعليلات الغير التامة ويدل عليه ايض تعلق الامر بالصيام في الاية والاخبار على المتمتع وصدقه قبل
التلبس به غير معلوم فلا يكون مامورا فلا يكون قبله صحيحا ويكفي التلبس بالعمرة وفاقا للاكثر بل صرح بعض الاجماع عليه للاصل والاطلاق وخص
بعض الاصحاب التلبس بالحج ويدفعه المستفيضة الدالة على الامر بصوم يوم قبل التروية مع استحباب الاحرام بالحج يوم التروية وهل يجب ان يكون صيام
الثلثة في مكة او منى قبل الرجوع كما قيده بعضهم به الامع حصول عذر من نسيان وعدم موافقة الرفقاء او غيرهما ظاهر الاصحاب ذلك ويمكن
الاستدلال له ببعض مفاهيم الشرط الواردة في بعض الاخبار المشار اليها وفي غيرها ايض واما مع العذر فيجوز صومها في الطريق وبعد الرجوع الى
الاهل كما صرح به في الاخبار ولا يتعين صومها بعد الرجوع الى الاهل كما في صحيحة محمد المعارضها مع اخبار كثيرة مخالفة للعامة **فروع ا** من لم يصم
الثلثة حتى خرج ذو الحجة سقط عنه الصوم وتعين عليه الهدي بمنى في القابل عند علمائنا واكثر العامة كما في المنتهى عن ف وفي المنتهى وشرحه الاجماع عليه
بل قيل نقله جماعة واستدل له بصحيحة منصور المتقدمة والاخرى من لم يصم الثلثة الايام في الحج حتى يهل الهلال فقال عليه دم يهريقه وليس عليه صيام
وصحيحة عمران الحلبي عن رجل نسي ان يصوم الثلثة الايام التي على المتمتع اذا لم يجد الهدي حتى يقدم اهله قال يبعث بدم خلافا للمحكي عن ئب والمفيد
فيصوم في الطريق او البلد ان كان ترك الصوم لعايق ونسيانا واستحسنه في خيره للمستفيضة من الصحاح المصرحة بان من فاته صومها بمكة لعدم
الفدية او عدم اقامة الجمال والاصحاب فليصمها في الطريق ان شاء وان شاء اذا رجع الى اهله من غير تقييد ببقاء ذي الحجة وعدم خروجه بتقييد
الاولين من دليل الاول والناسي بشهادة الثالثة **اقول** مقتضى هذا الجمع ادخال التارك للصوم عمدا في المستفيضة وايجاب الصوم عليه
مع انه غير صحيح لاختصاص المستفيضة ظ بوجود المانع فيبقى اطلاق الصحيحين الاولين في حق غير ذي الاعذار بلا معارض ولا وجه لاخراجه عنهما فلا
يبقى الريب في سقوط الصوم ووجوب الذبح على غير ذوي الاعذار ولا على الناسي للصحيحة الثالثة الخالية عن المعارض نعم يبقى الكلام في ذوي الاعذار
والتعارض فيه هم بين الصحيحين والمستفيضة بالعموم من وجه لاختصاص الاولين بخروج الشهر وعمومهما بالنسبة الى العذر وغيره والثانية بذوي
الاعذار وعمومها بالنسبة الى خروج الشهر وعدمه والترجيح للاولين لا لموافقة الكتاب كما قيل اذ غايته ما يدل عليه وجوب الصوم في الشهر واما عدم
خروجه فلا دلالة له عليه نفيا واثباتا بل لشذوذ القول الثاني بحيث يخرج الدال عليه عن الحجية اذ لم ينقل قايل به سوى من ذكر ورجع عنه الشيخ
في فتوى ايض والله العالم ولا يخفى ان بما ذكرنا وان ثبت سقوط الصوم ووجوب الذبح لكن المستند في كون الذبح هو الهدي دون كونه كفارة ان
كان هو الاجماع فلا كلام والا ففيه لان الاخبار عليه نظر واطلق طائفة من الاصحاب منهم الحلي بوجوب الدم من غير تنصيص على كونه هديا او كفارة
ولكن صرح الاكثر بالاول والذبح بنية ما في الذمة طريق الاحتياط **ب** هل يجب مع هذا الهدي دم كفارة عن المن وطء الجامع نعم وهو الاحوط
لما روي من انه من ترك نسكا فعليه دم وعن الاكثر لا وهو الاظهر للاصل وضعف الرواية **ج** لو صام الثلثة كلا لفقد الهدي او ثمنه ثم وجد
الهدي لم يجب عليه على الاشهر الاظهر بل عن ف الاجماع عليه للاصل واطلاق الاية وصريح رواية حماد المنجبرة بالعمل عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم
اصاب هديا يوم خرج من منى قال اجزأه صيامه لكن الانتقال الى الهدي افضل بلا خلاف كما صرح به غير واحد لرواية عقبة بن خالد القاصرة عن افادة
الوجوب للجملة الخبرية وقيل للاحتياط حيث حكي عن المهذب القول بوجوب الانتقال مطلقا وعن غيره اذا وجد قبل التلبس بالسبعة في وقت الذبح

الجملة

فروع ا من لم يصم الثلثة حتى خرج ذو الحجة سقط عنه الصوم وتعين عليه الهدي في عام القابل

في بيان انه يجب ان يكون صيام السبعة الايام بعد الرجوع الى الاهل

هو حسن من جهة الوفاق على كفاية الذبح والا فكان الاحتياط في الجمع بين الهدي وصيام العشرة والمسقط للهدي عند الاكثر اكمال الثلثة فلو
يجب الهدي خلافا للسر والمحكي عن ف وكنز العرفان وجملة من كتب الفاضل فاكتفوا في سقوط الهدي بمجرد التلبس بالصوم للاصل والاطلاق للذكور
ولا يخ عن قوة الا ان الاحتياط مع الاول والاحوط الجمع كما في الصورة الاولى ايض **المسئلة الثالثة** يجب ان يكون صيام السبعة الايام
بعد الرجوع الى الاهل بلا خلاف يعرف كما في خيره وخالف فيه اكثر العامة فقال بعضهم اذا فرغ من افعال الحج وبعضهم اذا خرج من مكة سايرا في الطريق
لنا ظاهر الاية والاخبار المتكثرة كالصحاح الست لحماد وابن عمار وابن سنان وابن مسكان وسليمان وصفوان وغيرها ولا يشترط في ذلك التتابع
التتابع على الحق المشهور وعن المن وكره انه لا يعرف فيه خلافا للاصل والاطلاق وعموم صحيحة ابن سنان كل صوم صوم يفرق الا الثلثة ايام في كفارة اليمين
وخصوص رواية اسحق اني قدمت الكوفة ولم اصم السبعة الايام حتى نزعت بي حاجة الى بغداد قال صمها ببغداد قلت افرقها قال نعم وضعفها
لو كان منجبر بما ذكر خلافا للمحكي في لف عن العماني والحلبي وفي التنقيح عن المفيد وابن زهرة وفي غيرهما عن ابن ايض فاوجبوه لرواية علي عن صوم
ثلثة ايام في الحج وسبعة ايصومها متوالية او يفرق بينها قال يصوم الثلثة لا يفرق بينها والسبعة لا يفرق بينها ولا يجمع الثلثة والسبعة
جميعا وحسنة الحسين بن يزيد الثلثة الايام والسبعة الايام في الحج لا يفرق بينها انما هي بمنزلة الثلثة الايام في اليمين وجوابهما قصور الدلالة
عن الوجوب ولا يفيد قوله بمنزلة الثلثة الايام اذ يمكن ان يكون المراد تنزيلها منزلتها في الرجحان وما قد يدعى من عموم المنزلة ممنوع مثل ذلك لا دليل
عليه ومع ذلك كله فلا ريب ان الاحتياط في التتابع ولا يجب المبادرة الى الصوم بعد الرجوع فورا للاصل ولو اقام من وجبت عليه السبعة بمكة
انتظر وصوله الى بلده او مضي شهر ان كانت مدة وصول اصحابه الى البلد اكثر من شهر بلا خلاف يوجد كما في خيره وقيل انه مقطوع به في كلامهم
لصحيحة ابن عمار وعن جماعة منهم القاضي والحلبيون انتظار الوصول وعدم اعتبار الشهر وهو مقتضى صحيحتي البزنطي وابي بصير والاول اظهر لان دليله
مفصل ومقتضى الاحتياط التاخير الى اكثر الامرين حيث لا يعتبر الفورية ويكفي ظن وصول الاصحاب كما صرح به في الصحيحتين الاخيرتين والاقامة اعم
من مدة معينة او غير معينة او الابدية لعمومها في الصحيحة وفي مبدء الشهر احتمالات اظهرها يوم عرفة الاقامة والظاهر تخصيص ذلك باقامة مكة
واما في غيرها من البلدان او الطريق فلا بل ينتظر الوصول الى البلد ومع الياس يسقط الصيام لتعلق الامر بالرجوع ولا ينتقل الى الهدي للاصل
الرابعة لو مات من وجب عليه ذلك الصيام قبل الصوم فان لم يتمكن من صيام شيء من العشرة ولو بعضا سقط الصوم ولم يجب على وليه القضاء
عندنا بالاجماع على ما ادعاه جماعة وان تمكن من فعل الجميع ولم يفعل ففيه اقوال اظهرها عدم القضاء على الولي ان مات بعد صوم الثلثة وقضاء
العشرة ان مات قبله لانه مقتضى الجمع بين الاخبار **الخامسة** لو مات الواجد للهدي ولم يهد اخرج الهدي من اصل تركته لانه من الحقوق
المالية وجزء من الحج الذي يخرج كله منه ولو لم يف التركة الا بجزء من الهدي سقط الكل على الاظهر **السادسة** لو لم يكن له الهدي ولا ثمنه
لكن توقع حصوله قبل مضي وقت الهدي توقعا معتنى به عرفا لم ينتقل الى الصوم لصدق الوجدان **السابعة** من فقد الهدي وكان له ثمنه ويريد
الرجوع يخلف ثمنه عند من يشتريه طول ذي الحجة فيذبحه فان لم يتمكن من ذلك اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة وفاقا للصدوقين والشيخين
السيدين والفاضلين في غير يع والحلي وابن حمزة بل للاكثر بل عامة من تاخر كما قيل وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه لصحيح حريز في متمتع يجد الثمن
ولا يجد الغنم قال يخلف الثمن عند بعض اهل مكة ويامر من يشتري له ويذبح عنه فان مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل من ذي الحجة واجمله رواية النضر
ابن قرواش وهي مضمون الصحيح الا انها يتضمن التصريح بالضعف عن الصيام وعلى هذا فلا يصلح دليلا للمطلق مع الفتوى عليه خلافا للحلي ويع وعن
الى الفقيه ايضا وقد ينسب الى العماني وتنظر فيه بعضهم ونسبه في السرائر الى الجمل والعقود وفيه ايضا نظر واستدل له بصدق عدم وجدان الهدي الموجب
لانتقال الفرض الى الصوم وبرواية ابي بصير عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم فان ايام الذبح قد مضت
ويرد الاول وجوب تخصيصه بمن لم يجد الثمن ايضا ووجه من لم يجد الهدي للخبر الصحيح المعمول به عند الاصحاب الذي هو اخص مطلقا من الاية والثاني بانه
ظاهر فيمن يقدر على تحصيل الهدي وذبحه بمنى وهو غير ما نحن فيه وللمحكي عن الاسكافي فخير بين العدلين وبين التصدق بالوسطى من قيمة الهدي جمعا بين
ما مر وبين رواية عبد الله بن عمر ورد بفقد الشاهد على ذلك الجمع وفيه ان التعارض مع عدم المرجح كان فيه كما ثبت في محله الا ان الترجيح هنا للاحد
الاولين موجود ولو لم يكن الا وجوب طرح الخبر المخالف للكتاب لكفى **الثامنة** مقتضى وجوب الهدي وتعليق الانتقال الى بدله بعدم وجدانه وجوب
شرائه لو وجده ووجد ثمنه لوجوب ما لا يتم الواجب الا به ولو لم يكن ثمنه موجودا وامكنه الاستقراض مع تمكنه من ادائه وجب ايضا لما ذكر وكذا لو كان له
متاع او جنس تيسر له دفعه بازاء الهدي او بيعه وصرف ثمنه فيه وجب ما لم يكن مما يدعى بقائه للحاجة او الضرورة فان كان كذلك لا يجب لانه نفي
الضرر والحرج وهذا هو الاصل في المقام واستثني منه لباس التجمل بل الفضل من الكسوة مطلقا على ما قطع به الاصحاب في الاول لمرسلة ابن اسباط في رجل
تمتع بالعمرة الى الحج وفي عيبته ثياب اله ان يبيع من ثيابه شيئا ويشتري هديه قال هذا مما يتزين به المؤمن يصوم ولا ياخذ من ثيابه شيئا وصحيحة
البزنطي عن المتمتع يكون له فضل من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فيسوى ذلك الفضل مائة درهم هل يكون ممن يجب عليه فقال له بد من كرى و
نفقة فقال له كرى وما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة فقال اي شيء الكسوة بمائة درهم هذا ممن قال الله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
في الحج قيل ولانه مع التوقف على بيع مثل ذلك لا يصدق قوله فما استيسر من الهدي اذ ليس ذلك استيسارا عرفا وفيه نظر ويجب الاقتصار في الاستثناء

على ما ذكر

في اثبات الاضحية واحكامها وفيه مسائل

على ما ذكر لمخالفته الاصل ولو باع شيئا من المستثنى واشترى الهدى اجزء لصدق الاستيسار والوجدان ولو سلمنا عدم صدقهما ولا وناقش فيه بعضهم لان مثل ذلك فرضه الصوم فهو ان بغير الفرض وفيه انه فرضه ما دام كذلك ولكن اذا باع متاعه واشترى الهدى فلا نسلم ان فرضه الصوم **فائدتان**

الاولى ما سبق كان احكام هدى التمتع وقد ذكر والهدى السياق ايضا احكاما تركنا ذكرها لقلة الفائدة فيها في هذه الازمنة ولهدى الفداء والكفارات ايضا احكام ياتي في بابها **الثانية** في اثبات الاضحية واحكامها وفيه مسائل **الاولى** يستحب الاضحية للحاج وغيره في مكة وغيرها من الامصار بالاجماعين ويدل عليه قوله سبحانه فصل لربك وانحر على ما ذكره بعض المفسرين من ان المراد نحر الاضحية بعد صلوة العيد والاخبار المتكثرة منها رواية الاعرج المتقدمة في مسئلة وجوب الهدى وصحيحة ابن سنان عن الاضحى او اجب على من وجد لنفسه وعياله فقال اما لنفسه فلا يدعه واما لعياله فان شاء تركه وصحيحة محمد الاضحية واجبة على من وجد من صغير او كبير وهي سنة والعلاء عن الاضحى فقال هو واجب على كل مسلم الا من لم يجد فقال له السائل فما ترى في العيال قال ان شئت فعلت وان شئت لم تفعل فاما انت فلا تدعه ومرسلة بحار ان ام سلمة رضي الله عنها الى النبي ص فقالت يا رسول الله يحضرني الاضحى وليس عندي ثمن الاضحية فاستقرض فاضحي قال استقرضي فانه دين مقضي ويغفر لصاحب الاضحية عند اول قطرة من دمها ومرسلة الحلبي ضح بكبش اسود اقرن فحل فان لم تجد اسود فاقرن فحل ياكل في سواد وينظر في سواد وصحيحة ابن سنان كان رسول الله ص يضحي بكبش اقرن فحل ينظر في سواد ويمشي في سواد ولا يجب اتفاقا الا من غير الاسكافي للنبوي المنجبر بالعمل كتب على النحر ولم يكتب عليكم واوجبه الاسكافي للاية والاخبار المتقدمة والجواب اما الاية خطاب الى الرسول وقيل ان وجوبها عليه ص من خواصه كما يدل عليه النبوي ايضا مع انه في وروده في الاضحية كلام واما الاخبار المخالفة في الوجوب للشهرتين بل الاجماع لا تنهض حجة لاثباته مضافا في الاولى الى ما مر من احتمال ارادة المتمتعين من اهل الامصار والثانية من احتمال الخبرية وما في الثالثة من الايجاب على الصغير المنفي قطعا واضمار الولي في حقه ليس باولى من الحمل على الاستحباب سيما بعد انضمام قوله وهي سنة ومنه يظهر ما في الرابعة ايضا من عموم كل مسلم فلا بد اما من التخصيص او التجوز والتخصيص وان كان مقدما الا انه يضعف الترجيح هنا بوجوه خارجية وفي الخامسة من عدم وجوب الاستقراض بخصوصه وفي السادسة من عدم وجوب ما ينضم بها من الكبش الموصوف **الثانية** يجزي الهدى للحاج عن الاضحية بلا خلاف اجده لصحيحة الحلبي المتقدمة وصحيحة محمد يجزيه في الاضحية هديه قالوا والجمع بينهما افضل في خبره ان للفظ الاجزاء ظهورا ما فيه وفيه نظر لان الاجزاء لو يدل على سقوط الامر بواسطة الاتيان بما يجري به واما الامر فلا استحبابا فهو دليل العدم وقيل لان فيه فعل المعروف ونفع الفقراء وفيه ان الكلام في الاضحية من حيث انها هي ولذا قيل بعد نقل التعليل وفيه لولا النص نظر الى ان قال لكن الامر بعد وضوح الماخذ سهل **اقول** ان اراد بالنص والماخذ ما ذكر في خبره فقد عرفت ما فيه وان كان غيره فلم اجده وعلى هذا فلا دليل لاستحباب على ذي الهدى الا ان يثبت الاجماع او يتمسك بفتوى الاصحاب في مقام الاستحباب ان لم يضرها لفظ الاجزاء **الثالثة** لو لم يوجد الاضحية يستحب التصدق بثمنها بلا خلاف يوجد فان اختلفت الاثمان فالظاهر كفاية الادنى ولكن الافضل الوسط والمراد به نصف القيمتين وثلث القيم الثلث وربع الاربع وهكذا لرواية عبد الله بن عمر وهو وان اختص بالامصار لكن ثلثة كذلك بلا خلاف فيه يعلم كما في خبره بل بالاجماع كما عن ظاهر الغنية والمنتهى وصريح غيرهما لصحيحة علي عن الاضحى كم هو بمنى قال اربعة ايام وعن الاضحى في غير منى قال ثلثة ايام فقلت ما تقول في رجل مسافر قدم بعد الاضحى بيومين اله ان يضحي في اليوم الثالث قال نعم **اقول** المراد باليوم الثالث الثالث من الاضحى الذي هو يوم القدوم كما صرح به في موثقة الساباطي المروية في به عن الاضحى بمنى فقال اربعة ايام وعن الاضحى في ساير البلدان فقال ثلثة ايام وقال لو ان رجلا قدم الى اهله بعد الاضحى بيومين ضحى اليوم الثالث الذي قدم فيه ورواية غياث الاضحى ثلثة ايام وافضلها اولها وهي وان كانت اعم من منى وساير الامصار الا انه يجب حملها على الاخير حملا للمطلق على المقيد ومنهم من حملها على التقية لان مذهب ابي حنيفة ومالك والثوري كما قيل انها ثلثة ايام مطلقا واما صحيحة محمد الاضحى يومان بعد يوم النحر ويوم واحد بالامصار ورواية كليب عن النحر فقال اما بمنى فثلثة ايام واما في البلدان فيوم واحد فليستا صريحتين في التعارض مع ما مر لجواز ان يكون المراد بالاضحى في الاولى وبالنحر في الثانية يوم الاضحى والنحر من جهة الصوم لا من جهة الاضحية كما ذكره الصدوق والشيخ وصدق الصدوق في ذلك برواية منصور النحر بمنى ثلثة ايام فمن اراد الصوم لم يصم حتى يمضي الثلثة ايام والنحر بالامصار يوم فمن اراد ان يصوم صام من الغد ولا ينوهم انه خلاف ما عليه الاصحاب من عدم جواز الصوم ايام التشريق كلا لما مر من جواز بعض افراده وهو صوم بدل الهدى في اليوم الثاني عشر ويمكن ايضا حمل الاخيرين على الافضلية كما ذكره جماعة ولو انقضت هذه الايام ولم يضح لم يكن عليه قضاؤها الا انه يرجى بعد عن المنتهى القضاء ان وجب بنذر وشبهه لتعليل غير سديد **الخامسة** يكره التضحية بما يربيه لرواية محمد بن الفضيل كان عندي كبش سمين لاضحي به الى ان قال في الجواب ما كنت احب لك ان تفعل تربين شيئا من هذا ثم تذبحه ومرسلة به لا يضحي بشيء من الدواجن والدواجن الالفات في البيوت المقيمة في المكان من الحمام والشاة واشباههما ورواية ابي الصباح الرجل يعلف الشاة والشاتين ليضحي بها قال لا احب ذلك الى ان قال ولكن اذا كان ذلك الوقت فليدخل سوق المسلمين وليشتر منها ويذبحه والاولى ان لا يذبح الا فيما يشتري في العشر من ذي الحجة لمرسلة به لا يضحي الا بما يشتري في العشر **السادسة** قد سبق في مصرف الهدى مصرف الاضحية ايضا ولكنه على الافضلية لقصور مستنده عن اثبات الوجوب وله اكل الكل واهداء الكل والتصدق بالكل للاصل كما يجوز ادخار لحومها بعد ثلثة ايام وما فيه النهي عنه منسوخ كما صرحت به في الاخبار وهل يجوز بيع لحومها فقد نسب بعضهم الى الاصحاب عدم الجواز

وخصص بعضهم المنع بالواجبة منها وقيل لعل ذلك مراد الاصحاب **اقول** الكلام اما في البيع مطلقا ولو لاجل التصدق بثمنها او في البيع مع علم المتصدق بالثمن ثم عن الثاني اما يكون الكلام في جواز البيع وعدمه حتى يأثم به او لا يأثم او في وقوع الاضحية المستحبة معه وعدمه فان كان الاول فالظاهر الجواز اذ لا دليل على المنع وخروجه عن ملكه بمجرد الذبح غير معلوم ومنه يظهر حكم الثاني ايضا فان الاصل مع الاباحة ولا دليل على انتفائها واما الثالث فمبني على ان يعلم ان التضحي هو مجرد الذبح او هو مع التصرف في مصرف خاص ولو بجزء منه ولو باطعام اهل بيته لا دليل على تعيين الاول ولو بمجرد اطلاق اذ غاية الاطلاقات ذبح الاضحية او التضحي والكلام بعد في تعيين المراد منه واصل الاشتغال ولو بالامر الاستحبابي يقتضي عدم حصول التضحية بدون اطعام الغير مجانا واما معه فالظاهر كفايته ويدل على لزوم الازيد من الذبح تتبع الاخبار وسيرة المسلمين في الاعصار **السابعة** يجوز ان يجعل جلد الاضحية مصلى وان يشتري به متاع البيت وان ينتفع بها للتصريح بالاول بل برجحانه في صحيحة ابن عمار وبالثانيين في روايته والتصدق افضل كما ورد فيهما وعموم الرواية يدل على جواز جعلها اجرا بالبيع وفي صحيحة علي انه لا يصلح الا ان يتصدق بثمنها وهو الاحوط وهل يمنع عن اعطائها الجزارين كما في جلود الهدي الاصل يقتضي عدم المنع لكون الاخبار المانعة بين ما يختص بالهدي وما يحتمله بل صرح في رواية سليمان بن جعفر المتقدمة في جلد الهدي بالجواز والاولى المنع بازاء الاجرة وكذا الاحوط عدم بيعها الا مع التصدق بثمنها او اهدائها **الثامنة** قال في المنتهى يختص الاضحية بالنعم الثلث ومنها بالاسنان المذكورة في الهدي والاول كذلك لظاهر الاجماع وقضية اصل الاشتغال واما الثاني فقد عرفت ان المستند التام في الهدي الاجماع فان ثبت هنا والا فالكلام فيه مجال نعم يدل على عدم اجزاء ما دون الثني من الابل صحيحة الحلبي المتقدمة في الهدي والاحتياط في المقام لا يترك **التاسعة** قيل يشترط في الاضحية من الاوصاف ما يشترط في الهدي وفي قبول ذلك كليا اشكال لخلو بعض الاخبار المتقدمة في الوصف بالهدي وعدم ثبوت الاجماع المركب ومعارضة صحيحة علي المتقدمة مع الاخبار المتضمنة للفظ الاضحية الا ان الحكم لما كان موافقا للاحتياط ومع ذلك كان اكثر الاخبار المتقدمة متضمنة للفظ الاضاحي لا بأس به **العاشرة** يجزي الواحد عن الكثير كما مر ويجوز التضحية عن الغير اجماعا فتوى ونصا وقدم النص الدال عليه من تضحية الرسول لاهل بيته ولامته وتضحية الامير للرسول صلى الله عليه وآله **البحث الثالث** في الحلق والتقصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** هو واجب على الحاج للاجماع والنصوص كرواية عمر بن يزيد اذا ذبحت اضحيتك فاحلق رأسك ورواية ابي بصير عن رجل جهل ان يقصر من شعره او يحلق حتى ارتحل من منى قال فليرجع الى منى حتى يحلق رأسه بها او يقصر وعلى الصرورة ان يحلق وبمضمونها رواية الاخرى الى غير ذلك من الاخبار والقول باستحبابه كما عن الشيخ في التبيان او النهاية على اختلاف النقلين شاذ بما مر مردود **الثانية** يتخير الرجل بين الحلق والتقصير الا ان يكون صرورة او ملبدا اي جعل في رأسه عسلا او صمغا لئلا يتسخ او يقمل او معقوصا فان هؤلاء الثلثة يتعين عليهم الحلق وفاقا لجماعة من اعاظم القدماء ويدل على تخير غير الثلثة بينهما النصوص الآتية على تعين الحلق على الصرورة روايتا ابي بصير المتقدمتين والثالثة على الصرورة ان يحلق رأسه ولا يجزئه التقصير لمن حج حجة الاسلام ورواية بكر بن خالد ليس للصرورة ان يقصر وعليه ان يحلق ونحوها مرسلة ورواية الساباطي عن الرجل برأسه قروح لا يقدر على الحلق قال ان كان قد حج قبلها فليجز بشعره وان كان لم يحج فلا بد له من الحلق ورواية سليمان بن مهران المروية في بعض المتضمنة لعلل المناسك وفيها فقلت وكيف صار الحلق عليه على الصرورة واجبا دون من قد حج فقال ليصير بذلك موسما الحديث وعلى الملبد والمعقوص صحيحة هشام اذا عقص الرجل رأسه او لبده في الحج او العمرة فقد وجب عليه الحلق وابن عمار اذا احرمت فعقصت رأسك او لبدته فقد وجب عليك الحلق وليس لك التقصير وان انت لم تفعل فمخير لك التقصير والحلق في الحج وليس في المتعة الا التقصير وعلى الثلثة صحيحة اخرى لابن عمار ينبغي للصرورة ان يحلق وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق قال واذا لبد شعره او عقصه فان عليه الحلق وليس له التقصير ورواية ابي سعيد يجب الحلق على ثلثة نفر رجل لبد شعره ورجل حج بدءا لم يحج قبلها ورجل عقص رأسه ولفظة ينبغي في صحيحة ابن عمار وان لم يكن صريحة في الوجوب الا ان بعد ضمها مع مفهوم قوله وان شاء الخ يصير ظاهرة في الوجوب خلافا لجماعة اخرى بل نسب الى الشهر فحكموا باستحباب الحلق للثلثة للاصل واطلاق قوله سبحانه محلقين رؤسكم الخ وقوله عم للمقصرين وضعف الجميع ظ بعد دلالة النصوص على التعين ثم ان من تخير بين الامرين فالحلق له افضل اجماعا كما عن كره ولد وللصحاح المتضمنة لطلب رسول الله صلى الله عليه وآله المغفرة للمحلقين مرتين او ثلث مرات وللمقصرين مرة **الثالثة** التخيير انما هو في حق الرجل واما المرأة فتعين عليها التقصير ولا حلق عليها بلا خلاف بين الاصحاب يعلم كما في الذخيرة بل هو موضع وفاق بين العلماء كما في المنتهى بل بالاجماع كما عن ير والمنتهى وفي ح تيح وشرحه بل يحرم الحلق عليها اجماعا كما عن لف وغيره وللنبوي والمرتضوي المنجبرين بما مر الاول ليس على النساء حلق انما على النساء التقصير والثاني نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان تحلق المرأة رأسها وحسنة الحلبي ليس على النساء حلق وعليهن التقصير **الرابعة** الظاهر كفاية المسمى في كل من الحلق والتقصير لاطلاق النصوص ويستحب ان يكون تقصير المرأة قدر انملة لمرسلة ابن ابي عمير تقصر المرأة من شعرها لعمرتها مقدار انملة والاكثر حملوها على الندب لقصورها عن اثبات الوجوب ولمرسلة ابن يكفيها في التقصير مثل طرف الانملة ولا يجب ان يكون بالمقراض ولا بالحديد بل يكفي لو وقع بالسن او الظفر او غيرهما كما مر في تقصير العمرة ويستحب في الحلق ان يبدء بالناصية من القرن الايمن لرواية الحسن بن مسلم وصحيحة ابن عمار وان يحلق الى العظمين لرواية غياث بن ابرهيم **الخامسة** من ليس على رأسه شعر اما خلقة كالاقرع او لحلقه في

في جواز الصلوة فوق جلد الاضحية بل استحبابه عليه

في الحلق والتقصير ومسائلها

في تعين التقصير على المرأة [illegible]

غ‍ل
الحسين بن اسلم

كتاب الحج

احرام العمرة بمر الموسى على راسه فان ذلك يجزى عنه وفى رواية الساباطى عن رجل حلق قبل ان يذبح قال يذبح ويعيد الموسى لان الله تع يقول ولا
تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله وهل ذلك على سبيل الاستحباب كما عن الاكثر وعن ف الاجماع عليه لضعف الروايات سندا او دلالة على الوجوب او
الوجوب لانه الظ من الامر فى الروايات سيما رواية زرارة المتضمنة للامر ع وقيل بالوجوب على من حلق راسه فى العمرة والاستحباب للاقرع ولا دليل له
اقول المراد بالاستحباب اما كونه افضل فردى المخير من الحلق والتقصير كما ان اصل الحلق كك ومعه يسقط التقصير او استحبابه بنفسه وان وجب
التقصير ايض لتعين الفرد الاخر اذا تعذر احدهما وكذلك المراد بالوجوب اما كونه احد فردى الواجب المخير فيسقط التقصير او وجوبه بنفسه وان وجب
التقصير الظ من قوله فى رواية زرارة فان ذلك يجزى عنه احد الاولين بل هو الظ من قوله حين يريد ان يحلق فى الرواية الاولى ومن التعليل
فى الاخيرة مضافا الى استبعاد استحباب ذلك او وجوبه مع التقصير مع عدم كون نفس الحلق كك فالوجه هو احد الاولين وهل هو على الاستحباب كما
فى الحلق ام الوجوب الظاهر الاول لقصور الروايات عن افادة الوجوب لا لان سوى رواية زرارة وهى وان افادت الوجوب لكنها الكونها قضية فى واقعة
يحتمل ان لم يمكن فى حقه التقصير لعدم شعر له وان كان صرورة او ملبدا او معقوصا فانه يتعين ح امرار الموسى مع عدم امكان الحلق مضافا الى الاستبعاد
المذكور **السادسة** يجب ان يكون الحلق او التقصير بمنى حتى لو رحل قبله عمدا او جهلا او نسيانا وجب عليه العود اليه للحلق او التقصير بلا خلاف
كما قيل وفى ك انه مما قطع به الاصحاب وعن ك والمن انه موضع وفاق وفى تيح وشرحه انه اجماع والظ انه كذلك فهو الدليل على الحكمين مضافا الى رواية
ابى بصير المتقدمة فى المسئلة الاولى واما حسنة مسمع عن رجل نسى ان يحلق راسه اذا ذكر فى الطريق او اين كان و رواية ابى بصير فى رجل زار البيت و
لم يحلق راسه قال يحلقه بمكة ويحمل شعره الى منى وليس عليه شئ فمحمولتان على من لم يتمكن من العود لاختصاص الرواية بالمتمكن قطعا فهى فى قوة الخاص
مع انه لولاه لزم طرح اطلاق الحسنة لمخالفتها العمل الاصحاب ولو تعذر العود وجب الحلق او التقصير حيث تذكر وتمكن بلا اشكال كما فى ك وبلا
خلاف كما فى ح تيح وغيره لاطلاقات وجوب احدهما ووجوب كونه بمنى مع التمكن لا يوجب سقوطه مع عدمه ويؤيده حسنة مسمع المذكورة وتبرع
ح بعث شعره الى منى بلا خلاف يعلم له وللاخبار منها رواية ابى بصير المذكورة والاخرى عن الرجل نسى ان يحلق راسه حتى ارتحل من منى قال ما يعجبنى ان يلقى
شعره الا بمنى ولم يجعل عليه شيئا وقريب منها رواية الكنانى وصحيحة البخترى فى الرجل يحلق راسه بمكة قال يرد الشعر الى منى وابن عمار كان على بن الحسين
عليهما السلم يدفن شعره فى فسطاطه بمنى ويقول كانوا يستحبون ذلك وصحيحة ابى بصير فى الرجل يوصى ان يذبح عنه ويلقى هو شعره بمكة قال ليس له ان يلقى
شعره الا بمنى وقد يستدل عليه ايض ببعض الاخبار الامرة بالرجوع والقاء الشعر بمنى وهى خارجة عن المورد لان الكلام فى تعذر الرجوع ومعه فلا كلام
وح يمكن ان يكون الالقاء كناية عن الحلق او التقصير وهل البعث واجب مطلقا كما هو ظ يع وعن الشيخ فى يه او مع العمد فى الخروج عن منى كما عن لف او
يستحب مطلقا كصريح يع والمن وغيرهما وظاهر عد غيره الحق هو الاخير لقصور الروايات عن افادة الوجوب حتى صحيحة ابى بصير الاخيرة لعدم صراحة قوله ليس له فى الوجوب
مع عدم خلوها عن نوع اجمال من جهة مرجع الضمير فى قوله هو وقوله له وعدم تعين الشعر انه من الحلق او التقصير فى الحج او العمرة او عن غير ذلك ولو تعذر
البعث سقط اجماعا كما قيل ويستحب دفن الشعر بمنى وصحيحة ابن عمار المتقدمة ورواية ابى بصير ان المؤمن اذا حلق راسه بمنى ثم دفنه جاء يوم القيمة وكان كل
شعرها لسان طلق يلبى باسم صاحبها وظاهرها عدم اختصاص استحباب الدفن بمن حلق فى غير منى وبعث شعره اليها بل يستحب للجميع وهو كذلك والقول
بوجوب الدفن كما حكى عن الحلبى نادر ضعيف **السابعة** قيل المشهور انه يجب ان يكون الحلق او التقصير للحاج يوم النحر لرواية النضر كان رسول الله صلى الله عليه وآله
يوم النحر يحلق راسه وفى دلالتها على الوجوب نظر ووجوب اخذ المناسك عنه بعيد لو علم كون ذلك ايض من المناسك ويعاضد الوجوب ايض بعض
الاخبار المتضمنة لحلية كل شئ يوم النحر الا النساء الصحيح محمد بن حمران فانه لولا تلازم الحلق و يوم النحر لم يصح ذلك على الاطلاق الا انه لا يصلح دليلا
لجواز ان يكون ذلك لاستحبابه وتعارض والا فالوجوب ايض لا يستلزم الفعلية وعن الحلبى وك ومع المن جواز تاخيره الى اخر ايام التشريق بعد ان يتقدم
على الطواف للاصل وهو الاقوى لذلك **الثامنة** قال جماعة بوجوب تاخيره عن الذبح والرمى وقد مر تحقيقه وان الاقوى الاستحباب
التاسعة قالوا يجب ان يكون الحلق او التقصير قبل زيارة البيت لطواف الحج والسعى وفى ك نفى الريب عنه وفى خيره لا اعلم فيه خلافا
صريحا وهو كذلك الا ان جماعة منهم الحلى فى السر لم يصرح بوجوب ذلك واكتفوا بوجوب الدم لو اخره عنها وظاهر خيره التشكيك فى وجوبه
بل جعل عدم وجوبه مقتضى كلام جماعة وجعله بعض مشايخنا هو الظ من الاخبار وان صرح اخيرا بانه لا خروج عما عليه الاصحاب ومراده من
الاخبار صحيحا جميل وابن حمران ورواية البزنطى المتقدمة فى مسئلة ترتيب هذه المناسك الثلثة فى الصحيح الاتية المتضمنة للفظ لا ينبغى
الظ فى الاستحباب ورواية ابى بصير التى ياتى الاشارة اليها والاخبار الكثيرة المجوزة لتقديم الطواف على الخروج الى منى كما ياتى فى مسئلة
وجوب تاخير الطواف عن الموقفين ولا ينافيه ايجاب الدم على من اخره عنها فى بعض الاخبار كما ياتى اما لامكان حمله على الاستحباب كما قيل او لعدم
اقتضاء وجوب الدم مع التاخير على وجوب التقديم لجواز التخيير بين التقديم بلا دم والتاخير مع الدم وقال فى خيره لم اطلع على خبر يتضح
دلالته على الوجوب **اقول** يدل على وجوب تقديم التقصير على الطواف صحيحة الاعرج وبعض ما تقدم من الروايات المتقدمة فى الواجب
الثالث من واجبات الوقوف بالمشعر المتضمنة للفظ ثم الدالة على الترتيب الا انه يعارضها صحيحا جميل وابن حمران ورواية البزنطى و ع
سائر الاخبار المشار اليها ويمكن لاجلها حمل الترتيب فيها على الاستحباب الا ان مخالفة الاخبار المجوزة لعدم الطواف مطلقا للشهرة العظيمة

خال عن الدليل

التي كادت ان يكون اجماعا بل هي اجماع عند التحقيق يمنع من العمل باطلاقها حتى في غير المعذور ايضا ومع ذلك مخالفة للعامة ايضا كما قيل وعلى
هذا فالاقرب وجوب تقديم الحلق على الطواف ثم لو قدم الطواف على الحلق او التقصير فان كان عمدا لزمه دم شاة مما قطع به الاصحاب كما قيل و
عزاه في س الى الشيخ واتباعه لصحيحة محمد في رجل زار البيت قبل ان يحلق فقال ان كان زار البيت قبل ان يحلق وهو عالم ان ذلك لا ينبغي فان
عليه دم شاة وهل عليه اعادة الطواف فظاهر الشيخ واتباعه كما في س ومع الصدوق كما في ذخيره بل ظاهر الاكثر كما ذكره الفاضل الهندي وصريح الصيمري
كما حكي عنه عدم الوجوب لظاهر الصحيحة المذكورة وظاهر رواية ابي بصير الثانية المتقدمة في المسئلة السادسة المصرحة بقوله وليس عليه شيء وعن جماعة
من المتاخرين منهم الشهيد الثاني في ضه مدعيا عليه الاجماع الوجوب لصحيحة ابن يقطين عن المرأة رمت وذبحت ولم تقصر حتى زارت البيت فطافت
وسعت من الليل ما حالها وما حال الرجل اذا فعل ذلك قال لا باس به تقصر وتطوف للحج ثم تطوف للزيارة ثم قد احل من كل شيء **اقول**
اثبات احد القولين من الاخبار مشكل اما الاول فلان عدم الذكر في الصحيحة لا يدل على العدم وكونه مقام الحاجة ممنوع لجواز كون ذلك معلوما
للسائل بل بوجه آخر واما الرواية فلجواز كون نفي الشيء لعدم حلقه بمنى واما الثاني فلقصور الصحيحة عن اثبات الوجوب والعنوا البناء
في ذلك على وجوب التقديم وعدمه فان وجب وجبت الاعادة لكون ما اتى به منهيا عنه لكونه ضد الواجب الذي هو تاخير الطواف والنهي
موجب للفساد والا لم يجب للاصل وان كان ناسيا لم يجب عليه دم للاصل والمعروف من مذهب الاصحاب كما في ك وذخيره وجوب اعادة الطواف
عليه لصحيحة ابن يقطين المتقدمة وقد عرفت ضعفه لا لدلالتها على الوجوب وظاهر يح والمحكي عن لف والصيمري وجود الخلاف فيه وحكي الخلاف
عن الصدوق ايضا والقول بعدم وجوب الاعادة وهو مقتضى الاصل والاحتياط لا ينبغي ان يترك والجاهل كالناسي في عدم وجوب الدم بلا خلاف
يظهر وفي وجوب الاعادة عند طائفة وقالت طائفة اخرى بعدم الوجوب وهو الاظهر لما مر وفي وجوب اعادة السعي لو كان اتى به حيث يجب اعادة
الطواف قولان الاقوى هو الاول لما مر في بحث السعي من وجوب اعادته لو قدمه على الطواف ثم ان ما ذكر انما هو في المتمتع واما القارن والمفرد
فيجوز له تقديم الطواف كما ياتي في بيانه في بيان مناسكه بعد الرجوع الى مكة **فرع** قال في ذخيره ولو قدم الطواف على الذبح او على الرمي ففي الحاقه
على التقصير وجهان ونحوه في ك وزاد في آخره واحوطهما ذلك **اقول** اما في الدم فلا دليل على اللحوق ولا وجه للاحتياط به واما في الاعادة فلو كان
ثبت وجوب التقديم على الحلق والطواف كان لها مطلقا او مع العمد وجه ولكن لم يثبت شيء منهما واما في وجوب الترتيب وعدمه فيمكن الاستدلال
للوجوب ببعض الاخبار المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات المشعر ويعارضها صحيحا جميل وابن حمران ورواية البزنطي وبعض الاخبار الاخر المتقدمة
اليها الاشارة ولكن العمل بها على الاطلاق لما ذكر من مخالفة الشهرة وموافقة العامة مشكل فالاقرب وجوب الترتيب والحكم في الناسي والجاهل كما مر

خاتمة فيما يحل لمن يحرم بها الاحرام بعد الحلق والتقصير وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا فرغ المتمتع من مناسكه الثلثة الرمي والذبح و
الحلق او التقصير يحل له كل شيء احرم منه الا الطيب والنساء وفاقا للتصريح له ويه والسرائر والوسيلة والجامع وظاهر المحكي عن ب وصا وعن الاسكافي وفي
لصحيحة محمد بن حمران عن الحاج يوم النحر ما يحل له قال كل شيء الا النساء والطيب والصحيح المروي في السرائر عن نوادر البزنطي المتمتع ما يحل له اذا حلق راسه قال
كل شيء الا النساء والطيب ويؤيد عدم حلية الطيب له صحيحة منصور عن رجل رمى وحلق اياكل شيئا فيه صفرة قال لا حتى يطوف بالبيت طوافا
ثم قد احل له النساء وصحيحة العلاء تمتعت يوم ذبحت وحلقت افالطخ راسي بالحناء قال نعم من غير ان تمس شيئا من الطيب قلت افالبس القميص قال نعم
اذا شئت قلت افاغطي راسي قال نعم وقريبة منها صحيحة الاخرى وقد زاد في آخرها افلت قبل ان اطوف بالبيت قال نعم والروايتان الاخيرتان يدلان على
انه حل لبس المخيط وتغطية الراس ايضا ويدل على حلية التغطية موثقة يونس المتمتع يغطي راسه اذا حلق فقال يا بني حلق راسه اعظم من تغطيته
اياه وقد دل اخبار اخر ايضا على حلية كل شيء غير المذكورات وعلى بقاء حرمة النساء والمعارض لها اخبار اصناف ثلثة من الاخبار احدها ما دل على عدم
جواز لبس المخيط وتغطية الراس من الاخبار وهي محمولة على الكراهة كما ياتي وثانيها ما دل على حلية الطيب له ايضا كصحيحة سعيد بن يسار عن المتمتع اذا
حلق راسه قبل ان يزور فيطليه بالحناء قال نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء الا النساء رددها علي مرتين او ثلثا وقال سألت ابا الحسن فقال
نعم الحناء والثياب والطيب وكل شيء الا النساء وصحيحة البجلي وهي طويلة وفي آخرها قال ان ابن موسى اكل خبيصا فيه زعفران ولم يزر بعد فقال
ابي هو افقه منك اليس قد حلقتم رؤسكم والخزاز رايت ابا الحسن بعد ما ذبح حلق ثم ضمد راسه بسك ثم زار البيت وعليه قميص وكان متمتعا
وابن عمار سئل ابن عباس هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتطيب قبل ان يزور البيت قال رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يضمد راسه بالمسك قبل ان يزور وموثقة
اسحق عن المتمتع اذا حلق راسه ما يحل له قال كل شيء الا النساء ولكن لا يعلم من الاصحاب من عمل بهذه الاخبار واحل الطيب له مصرح بذلك في ذخيره ايضا
وعلى هذا فيكون شاذة يجب طرحها ومع ذلك مرجوحة بالنسبة الى معارضاتها لموافقتها لاكثر العامة كالشافعي واحمد وابي حنيفة وغيرهم ويومي
اليه صحيحة ابن عمار المتقدمة مضافا الى كون صحيحتي البجلي وابن عمار قضية في واقعة فلعله كان في غير التمتع وكذا الموثقة بالعموم المطلق بالنسبة الى
ما مر فيجب التخصيص بغير الطيب ونسخ الصحيحة الاولى مختلفة ففي بعضها لا يوجد قوله قبل ان يزور فيحتمل العموم ايضا وثالثها ما يدل على حرمة الصيد له
ايضا وهي صحيحة ابن عمار اذا ذبح الرجل وحلق فقد احل من كل شيء احرم منه الا النساء والطيب فاذا زار البيت وسعى بين الصفا والمروة فقد احل من
كل شيء احرم منه الا النساء فاذا طاف طواف النساء فقد احل من كل شيء احرم منه الا الصيد فانها تدل على بقاء حرمة الصيد بعد المناسك الثلثة

ايضا وعلى

ايضا وعمل بها جماعة من الاصحاب منهم يع وفع وشا وغيرها ونسبه في لك الى اكثر الاصحاب وقيل فيه نظر لاطلاق اكثر الاصحاب انه يحل له كل شئ الا الطيب و
النساء انتهى واستدلوا له بالصحيحة المذكورة مضافا الى الاستصحاب وظاهر قوله سبحانه ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم حيث ان الاحرام يتحقق بحرمة الطيب و
النساء ايض ولكونه في الحرم **اقول** يمكن الجواب اما عن الصحيحة فبانه لا كلام في حرمة الصيد بعد طواف النساء والحلق ايض من جهة الحرم وانما الكلام في حرمته
من جهة الاحرام ويظهر الفائدة في اكل الصيد والصحيحة لا تدل الا على حرمته لا على انه من جهة الاحرام ولا يضر الاستثناء منقطعا كما قد يتوهم لان الصيد
ايض مما الحرم منه غاية الامر ان جهة حرمته ليست نفس الاحرام ولكن ذلك لا يخرجه عن كونه مما احرم منه ولا عن اصل الحرمة وبالجملة لا دلالة
للصحيحة على حرمته الاحرامية حتى يعارض ما مر ولا اقل من الاحتمال المسقط للمعارضة هذا مع ما فيها من الشذوذ المخرج عن الحجية لعدم قول يعرف من
الاصحاب بحرمة الصيد الاحرامي بعد طواف النساء واما عن الاستصحاب فباندفاعه بما مر واما عن الاية فبمنع كونه محرما حينئذ فان المراد بالمحرم ليس من
حرم عليه شئ بل يحرم عليه الامور المخصوصة التي ارتفعت حرمة اكثرها فلا يمكن استصحاب المحرمية ايض لتغير الموضوع **فرع** قد ذكرنا حصول التحلل
عن غير الامرين بالفراغ عن المناسك الثلثة وهل يتوقف التحلل عليها كما هو ظ من علق التحلل بالفراغ عن مناسك منى كما في فع وعن جماعة
اخرى او ترتب التحلل بالحلق او التقصير خاصة كما في الكتب السبعة الاولى المذكورة في صدر المسئلة وفي يع وشا وعن العماني والمقنع ويه و
المن وكره المترتب على الرمي والحلق وعن ابني بابويه على الرمي وقيل برجوع القول الثاني والثالث الى الاول حيث ان المتعارف في الحلق وقوعه بعد
الرمي والذبح وكيف كان دليل الاول انه المراد من الاخبار حملا للحلق على الغالب المتعارف من كونه بعد النسكين الاخرين بل على اصله عند من اوجب
الترتيب بل يمكن كون التعارف قرينة على ارادة ذلك ودليل الثاني اكثر الاخبار المتقدمة المعلقة للحلية على الحلق خاصة ودليل الثالث صحيحة منصور
المتقدمة وصحيحة الرابع المروي عن قرب الاسناد اذا رميت جمرة العقبة فقد احل لك كل شئ حرم عليك الا النساء **اقول** يرد دليل الاخير بالضعف
والشذوذ ومعارضة الاخبار الغير العديدة ودليل ما قبله بان الرمي والحلق في الصحيحة انما ورد في السؤال وهو غير كاف لاثبات التعليق ودليل ما قبله
بان الحكم وان علق في اكثر الاخبار بما بعد الحلق الا انا قد اثبتنا في الاصول ان حمل اللفظ على مقتضى اصل الحقيقة انما هو اذا لم يكن هناك ما يصلح لان يكون
قرينة للتجوز واما معه فلا يجري على اصل الحقيقة بل ان علم كون ذلك الامر قرينة يحمل على التجوز وان صلح لها يتوقف فيعمل بالاصل والاصل هنا مع
عدم التحلل الا بعد الثلثة ومع ذلك يعارض تلك الاخبار بمفهوم صحيحة ابن عمار الاخيرة الدالة على عدم التحلل بدون الذبح ويلزم بدونه الرمي ايضا
بالاجماع المركب وبما يأتي من المروي في بصائر الدرجات فاذن الاقرب هو القول الاول واليه المعول **الثانية** اذا طاف المتمتع طواف الحج وسعى بين
الصفا والمروة احل من الطيب ايض بلا خلاف يعلم لصحيحي منصور وابن عمار المتقدمتين ورواية المروزي اذا حج الرجل فدخل مكة فطاف بالبيت وصلى
ركعتين خلف مقام ابرهيم وسعى بين الصفا والمروة وقصر فقد حل له كل شئ وصحيحة اخرى لابن عمار الطويلة في زيارة البيت يوم النحر وفي اخرها ثم
اخرج الى الصفا فاصعد عليه واصنع كما صنعت يوم دخلت مكة الى ان قال فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شئ احرمت منه الا النساء الحديث
ومقتضى الصحاح المذكورة عدم التحلل بالطواف خاصة وهو المش كما قيل وظاهر بعض العبارات ومنها يع وفع والمن عدم توقف التحلل على السعي قبل
للخبرين في احدهما اذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت والاخر المروي في بصائر الدرجات الاتي ذكره وجوابه ان التعارض بين
مفهوم غاية الخبرين ومفهوم شرط الصحاح بالعموم من وجه فان رجحنا الصحاح بالصحة والاكثرية والاشهرية والا فيرجع الى استصحاب الحرمة وهل
يتوقف هذا التحليل على صلوة الطواف قيل لا لاطلاق النص والفتوى وفيه ان الاطلاق انما يحكم به لولا شيوع تقدمها على السعي المنافي عنه التحليل
الى دلالة رواية المروزي المتقدمة على التوقف وكذا صحيحة ابن عمار الاخيرة على التوقف فان فيها قبل ما نقلنا منها ثم صل عند مقام ابرهيم ركعتين الى ان
ساق الكلام الى قوله فاذا فعلت ذلك فقد احللت الخ فالاصح التوقف ولو قدم الطواف والسعي على الوقوفين ومناسك منى كما في القارن والمفرد
مطلقا والمتمتع للضرورة او بدونها ان جوزناه في بعضها فهل يحصل ذلك التحلل ام لا نقل في لك عن بعض الاصحاب الاول واستوجه شيخنا الشهيد الثاني
رحمه الله واختار هو عدمه للاستصحاب وللمروي في بصائر الدرجات فان فيه اذا اردت المتعة في الحج الى ان قال ثم احرمت بين الركن والمقام بالحج فلا تزال
محرما حتى تقف بالمواقف ثم ترمي وتذبح وتغتسل ثم تزور البيت فاذا انت فعلت فقد احللت ولا يفيد الاطلاقات لما ذكرنا من الشيوع المانع عن التمسك
به **الثالثة** اذا طاف المتمتع طواف النساء حلت له النساء وجميع ما احرم منه ولم يبق بعد ذلك شئ اجماعا كما في لك بل على التحقيق له وللاخبار
كصحيحي منصور وابن عمار المتقدمتين وصحيحة ابن عمار الاخيرة المنقول بعضها وفيها بعد ذكر ثم ارجع الى البيت فطف به اسبوعا اخر ثم صل ركعتين عند
مقام ابراهيم ثم قد احللت من كل شئ وفرغت من حجك كله وكل شئ احرمت منه بل وكذا رواية المروزي السابقة وغيرها ومقتضى الصحيحين الاخيرين
توقف حلية النساء على ركعتي هذا الطواف ايض وهو كذلك لذلك وفاقا للمحكي عن الهداية والاقتصاد خلافا لاطلاق اكثر الفتاوى ولاطلاق اكثر
النصوص وحمل صحيحة ابن عمار على توقف مجموع التحلل والفراغ من الحج عليها وفيه ان رواية المروزي لا يقبل حملا فيها فيقيد الاطلاقات وحكي عن العماني
حلية النساء بالفراغ من السعي وهو خلاف الاجماع والنصوص المذكورة وغيرها وكما يحرم النساء على الرجال قبل طوافهم طواف النساء فكذلك الرجال
يحرم عليهن قبل طوافهن كما صرح به جماعة لا للعموم قوله تعالى فلا رفث الاية بضميمة كون الرفث هو الجماع وعدم الخروج عن الحج الا بطواف النساء كما
الاخبار الصحيحة كما يأتي من خروج طواف النساء عن الحج ولا للاجماع المنقول لعدم حجيته بل للاستصحاب والاخبار كصحيحة العلاء والبجلي وابن رئاب وعبد الله

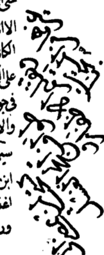
في حلية النساء للمتمتع بعد طواف النساء

في كراهة لبس المخيط للمتمتع

في الرجوع الى مكة

ابن صالح المرءة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت وساق الحديث الى ان قال ثم طافت طواف الحج ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد احلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها فاذا طافت اسبوعا اخر حل لها فراش زوجها ورواية درست متمتعة قدمت مكة فرات الدم الى ان قال فاذا قدمت مكة طافت بالبيت طوافين وسعت بين الصفا والمروة فاذا فعلت ذلك فقد حل لها كل شيء ما عدا فراش زوجها ورواية عجلان اذا اعتمرت المرءة ثم اهلت بالحج قبل ان يطوف فقدمت السعي وشهدت المناسك فاذا طهرت وانصرفت من الحج قضت طواف العمرة وطواف الحج وطواف النساء ثم احلت من كل شيء ثم ان ما ذكر انما هو في حق المتمتع واما القارن والمفرد فيتحللان بالحلق او التقصير عن غير النساء مطلقا حتى الطيب صرح بذلك الشيخ في يه وط والحلي وابن حمزة في الوسيلة وجمع اخر بل الاكثر وفي خيره انه المعروف بين الاصحاب وظاهر اطلاق الاكثر عدم الفرق في ذلك بين ان يقدما الطواف والسعي على باقي المناسك ام لا وقيده في س بصورة التقديم وعن الجعفي التسوية بينهما وبين المتمتع وسيأتي تحقيق المقام ان شاء الله **الخامسة** يكره للمتمتع لبس المخيط والتقنع حتى يطوف للحج ويسعى والطيب حتى يطوف طواف النساء ويدل على الاول صحاح محمد وسعيد الاعرج ومنصور وابن عمار عن ادريس القمي وعلى الثاني صحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة في المسئلة الثانية وانما حملت هذه الروايات على الكراهة لقرينة ما مر من الاخبار المخالفة لها مضافا الى قصور الاربعة الاولى عن افادة الحرمة بل صحيحة منصور ظاهرة في عدمها ومورد الجميع المتمتع خاصة بل في صحيحة الاعرج التصريح بعدم المنع في غيره وكذا في الخبر المروي عن قرب الاسناد وظاهر بعضهم الاطلاق ولا وجه له معلوما كما قيل **الفصل الخامس في الرجوع الى مكة** للاتيان بمناسكها الخمسة الطواف وركعتاه والسعي وطواف النساء وركعتاه ولسبق كيفية الطواف وركعتيه والسعي في العمرة وانما بقيت مسائل منها متعلقة بذلك المقام ففي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** يجب على الحاج بعد فراغه من مناسك منى ويجوز قبله ايضا على القول بجواز تقديم الطواف والسعي على مناسكه كلا او بعضا المضي الى مكة شرفها الله تعالى لمناسكها اتفاقا نصا وفتوى ويترجح ايقاع ذلك في يوم النحر لاستحباب المسارعة الى الخيرات والتحرز عن الموانع والاغراض والمعتبرة من الاخبار كصحيحة محمد عن المتمتع متى تزور البيت قال يوم النحر وصحيحة ابن عمار في زيارة البيت يوم النحر قال زره فان شغلت فلا يضرك ان تزور البيت من الغد ولا تؤخر ان تزور من يومك فانه يكره للمتمتع ان يؤخر وموسع للمفرد ان يؤخره ومنصور لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت وهل يجب ذلك بدون العذر كما عن يه وط والوسيلة والجامع للاخبار المذكورة سيما الامر ومفهوم الشرط في الثانية ولا ينافيه قوله فيها يكره لاعمية الكراهة من الحرمة اولا يجب كما عن الباقين الحق هو الثاني للاصل وقصور الاخبار المتقدمة عن افادة الحرمة حتى الامر والمفهوم المذكور لان الامر في الجواب غير مقيد بيوم النحر ولان الشغل اعم من العذر والضرر اعم من العقاب فان من الثواب ايضا ضرر وغير الغد اعم من يوم النحر وغير الغد وللاخبار المجوزة للتاخير او الظاهرة في الاستحباب كما ياتي وعلى هذا فيجوز التاخير الى الليلة ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي ينبغي للمتمتع ان يزور البيت يوم النحر او من ليلته ولا يؤخر ذلك ونحوها صحيحة عمران الحلبي والى الغد لقصور ما مر من الاخبار الناهية عن التاخير لاثبات الحرمة ولصحيحة ابن عمار المتقدمة والاخرى عن المتمتع متى تزور البيت قال يوم النحر او من الغد ولا يؤخر والمفرد والقارن ليسا بسواء موسع عليهما والى يوم النفر الثاني وفاقا للحلي والغنية والكافي واكثر المتاخرين بل غير نادر منهم لقصور ما مر عن افادة الحرمة عن الغد ولموثقة اسحق عن زيارة البيت يؤخر الى اليوم الثالث قال تعجيلها احب الي وليس به باس ان اخره وصحيحة ابن سنان لا باس ان يؤخر زيارة البيت الى يوم النفر وانما يستحب تعجيل ذلك مخافة الاحداث والمعاريض والمروي في السرائر عن نوادر البزنطي عن رجل اخر الزيارة الى يوم النفر قال لا باس خلافا للمحكي عن المفيد والسيد والديلمي وفع وموضع من يه وشا وكره والمنتهى وقيل جماعة من المتاخرين للاخبار المتقدمة القاصرة عن افادة الحرمة حتى من جهة قوله موسع عليهما اذ في نفي الاستحباب ايضا نوع توسعة ومن ذلك يظهر ضعف ما اجيب به عن روايات التاخير من الحمل على غير المتمتع حملا للمطلق على المقيد والى اخر ذي الحجة وفاقا للحلي وهو ظاهر صاحب الحدائق وحكي عن لف ونسبه الى سائر المتاخرين وهو اختيار مفتاح وشرحه ونسب في الاخير ايضا الى اكثر متاخري اصحابنا للاصل ولصحيحة الحلبي وهشام بن سالم الاولى عن رجل نسي ان يزور البيت حتى اصبح فقال ربما اخرته حتى يذهب ايام التشريق لكن لا يقرب النساء والطيب والثانية لا باس ان اخرت زيارة البيت الى ان يذهب ايام التشريق الا انك لا تقرب النساء ولا الطيب وهما وان لم يصرحا بالتاخير الى اخر الشهر الا انهما يدلان عليه خلافا للموضع من يه وللذخيرة والمحكي عن الغنية والكافي فلم يجوزوا التاخير عن اخر ايام التشريق ويدل عليه مفهوم الغاية في صحيحة ابن سنان والمروي عن النوادر المتقدمين ولكن يجب حملهما على الكراهة بقرينة الصحيحتين الاخريين مضافا الى ان المفهوم عام بالنسبة الى زمان التاخير فيجب التخصيص **المسئلة الثانية** قد مر من الخلاف في جواز التاخير وعدمه انما هو في المتمتع واما القارن والمفرد فيجوز لهما التاخير طول ذي الحجة بلا خلاف كما قيل لقوله سبحانه الحج اشهر وللاصل والاطلاقات وصحيحة ابن عمار المتقدمتين وهما وان لم يصرحا بالتاخير الى اخر الشهر الا ان اطلاق جواز التاخير واختصاص المقيدات بالمتمتع سيما بضميمة الاجماع المركب كاف في اثبات المطلوب نعم يكره التاخير لفتوى الاجلة كما في فع ويه والمنتهى وشا وير والتلخيص وللعلة المذكورة في صحيحة ابن سنان المتقدمة **الثالثة** يستحب لمن يمضي الى طواف الحج الغسل وتقليم الاظفار واخذ الشارب لرواية عمر بن يزيد ثم احلق راسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وزر البيت وطف به اسبوعا تفعل كما صنعت يوم قدمت مكة ولو اغتسل لذلك بمنى جاز للاصل ورواية الحسين ولو اغتسل نهارا وطاف ليلا اجزءه الغسل ما لم يحدث ما يوجب الوضوء لموثقة اسحق عن غسل الزيارة يغتسل الرجل

بالنهار



يستحب الدعاء عند باب المسجد لمن يدخله لطواف البيت

بالنهار ويزور في الليل بغسل واحد ايجزيه ذلك قال يجزيه ما لم يحدث ما يوجب وضوءه فان احدث فليعد غسله بالليل وان زار قاعم من زيارة البيت وزيارة المشاهد والرواية كما ترى مختصة بالغسل نهارا والطواف ليلا وقد استدل بعضهم على العكس ايضا وهو غير جيد الا ان بعد عدم الحدث يصدق في كونه مغتسلا فلا حاجة الى غسل اخر واذا لم يستحب الغسل في يوم الزيارة او ليلها بل لها نفسها ولذا لو احدث في يوم الغسل يستحب الاعادة كما صرح به في صحيح البجلي عن الرجل يغتسل للزيارة ثم ينام ايتوضأ قبل ان يزور قال يعيد غسله لانه انما دخل بوضوء ويستحب الغسل لدخول مكة للاطلاق صحيح البجلي المتقدم في دخول مكة لطواف العمرة **الرابعة** يستحب لمن رجع من منى لطواف البيت ان يقوم على باب المسجد ويدعو بالماثور في صحيح ابن عمار قال فاذا اتيت البيت يوم النحر فقمت على باب المسجد فقلت اللهم اعنى على نسكك وسلمني له وسلمه لي اسالك مسئلة القليل الذليل المعترف بذنبه ان تغفر لي ذنوبي وان ترجعني بحاجتي اللهم اني عبدك والبلد بلدك والبيت بيتك جئت اطلب رحمتك واوم طاعتك متبعا لامرك راضيا بقدرك اسالك مسئلة المضطر اليك المطيع لامرك المشفق من عذابك الخائف لعقوبتك ان تبلغني عفوك وان تجيرني من النار برحمتك الحديث ويستحب ايضا الدعاء على باب المسجد بالماثور في موثقة ابي بصير المتقدمة الاشارة اليها في دخول المسجد لطواف العمرة المبتدء بقوله بسم الله وبالله ومن الله الحديث واما الدعاء المتقدم في طواف العمرة على باب المسجد المبتدء بقوله السلم عليك وحين دخوله المبتدء بقوله اللهم اني اسالك في مقامي هذا الماثوران في صحيح ابن عمار المتقدم في طواف العمرة فالظ اختصاصهما بذلك الطواف لقوله في الدعاء الاخير في اول مناسكي كما لا يخفى ويستحب ايضا ما مر في طواف العمرة من دخول مكة والمسجد حافيا خاضعا مع السكينة والوقار ودخول المسجد من باب بني شيبة لاطلاق الاخبار **الخامسة** وبعد الفراغ من الدعاء المذكور ياتي الحجر الاسود ويفعل كما فعل في طواف العمرة ويقول كما قال فيه كما صرح به في صحيح ابن عمار المتقدم في صدر المسئلة السابقة وفيها بعد ما نقلناه ثم تاتي الحجر الاسود فتستلمه وتقبله فان لم تستطع فاستلمه بيدك وقبل يدك وان لم تستطع فاستقبله وكبر وقل كما قلت حين طفت بالبيت يوم قدمت مكة ثم طف بالبيت سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة الحديث **السادسة** ومناسكه بمكة بحج طواف البيت للحج وركعتاه والسعي وقد مر كيفية الثلثة وواجباتها ومستحباتها واحكامها في العمرة والجميع في الموردين على السواء **السابعة** قد سبق وجوب تاخير الطواف عن الحلق او التقصير على المتمتع وكذلك يجب عليه تاخير طواف حجه وسعيه عن الوقوفين عند جمهور الاصحاب كما في خيره بل بالاجماع المحكي عن الغنية والمنتهى والمع وكره وفي لنه ويستدل عليه بصحيح ابن عمار عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر او من الغد ولا يؤخر والمفرد والقارن ليسا بسواء يوسع عليهما ومحمد عن المتمتع متى يزور البيت قال يوم النحر وعمر بن يزيد ثم احلق راسك واغتسل وقلم اظفارك وخذ من شاربك وزر البيت وطف به اسبوعا تفعل كما صنعت يوم قدمت بمكة امر بالحلق والزيارة بعده بلفظة ثم الدالة على التراخي والترتيب في الحلق لا يكون الا بعد الوقوفين وصحيح الحلبي عن رجل اتى المسجد الحرام وقد ازمع بالحج يطوف بالبيت قال نعم ما لم يحرم ورواية عبد الحميد بن سعد عن رجل احرم يوم التروية من عند المقام بالحج ثم طاف بالبيت بعد احرامه وهو لا يرى ان ذلك لا ينبغي له اينقض طوافه بالبيت احرامه قال نعم لا ولكن يمضي على احرامه ورواية ابي بصير رجل كان متمتعا واهل بالحج قال لا يطوف بالبيت حتى ياتي عرفات فان هو طاف قبل ان ياتي منى من غير علة فلا يعتد بذلك الطواف ومفهوم الشرط في موثقة اسحق عن المتمتع اذا كان شيخا كبيرا او امرءة يخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل ان ياتي منى فقال نعم من كان هكذا يعجل نعم في الازرق عن امرءة تمتعت بالعمرة الى الحج ففرغت من طواف العمرة وخافت الطمث قبل يوم النحر ايصلح لها ان تعجل طوافها طواف الحج قبل ان ياتي منى قال اذا خافت ان تضطر الى ذلك فعلت ويؤيده مفهوم الوصف في بعض الاخبار الاتية في المعذور ولا يخفى ان تلك الاخبار بجملتها قاصرة عن افادة الوجوب وان كان بعضها ظاهرا فيه فالاولى الاستدلال الاخبار المتقدمة في بحث الواجب الثالث من واجبات الوقوف بالمشعر المتضمنة لايجاب الترتيب بين الطواف والحلق المتاخر عن الوقوفين الا ان بازاء تلك الاخبار اخبارا دالة على جواز التقديم كموثقة اسحق عن رجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خاليا فيطوف قبل ان يخرج عليه شيء قال لا وصحيح علي بن يقطين عن الرجل المتمتع يهل بالحج ثم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة قبل خروجه الى منى قال لا باس به ونحوها صحيحة البجلي وصحيح ابن البختري في تعجيل الطواف قبل الخروج الى منى فقال هما سواء اخر ذلك او قدمه يعني للمتمتع وصحيحة جميل وابن بكير عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج فقال هما سيان قدمت او اخرت وقريب منها موثقة زرارة الى غير ذلك وهذه الروايات اصح اسنادا واوضح دلالة ويمكن الجمع بينها وبين الاخبار الاولى بحمل الاولى على الكراهة بشهادة العرف وبحمل الثانية على المعذور بشهادة الاخبار الاتية المجوزة له التقديم وليس هذا التخصيص باولى من ذلك المجاز كما حققنا في موضعه بل الاول اولى لفهم العرف ولولاه لعضلت حجة الاصل وكذا احكي عن جملة من متاخري المتاخرين الميل الى الجواز لولا الاجماع في هو ظاهر في وكره ويحتمل بل الاظهر ان موافقة الاخبار الاخيرة للعامة ومخالفتها للشهرة العظيمة القديمة والحديثة يوجب مرجوحيتها وترجيح الاولى فعليها الفتوى هذا في غير المعذور واما هو كامرءة تخاف الحيض المتاخر او مريض يضعف عن العود او شيخ عاجز يخاف على نفسه الزحام فيجوز له التقديم وفاقا لغير الحلي بل اجماعا كما عن الغنية للاخبار المطلقة المجوزة المتقدمة الغير المرجوحة عن معارضها بالنسبة الى هذا الفرد والاخبار المختصة به كصحيح الازرق وموثقة اسحق المتقدمين وصحيح الحلبي لا باس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير والمرءة تخاف الحيض قبل ان تخرج الى منى وقوية اسمعيل بن عبد الخالق لا باس ان يعجل الشيخ الكبير والمريض والمرءة والمعلول طواف الحج قبل ان يخرجوا الى منى وكذا يجوز للقارن والمفرد تقديم طواف الحج والسعي على الوقوفين بالاجماع المحكي عن الشيخ والغنية وظاهر المع وغيرها للاصل والمستفيضة كصحيحتي ابن ابي عمير وحماد والموثقات الثلث لزرارة واسحق وحماد بن

في وجوب تاخير الطواف عن الحلق والتقصير

ليست في هذه الرواية من يوثقه في ... الا عبد الحميد

عمار والحلبي وغيرهما الواردة في حج رسول الله صلى الله عليه وآله مفردا وتقديمه الطواف والسعي على الوقوف وفي رواية موسى بن عبد الله عن المتمتع يقدم مكة ليلة عرفة
قال لا متعة له يجعلها حجة مفردة ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ويخرج الى منى الحديث واما ما في المع ولف والمن من احتمال ارادة التعجيل بعد
مناسك منى قبل انقضاء ايام التشريق وبعده فمع كونه تقييدا بلا مقيد غير جار في الاكثر كما لا يخفى خلافا للحلي هنا ايضا فمنع من التقديم وهو نادر ضعيف
وكذا القول بكراهة التقديم كما في يب وعد لعدم دليل واضح عليها سوى الشبهة الناشية عن خلاف الحلي وهو ضعيف سيما مع تقديم النبي صلى الله عليه وآله وامره باخذ
المناسك عنه **الثامنة** يجب بعد طواف الزيارة والسعي طواف النساء في الحج بانواعه اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا حد الاستفاضة وللاخبار المتواترة
معنى من الصحاح وغيرها الخالية عن المعارض من غير خبر ضعيف مقطوع مردود واجب الحمل على التقية او على العمرة المتمتع بها وكذا يجب في العمرة المفردة بلا
خلاف من غير الجعفي بل بالاجماع المحقق والمحكي عن الغن والمن وكره وغيرها للمستفيضة الصحيحة المنجبرة كلا ثم انه يستدل للجعفي باخبار
قاصرة دلالة او مطروحة قطعا من حيث موافقتها للعامة طرا ومخالفتها لعمل الطائفة جلا ويختص بها ولا يجب في العمرة المتمتع بها على الاظهر الاشهر
بل المعروف بين الاصحاب كما في خيرة بل ادعى عليه الاجماع بعض من تاخر للصحاح المستفيضة ايضا منها صحيحة محمد بن عيسى اما العمرة المبتولة فعلى صاحبها
طواف النساء واما التي يتمتع بها الى الحج فليس على صاحبها طواف النساء وصحيحة صفوان رجل تمتع بالعمرة الى الحج فطاف وسعى وقصر هل عليه طواف
النساء بعد الرجوع من منى ومنها الاخبار الكثيرة الواردة في مجامعة النساء قبل التقصير والاكتفاء في تلك الحال بقطع شيء من الشعر وحكى عن بعض
الاصحاب وجوبها فيها ايضا ولعله لرواية المروزي المتقدمة في المسألة الثالثة من مبحث التحليل القاصرة سندا ودلالة ومقاومة لما مر
التاسعة لا يختص وجوب ذلك الطواف بالرجال ولا بمن من شانه الوطي بل يجب على كل احد رجلا كان او امرأة او صبيا او خصيا او من لا يقدر على
الوطي او خصيا بالاجماع وللاطلاقات وخصوص صحيحة ابن يقطين عن الخصيان والمرأة الكبيرة اعليهم طواف النساء قال نعم عليهم الطواف كلهم
العاشرة طواف النساء كطواف العمرة والحج كيفية وشرطا وحكما وصلوة **الحادية عشرة** لا يجوز تقديم طواف النساء على الوقوفين و
سائر المناسك وغيره اختيارا بلا خلاف بل بالاجماع كما قيل بل محققا لما ياتي من وجوب تاخيره عن السعي المتاخر عن سائر المناسك ولموثقة اسحق المفرد
بالحج اذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة ايعجل طواف النساء قبل ان ياتي منى قال لا ولا يضر اختصاص السؤال بالمفرد لعموم قوله انما الحكم مضافا الى عدم
القول بالفصل واما رواية الحسن بن علي عن ابيه لا باس بتعجيل طواف الحج وطواف النساء قبل الحج يوم التروية قبل خروجه الى منى فلشذوذها بالاطلاق
لا يعارض ما مر وكذا لا يجوز تقديمه على السعي بالاجماع له ولمرسلة احمد متمتع زار البيت فطاف طواف الحج ثم طاف طواف النساء ثم سعى قال لا يكون
السعي الا قبل طواف النساء فقلت عليه شيء قال لا يكون السعي الا قبل طواف النساء وصحيحة ابن عمار في زيارة البيت يوم النحر الى ان قال ثم طف بالبيت
سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة ثم صل عند مقام ابرهيم الى ان قال ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه الى ان قال فاذا فعلت ذلك فقد
احللت من كل شيء احرمت منه الا النساء ثم ارجع الى البيت فطف به اسبوعا ثم صل ركعتين عند مقام ابرهيم ثم قد احللت من كل شيء وفرغت من حجك
كله وكل شيء احرمت منه ولا يعارضها اطلاق موثقة سماعة عن رجل طاف طواف الحج وطواف النساء قبل ان يسعى بين الصفا والمروة قال لا يضره
يطوف بين الصفا والمروة وقد فرغ من حجه للشذوذ ومخالفة الاجماع ولو قدمه عليه او على الوقوفين ناسيا لم يعد واجزأه للموثقة المذكورة و
صحيحة جميل ان رسول الله صلى الله عليه وآله اتاه اناس يوم النحر فقال بعضهم يا رسول الله حلقت قبل ان اذبح وقال بعضهم حلقت قبل ان ارمي فلم يتركوا شيئا كان ينبغي لهم
ان يقدموه الا اخروه ولا شيئا كان ينبغي لهم ان يؤخروه الا قدموه فقال لا حرج ومضمونها رواية البزنطي وفيها الا خرج لا حرج وهما وان كانا شاملين
للعامد ايضا الا انه خرج بالاجماع وكذا وان كانا معارضين للمرسلة المذكورة الا ان الموجب لترجيحهما هو الاجماع هنا مفقود بل لو كان اجماع فعلى
ترجيحهما ولولاه ايضا يجب الرجوع الى الاصل ومنه يعلم ان مقتضى الدليل كون الجاهل ايضا كالناسي ولكن قيل ان حكمه عند اكثر الاصحاب كالعامد ولا
يخفى ان بمجرد ذلك لا يمكن رفع اليد عن الدليل فالحاقه بالناسي اقوى ويجوز تقديمه على الوقوفين والسعي مع العذر والضرورة ومنها مخافة الحيض
لاطلاق الموثقة الثانية وما بعدها ولا يضرها اطلاق الموثقة الاولى والمرسلة بالتقريب المتقدم وقال نادر بعدم جواز التقديم هنا ايضا ولا دليل عليه
بعد وبعض الاخبار الظاهرة فيه مع خوف الحيض معارض بمثله وغيره فالاصل هو المرجح **الثانية عشرة** قد مر احكام ترك طواف العمرة والحج واما
طواف النساء فلا يبطل الحج بتركه ولو عمدا او جهلا من غير خلاف كما عن السرائر وفي يب بل بالاتفاق كما في شرحه بل بالاجماع كما في لك لاصالة عدم ربطه
بالنسك وربط الجزئية وخروجه عن حقيقته ومنه يظهر ضعف ما في خيرة من ان مقتضى ما مر في ترك طواف الفريضة من عدم الاتيان بالمامور به على
وجهه بطلان الحج هنا ايضا ويدل على خروجه عن الحقيقة ايضا الصحاح المستفيضة كصحيحة ابن عمار في القارن حيث قال في بيان نسكه وطواف بعد الحج
وهو طواف النساء ونحوها صحيحة اخرى له وصحيحة الحلبي ايضا وصحيحة الخزاز امرأة معنا حائض ولم تطف طواف النساء وابى الجمال ان يقيم عليها فاطرق وهو
يقول لا يستطيع ان يتخلف عن اصحابها ولا يقيم عليها جمالها ثم رفع راسه فقال تمضي فقد تم حجها ولا يضر اختصاص هذه الاخبار بالحج وعدم جريانها في
العمرة بعد عدم القول بالفصل وما مر من الاصل نعم يمكن الخدش في الاخيرة انها تدل على تمام الحج حال الاضطرار لا مطلقا والجواب بانه موردها وان
اختص بها لكن العبرة بعموم الجواب ضعيف في الغاية اذ لا عموم في الجواب اصلا وليس في قوله في بعض الاخبار كصحيحة ابن عمار على المتمتع بالعمرة الى الحج ثلثة
اطواف الى ان قال وعليه للحج طوافان دلالة على دخول الطوافين في حقيقة الحج اذ وجوبهما للحج لا يدل على كونه جزءا منه كما يقال وعلى المكلف الوضوء في

قال لا انما طواف النساء

وغيرها

نعم

نعم يجب عليه الاتيان بحج متى كان بالاجماع لاشتغال الذمة به ولفحوى ما دل على وجوب الاتيان به للناسي متى تذكر وكذلك في صورة النسيان من غير خلاف
فيه ولا في جواز الاستنابة فيه ويدل عليها الاخبار الاتية وانما الخلاف في انه هل يجب المباشرة فيه بنفسه الا مع تعذره او تعسره فيستنيب او يجوز
الاستنابة فيه مط الاول وهو الاظهر للشيخ قدس سره في يب وللفاضل في المن لاصالة البقاء حرمة النساء وعدم الانتقال الى الغير وصحيحة ابن عمار
المتقدمة في المسئلة السابقة فان لفظة لا يصلح يدل على عدم الجواز كما بيناه مفصلا في كتاب عوايد الايام بل في قوله فلا يحل له النساء حتى يزور البيت
ايض دلالة واضحة عليه لتعليقه الحلية على زيارته المحتملة في مباشرته بنفسه وعلى هذا تقيد التعليل ايض صحيحة اخرى له رجل نسي طواف النساء حتى
دخل اهله قال لا يحل له النساء حتى يزور البيت وقال يامر من يقضي عنه ان لم يحج فان توفي قبل ان يطاف عنه فليقض عنه وليه او غيره وثالثه في رجل
نسي طواف النساء حتى اتى الكوفة قال لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت قلت فان لم يقدر قال يامر من يطوف عنه دلت على عدم حصول الحلية الا بطوافه
بنفسه خرجت صورة عدم القدرة بل التعسر بالاجماع ونفي العسر والحرج والصحيحة الاخيرة بل المتقدمة عليها حيث جوز الامر بالقضاء في صورة عدم رجوعه
بنفسه المشتملة على التعسر غالبا فيبقى الباقي والثاني للاكثر كما صرح به جمع لاطلاق صحيحة ابن عمار في رجل نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله قال يرسل فيطاف
عنه فان توفي قبل ان يطاف عنه فليطف عنه وليه وقريب منه صدرها المروي في مستطرفات السرائر بعمومها الحاصل من ترك الاستفصال
كذا خامسة له ايض ياتي ذكرها بل يدل عليه اطلاق الصحيحة الثانية له او عمومها ايض لاشتمالها على الامر بالقضاء في صورة عدم حجه بنفسه مط سواء
تعذر حجه ام لا بل هو قرينة على ان المراد من قوله حتى يزور البيت في صدرها حتى يحصل زيارته بنفسه او بغيره بل عليه قرينة اخرى ايض وهي صحيحة سادسة
لابن عمار رجل نسي طواف النساء حتى رجع الى اهله قال يامر ان يقضي عنه ان لم يحج فانه لا تحل له النساء حتى يطوف بالبيت فان تعليل الامر بالاستنابة
بهذه العلة قرينة على ان المراد بطوافه بالبيت اعم من طوافه بنفسه او نيابته وعلى هذا فيكون قوله حتى يزور بالبيت او يطوف تعليلا اخر على المط
بل استدل بعضهم بالصحيحة الاولى له ايض لظهور نفي الصلاحية في الكراهة ولو منع فلا اقل من عمومها للحرمة فلا يكون ذلك للقول المخالف حجة
اقول اما الاستدلال بالصحيحة الاولى ففاسد لما اشرنا اليه من دلالة نفي الصلاحية على الفساد واما الاستدلال بقوله حتى يزور او يطوف بالتقريب
المتقدم فكذلك ايض لكونه حقيقة في مباشرته بنفسه وعدم صلاحية ما ذكره قرينة للتجوز فيه لما في الصحيحة الخامسة فلانه انما يصلح قرينة لو كان
المستتر في يطوف راجعا الى المقضي عنه واما اذا رجع الى القاضي فلا يكون قرينة اصلا سيما اذا كان قوله فانه لا تحل له النساء الخ تقريعا لا تعليلا
واما قوله يامر من يقضي عنه فظ لان تجويز الامر بالقضاء في صورة عدم حجه بنفسه لا يدل على ان المراد بقوله يزور هو المعنى الاعم فلم يبق الا الاطلاقات
المعارضة لمثلها من الصحيحة الاولى والثالثة الموجبة لترك هما والرجوع الى الاصلين المتقدمين لولا ترجيح الصحيحة الثالثة بالاخصية المطلقة حيث
ان ذيلها قرينة على ان معنى قوله حتى يطوف بالبيت انه مع القدرة ومرجوحية الاطلاقات الاخيرة باحتمال ورودها مورد الغالب وهو صورة
التعسر او التعذر في العود **فرع** لو مات ولم يطف ولو استنابة قضاه عنه الولي او غيره لما مر من الروايات المتكثرة **الفصل السادس**
في العود من مكة الى منى للاتيان بمنسكيه الواجبين وساير مستحباته اعلم انه اذا قضى الحاج مناسكه بمكة من الطوافين والسعي بينهما وجب عليه
العود الى منى اجماعا لما بقي عليه من المناسك وهي امران واجبان البيتوتة بمنى ورمي الجمار الثلث وبعض المستحبات فههنا ابحاث ثلثة **البحث
الاول** في بيان البيتوتة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجب على الحاج البيتوتة بمنى اجماعا محققا ومنقولا في المن وكره والتبيح وشرحه
وغيرها وهو مذهب اكثر العامة كما حكاه جماعة والاجماع هو الحجة فيه مضافا الى صحيحة ابن عمار لا تبت ليالي التشريق الا بمنى فان بت بغيرها
فعليك دم وان خرجت اول الليل فلا ينتصف لك الليل الا وانت بمنى الا ان يكون شغلك بنسكك او قد خرجت من مكة وان خرجت بعد
نصف الليل فلا يضرك ان تصبح بغيرها والاخرى اذا فرغت من طوافك للحج وطوافك للنساء فلا تبت الا بمنى الا ان يكون شغلك في نسكك
وان خرجت بعد نصف الليل فلا يضرك ان تبيت بغير منى وصحيحة العيص عن الزيارة من منى قال ان زار بالنهار او عشيا فلا ينفجر الفجر الا وهو
بمنى وان زار بعد نصف الليل او بسحر فلا باس ان ينفجر الفجر وهو بمكة ورواية جعفر بن ناجية اذا خرج الرجل من منى اول الليل فلا باس ان يصبح
بغيرها ودلالة الثلثة الاخيرة على الوجوب من جهة دلالة مفاهيمها على ثبوت الضرر والباس مع الترك ومرسلة الواردة في علل المناسك
وهي طويلة وفيها واذن رسول الله ص للعباس ان يبيت بمكة ليالي منى من اجل سقاية الحاج الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة الا ان كثيرا منها
قاصرة عن افادة الوجوب حتى المثبتة للدم على تارك البيتوتة لما ذكرنا مرارا من عدم الملازمة وفيما ذكرنا للمط كفاية وعن الشيخ في التبيان استحبابها
وهو شاذ مخالف للاجماع و بعض الاخبار الظاهرة فيه محمول على بعض الصور التي يجوز فيه الترك كما ياتي واما في بعض الكتب من جعلها
من السنة او حصر واجبات الحج في غيره او الحكم بانه اذا طاف للنساء تمت مناسكه فلا ينافي ما مر لجواز ان يراد بالسنة مقابل الفرض وخروجها
عن الحج وان وجب ويجب ان يكون البيتوتة المذكورة في ليلتين من ليالي التشريق الليلة الحادية عشر والثانية عشر مطلقا او الثالثة عشر
في بعض الصور الاتي ذكره ان شاء الله بالاجماعين ايض وهو الدليل عليه مضافا الى صحيحة ابن عمار الاولى المتقدمة وصحيحة الاخرى الواردة في
حج النبي الطويلة وفيها وحلق وزار البيت ورجع الى منى فاقام بها حتى كان اليوم الثالث من اخر ايام التشريق ثم رمى الجمار ونفر حتى انتهى الى
الابطح وفعله ذلك لكونه بيانا للمجمل امر باخذ بيانه عنه بقوله خذوا عني مناسككم حجة ولم اعثر على خبر اخر يتضمن تفصيل زمان البيتوتة الا ان ما

في حكم الخروج من مكة [illegible]

في وجوب البيتوتة بمنى اجماعا

بمنى ينتصف له الليل الا وهو
وان خرج بعد نصف الليل
باس ان يصبح

ذكرناه كاف في المط والصحيح الاولى وان تضمنت الليلة الثالثة ايض بالاطلاق الا انها خرجت في بعض صورها بالادلة الاتية ويجب النية في البيتوتة مقارنة لاول الليل بعد تحقق الغروب والواجب فيه قصد الفعل وهو المبيت تلك الليل او سائر ما لا يتعين الا بالنية على ما مر غير مرة ولو باتا خل بالنية عمدا اثم كذا قيل ولعل المراد الاثم لقصد المخالفة او الاستخفاف لا لترك البيتوتة لحصولها قطعا وعلى هذا فلا يلزم عليه فداء لانه من علي ترك البيتوتة وهي غير محققة **الثانية** لو ترك البيتوتة بمنى كان عليه الفداء دم شاة بالاجماع المحكي عن ف والغن والمن وفي تيح وشرحه للمستفيضة من النصوص كصحيح ابن عمار المتقدمة وصفوان قال قال ابو الحسن سالني بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالي منى بمكة فقلت لا ادري فقلت له جعلت فداك ما تقول فيها قال قال عليه دم اذا بات فقلت ان كان حبسه شانه الذي كان فيه من طوافه وسعيه لم يكن لنوم ولا لذة اعليه مثل ما على هذا قال ليس هذا بمنزلة هذا وما احب ان ينشق له الفجر الا وهو بمنى وعلى رجل بات بمكة في ليالي منى حتى اصبح قال ان كان اتاها نهارا فبات فيها حتى اصبح فعليه دم يهريقه وجميل من زار فنام في الطريق فان بات بمكة فعليه دم وان كان قد خرج منها فليس عليه شيء وان اصبح دون منى وخبر جعفر بن ناجية عمن بات ليالي منى بمكة فقال عليه ثلثة من الغنم يذبحهن **فروع ا** صرح الاكثر ان الدم الواجب هو الشاة ولعله بقرينة الرواية الاخيرة والا فالدم في اكثر الروايات مطلق مقتضاه التخيير ولكن يجب تقييده بالخبر الاخير مع الاجماع المركب **ب** اختلف تعبيراتهم في الفداء فمنهم من صرح بان لكل ليلة شاة فلليلة واحدة شاة وللليلتين شاتان وللثلث ثلث ومنهم من قال بعد ذكر الوجوب في الليلتين الاولين ابتداء ان لكل ليلة شاة مدعيا بعضهم الاجماع عليه وهذا محتمل لاختصاص الكفارة بالليلتين ومحتمل لان يكون حكم الكفارة لليالي الثلث ومنهم من صرح باختصاص الكفارة بالليلتين الا مع وجوب الليلة الثالثة فثلث كما في يح وفع ومنهم من قال بوجوب الثلث في الليالي الثلث من غير ذكر حكم الليلة الواحدة او الليلتين كالشيخ في يه والاسكافي والحلي ولف وان اطلق بعض هؤلاء اولا بوجوب الدم بالبيتوتة في ليالي التشريق ووجوب الدم مع البيتونة في غيره كالعماني والمقنعة والهداية والمراسم والكافي وجمل العلم والعمل وهذا محتمل للاول وللبيتوتة بين الليلة والليلتين والثلث ولعدم وجوب الكفارة الا بالثلث حيث عبر بلفظ الجمع في الليالي ولا يخفى ان المستفاد من صحيحي ابن عمار وعلي وجوب الدم ببيتوتة الليالي في غير منى ولا يستفاد منهما حكم الليلة والليلتين ولا قدر الدم ومن خبر جعفر وجوب الثلث في الثلث فاذا حمل المجمل على المبين ثبت الثلث في الثلث ومن صحيحة صفوان صريحا ومن صحيحة جميل اطلاقا وجوب الدم في الليلة والليلتين ايض من غير تعيين الدم ولا تنافي بينهما وبين الاخبار الاول ومقتضاهما بضميمة الاصل وجوب دم شاة في غير الثلث وذلك احد محتملات اقوال الاسكافي والحلي ومن قال بمقالتهما فهو الاقوى وعليه الفتوى واما صحيحة العيص عن رجل فاتته ليلة من ليالي منى قال ليس عليه شيء وقد اسلفت حملها على الجاهل او الليلة الثالثة او بعد انتصاف الليل او الاشتغال بالطاعة ولكن خلاف الظ بل ظاهرها نفي الوجوب عن الليلة الواحدة كما وافقه صحيحة العيص للتقية كما يستفاد من صحيحة صفوان ونسب الى ابي حنيفة بوجوب ترجيح صحيحة صفوان ولا يعارضها ايض صحيحة سعيد فاتتني ليلة المبيت بمنى من شغل فقال لا باس لان نفي الباس لا ينفي الدم مع امكان استثناء الشغل وسياتي اطلاق النصوص والفتاوي في الفداء يشمل العالم والجاهل والمضطر والناسي فيجب عليهم ايض ويكون جبرانا لا كفارة وعن الشهيد في بعض الحواشي استثناء الجاهل ووجهه غير معلوم **د** يختص غير صحيحة ابن عمار من اخبار الدم بما اذا كان المبيت بمكة بل يصرح صحيحة جميل بالاختصاص والنفي في غيرها ويوافقها صحيحة هشام اذا زار الحاج من منى فخرج من مكة فجاوز بيوت مكة فنام ثم اصبح قبل ان ياتي منى فلا شيء عليه واما صحيحة ابن عمار فعامة ولا تعارض بينها وبين غير صحيحتي جميل وهشام ولكنهما يعارضانها بالعموم المطلق لظهورها في البيتوتة في طريق منى خاصة ومقتضى الاستدلال بهما تخصيص استثناء الفداء بذلك كما احتمله بعض مشايخنا قال ويحتمل تقييد الطريق بطريق حدود مكة لا خارجها ولا بعد فيه انتهى الا انه يعارضها رواية علي عن رجل زار البيت وطاف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم رجع فغلبته عينه في الطريق فنام حتى اصبح قال عليه شاة ولا يضر ضعف سند الرواية كما مر غير مرة سيما مع انجبارها بالشهرة بل ظاهر بعض مشايخنا مظنة انعقاد الاجماع على تحقق الفداء في النوم في الطريق ايض وعلى هذا فيبقى عموم صحيحة ابن عمار رضا باقيا عن المعارض المعلوم لخروج المتعارضين عن الحجية فالعمل على العموم **هـ** يسقط الدم عمن بات بمكة متشاغلا بالعبادة بل عليه عامة المتاخرين لصحيحي ابن عمار وصحيحة صفوان المتقدمة وصحيحة اخرى لابن عمار عن رجل زار البيت فلم يزل في طوافه ودعائه والسعي بين الصفا والمروة حتى يطلع الفجر قال ليس عليه شيء كان في طاعة الله ومقتضى التعليل في الاخيرة بكونه في طاعة الله عموم الحكم لكل عبادة واجبة او مندوبة ولا يعارضها مفهوم الاستثناء في الصحيحتين الاولين لان النسك يعم كل طاعة وظ الصحاح المذكورة اشتراط استيعاب الليل بها ولا اقل من اختصاص موردها او احتماله بالمستوعب فيقتصر فيما خالفه على لزوم الدم على القدر الثابت وقد يستثنى قدر ما يضطر اليه من غذاء او شراب او نوم غالب ونظر بعضهم في الاخير لعدم دليل على استثناء النوم واستند في استثناء الاولين الى حمل النص على الغالب وفيه منع تلك الغلبة بحيث يوجب انصراف المطلق اليه نعم يمكن ان يقال ان هذا القدر من الاشتغال لا ينافي الاستيعاب العرفي بالعبادة ولو نوى بالاكل والشرب التقوي على العبادة يرتفع الاشكال وقيل اللازم استيعاب القدر الذي يجب عليه المبيت بمنى وهو ان يتجاوز نصف الليل وهو مصير الى خلاف الاصل بلا دليل نعم ذكر جماعة من المتاخرين انه يسقط الدم بالمضي الى منى بعد الفراغ من العبادة وان علم انه لا يدركها قبل تمام الليل لصحاح جميل وهشام وعيص المتقدمة وقوله في صحيح ابن عمار الاولى وقد خرجت من مكة وصحيح محمد بن اسمعيل في الرجل يزور فينام دون منى قال اذا جاز عقبة المدنيين فلا باس ان ينام **اقول** وان دلت الاخبار المذكورة على ذلك الا انه يعارضها رواية علي المتقدمة فيرجع الى عموم ما اوجب الدم

في بيان سقوط الدم عمن بات بمكة اذا كان متشاغلا بالعبادة

مع انه لو تمت دلالة الصحاح على اختصت بمن اشتغل في مكة بالعبادة كما مرت اليه الاشارة وهل الساقط بالمبيت بمكة مشتغلا بالطاعة هو الدم
خاصة وان كان اثما او يسقط الاثم ايضا فيجوز له ذلك ايضا ويكون احد فردي الواجب المخير المذكور في كلام الاكثر سقوط الدم وصرح في ك بجواز البيتوتة
بمكة كذلك وهو كك للاخبار المذكورة ولا يبعد ان يكون ذلك مراد الاكثر ايضا منه **الثالثة** قد ظهر مما ذكرنا في المسئلة السابقة ان وجوب
البيات بمنى انما هو لغير من بات بمكة مشتغلا بالطاعة بمعنى التخيير بينهما وان كان البيات بمنى افضل واولى لصحيحة صفوان السابقة وهل الاشتغال
بشغل اخر غير الطاعة في مكة او غيرها ايضا كك كما يدل عليه صحيحة سعيد المتقدمة ام لا كما هو ظاهر الاصحاب الظ الثاني لضعف الرواية بابهام

في بيان أفضل المبيت بمنى

مع ان حمل الفوات على النسيان ونفي الباس على العذاب الذي هو منفي عن الناسي قطعا ممكن ويمكن حمل الشغل على ما يضطر كما ياتي وكذا بهم
من الصحاح الخمس لجميل وهشام وابن عمار الاولى والعيص ومحمد بن اسمعيل ان الواجب اما البيات بمنى او الخروج من مكة اليها وان نام في الطريق
فيكون طريق منى قائما مقامها الا اني لم اظفر بمصرح بذلك من الاصحاب نعم جعله في خيره اشكال والله العالم **الرابعة** يكفي في حصول القدر
الواجب من المبيت بمنى ان يكون بها ليلا حتى ينتصف الليل فله الخروج منها بعد نصف الليل للصحاح الثلث المتقدمة لابن عمار والعيص ورواية
جعفر ورواية عبد الغفار الجازي عن رجل خرج من منى يريد البيت قبل نصف الليل فاصبح بمكة قال لا يصلح له حتى يتصدق بها صدقة او يهريق
دما فان خرج من منى بعد نصف الليل لم يضره شيء ودلالة الاخبار المذكورة ظاهرة على كفاية النصف الاول الذي مبدؤه اول الغروب ومنتهاه
نصف الليل واضحة بل يدل عليه صحيحة ابن عمار الاولى وصحيحة العيص ورواية جعفر على كفاية النصف الثاني من الليل ايضا فيتساوى النصفان في تحصيل الامتثال
كما عن الحلبي وميل اليه كلام بعض اخر من المتاخرين وهو الاظهر لما ذكر ولا يعبا بما ذكره بعضهم من ان ظاهر الاصحاب انحصار الوقت المجزي في النصف الاول اذ
لا يترك مدلول الاخبار المعتبرة مع وجود القائل به بمجرد ادعاء ان ظاهر الاصحاب غيره فلذا نعم الاحتياط امر اخر والكون بها الى الفجر افضل كما في السرائر وعن التهذيبين
وط والكافي والجامع لفتوى هؤلاء وصحيحة صفوان المتقدمة وصحيحة الكناني ثم مقتضى اطلاق طائفة الاخبار المتقدمة وصريح صحيحة العيص جواز الخروج بعد
الانتصاف ولو لم يدخل مكة ويدل عليه ايضا الاصل والخبر المروي في قرب الاسناد وان كان خرج من منى بعد نصف الليل فاصبح بمكة فليس عليه شيء خلافا للسرائر و
عن النهاية وط والوسيلة والجامع فقالوا لا يدخل مكة حتى يطلع الفجر ولم اعثر على مستند لهم كما اعترف به في ض ايضا **الخامسة** يجوز لذوي الاعذار

في جواز ترك المبيت بمنى اذا كان الشخص معذورا

المضطرين ترك المبيت بمنى اذ لا حرج في الدين ولا ضرر ولا ضرار وصحيحة سعيد المتقدمة ومن الاعذار الخوف على النفس او البضع او المال المحترم ومنه
تمريض المريض الذي يخاف عليه ومنه وجود مانع عام او خاص يمنع منه كنفر الحجيج وغيره وعن ف والمنتهى الاجماع على ذلك فهل يسقط مع زوال الاثم
الفداء ايضا ام لا عن الغنية الاول والظاهر الثاني لاطلاق الروايات ثبوت الدم بترك المبيت وعد وامن دونه الاعذار الرعاة واهل سقاية الحاج وعن ف
وكره والمنتهى نفي الخلاف عنه ومنهم من خص استثناء اهل السقاية بولد عباس بن عبد المطلب كما ان منهم من خص استثناء الرعاة بمن لم يغرب عليه
الشمس بمنى فان غربت وجبت عليه المبيت ولا يخفى انه لو اضطر الراعي الى ذلك والحاج الى السقاية صح الاستثناء لدفع الضرر والا فلا وجه له وما مر من تجويز
الرسول للعباس لا يفيد العموم والاتفاق المدعى غير ثابت **البحث الثاني** في رمي الجمار الثلث وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجب ان

في بيان رمي الجمار الثلث

يرمي كل يوم من ايام التشريق كل جمرة من الجمرات الثلث اجماعا قطعيا ويدل عليه الاخبار المتواترة كصحيحة ابن عمار ارم في كل يوم عند زوال الشمس وقل
كما قلت حين رميت جمرة العقبة وابدء بالجمرة الاولى فارمها عن يسارها في بطن المسيل وقل كما قلت يوم النحر ثم قم عن يسار الطريق فاستقبل القبلة
فاحمد الله واثن عليه وصل على النبي ص ثم تقدم قليلا فتدعو وتسئله ان يتقبل منك ثم تقدم ايضا ثم افعل ذلك عند الثانية فاصنع كما صنعت بالاولى
وتقف وتدعو الله كما دعوت ثم تمضي الى الثالثة وعليك السكينة والوقار ولا تقف عندها وانما حملناها على مطلق الرجحان مع تضمنها الامر
لوقوعه على ما لا يجب قطعا من كونه عند الزوال ونحوه ونحوها في الدلالة عليه اخبار اخر متضمنة للجملة الخبرية للرمي او قضائه او ترتيبه ياتي شطر منها وهل
ذلك على الوجوب كما هو المشهور بين الاصحاب كما عن الف وفي ح يع والمعروف بينهم كما في ك وغيره وبلا خلاف فيه يعرف كما عن المنتهى بل بلا خلاف مطلقا كما في السرائر
بل بالاجماع كما في يع وعن المنتهى في شرحه وعن ف على ما يلزمه الاجماع عليه كالترتيب والقضاء نعم لصحيحة الحلبي عن رجل نسي رمي الجمرة الوسطى في اليوم الثاني
قال يلزمها في اليوم الثالث لمكانه ولما يجب عليه في يومه قلت فان لم يذكر الا يوم النفر قال فليرمها ولا شيء عليه وابن عمار في امرأة جهلت ان ترمي الجمار حتى
نفرت الى مكة قال فليرجع فليرم الجمار كما كانت ترمي والرجل كذلك والاخرى رجل اخذ احدى وعشرين حصاة فرمى بها فزادت واحدة فلم يدر من ايتهن نقصت
قال فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة الحديث وقوية عمر بن يزيد من اغفل رمي الجمار او بعضها حتى يمضي ايام التشريق فعليه ان يرميها من قابل فان لم يحج
رمى عنه وليه فان لم يكن له ولي استعان برجل من المسلمين يرمي عنه فانه لا يكون رمي الجمار الا ايام التشريق الى غير ذلك وقد يستدل ايضا للوجوب بما ورد
من ان الحج الاكبر الوقوف بعرفة ورمي الجمار وبرواية ابن جبلة من ترك رمي الجمار متعمدا لم تحل له النساء وعليه الحج من قابل ولا دلالة للاول على الوجوب
مع انه ليس باقيا على حقيقته وكذا الثاني لاختلاف الاجماع والنصوص وعن التبيان والجمل والعقود والتهذيبين والاسكافي وابن البراج عده من
السنة وحمله في المنتهى والسرائر كلام الشيخ على ما ثبت وجوبه من غير الكتاب ولكن ظاهر ابن حمزة حمل كلامه على مقابل الواجب حيث قال الرمي واجب عند ابي يعلى
مندوب اليه عند الشيخ ابي جعفر الطوسي وهذا المعنى هو الظاهر من التهذيبين وحمل بعضهم كلامه على رمي جمرة العقبة وهل الظاهر من الجمل والعقود وعن
المفيد ان فرض الحج الاحرام والتلبية والطواف والسعي والوقوفان وما بعد ذلك سنن بعضها اوكد من بعض وكيف كان فلا ينبغي الريب في ضعف القول به

لا لما قيل من شذوذ القول به او انعقاد الاجماع المتاخر عنهم اذ بعد مخالفة مثل هؤلاء الاجلة بل مع احتمال المخالفة لا يعد القول شاذا والاجماع
المنعقد عن العلماء بعد حين ليس عندنا بحجة بل لما ذكرنا من المستفيضة الخالية عن المعارض بالمرة **الثانية** يجب رمي كل جمرة بسبع حصيات بلا
خلاف يعرف كما في الذخيرة بل بالاجماع المحقق ويدل عليه صحيحة ابن عمار الثالثة المتقدمة في المسئلة المتقدمة وتتمتها الغير المذكورة ايض ولعلها ياتي
وغير ذلك من الاخبار التي ياتي بعضها ان شاء الله تع **الثالثة** يجب رمي الجمرات الثلث مرتبا يبدء بالاولى ثم الوسطى ثم العقبة كما مر بيانه في اعمال
يوم النحر واذا تجاوز القادم من مكة عن العقبة يصل الى الوسطى ثم الى الاولى وهي التي تلي المشعر ووجوب الترتيب على النحو المذكور مجمع عليه كما عن ق
والغنية وكره والمن وفي المفاتيح وشرحه بل الاجماع محقق له وللاخبار منها صحيحة ابن عمار الاولى وغيرها مما ياتي في حكم من خالف الترتيب **الرابعة**
لو خالف الترتيب فرمى منكوسة يعيد بما يحصل به الترتيب بالاجماع له ولتوقف حصول الامتثال به ولصحيحة ابن عمار المتقدمة بعضها وفي اخرها
الرجل ينكس في رمي الجمار فبدء بالجمرة العقبة ثم الوسطى ثم العظمى قال يعود فيرمي الوسطى ثم يرمي جمرة العقبة وان كان في الغد والاخرى في رجل
رمى الجمار منكوسة قال يعيد على الوسطى وجمرة العقبة وحسنة مسمع في رجل نسي رمي الجمار يوم الثاني فبدء بجمرة العقبة ثم الوسطى ثم الاولى
يؤخر ما رمى بما رمى ويرمي الجمرة الوسطى ثم جمرة العقبة وكذا لو رمى الوسطى ثم العقبة ثم الاولى ولو رمى العقبة ثم الاولى ثم الوسطى اعاد العقبة
خاصة وكذا لو رمى الاولى ثم العقبة ثم الوسطى هذا اذا قدم المتاخر على جميع رميات المتقدمة او على الاربع منها فما زاد ولو قدمها على الاقل
من الاربع منها اتم الباقية من المتقدمة من غير اعادة المتاخرة وحاصله حصول الترتيب المامور به برمي المتاخرة بعد رمي اربع حصيات على المتقدمة بلا خلاف
فيه بين الاصحاب بل عن صريح المنتهى وظاهر كره والمن الاجماع عليه ويدل عليه ما في تتمة صحيحة ابن عمار الثالثة المتقدمة في رجل رمى الاولى باربع والاخيرتين
بسبع سبع قال يعود فيرمي الاولى بثلث وقد فرغ وان كان رمى الاولى بثلث ورمى الاخيرتين بسبع سبع فليعد فليرمهن جميعا بسبع سبع وان كان رمى الوسطى
بثلث ثم رمى الاخرى فليرم الوسطى بسبع وان كان رمى الوسطى باربع رجع فرمى بثلث والاخرى في رجل رمى الجمرة الاولى بثلث والثانية بسبع والثالثة
بسبع قال يعيد يرميهن جميعا بسبع سبع قال فان رمى الاولى باربع والثانية بثلث والثالثة بسبع قال يرمي الجمرة الاولى بثلث والثانية بسبع ويرمي
الجمرة العقبة بسبع قلت فان رمى الجمرة الاولى باربع والثانية باربع والثالثة بسبع قال يعيد فيرمي الاولى بثلث والثانية بثلث ولا يعيد على الثالثة
ورواية علي بن اسباط اذا رمى الرجل الجمار اقل من اربع لم يجزئه اعاد عليها واعاد على ما بعدها وان كان قد اتم ما بعدها واذا رمى شيئا منها اربعا بنى
عليها ولم يعد على ما بعدها ان كان قد اتم رميه والظاهر كما هو مقتضى اطلاق الاخبار انه لا فرق بين العامد والجاهل والناسي في البناء على الاربع وهو ظ
المحكي عن ط وف والجامع ويره والتلخيص واللمعة ونسب الى السرائر وهو خطاء لتخصيصه الناسي بالذكر قال فان نسي فرمى الجمرة الاولى بثلث حصيات
ورمى الجمرتين الاخريين على التمام كان عليه ان يعيد عليها كلها وان كان رمى من الجمرة الاولى اربع حصيات ثم رمى الجمرتين على التمام كان عليه ان يعيد
على الاولى بثلث حصيات وكذلك ان كان رمى من الوسطى اقل من اربع حصيات اعاد عليها وعلى ما بعدها وان رماها باربع تممها وليس عليه الاعادة على
ما بعدها انتهى خلافا للسرائر كما تلونا عليك وشا والمحكي عن عد وكره والمن وس وضه فقيدوه بالناسي بل نسب في الذخيرة والمفاتيح التقييد به واخراج الجاهل الى
اكثر الاصحاب والى الشهرة ولا مستند لهم سوى ما حكي الفاضل من ان الاكثر يقوم مقام الكل مع النسيان وان اللاحقة قبل اكمال السابقة مع العمد منهي عنه
فيفسد والاول اعادة للمدعى والثاني مصادرة في المطلوب لمنع النهي بعد تمام الاربع وهل الكلام الا فيه ومنع شمول الاطلاق للعامد او نادر غيره
الى الذهن ضعيف كالاستناد الى حمل فعل المسلم على الصحة ثم المستفاد من الروايات المذكورة استيناف الناقصة عن الاربع وما بعدها مطلقا ولم اعثر
على مصرح بخلاف ذلك نعم نسب الى الحلي انه قال بالاكتفاء باكمال الناقصة واستيناف ما بعدها خاصة وما نقلنا من كلامه صريح فيما ذكرنا مخالف لما
نسب اليه **الخامسة** وقت رمي الجمرة مطلقا سواء كانت الجمرة العقبة الواجب رميها يوم النحر او رمي ايام التشريق النهار بلا خلاف يعرف ويدل
عليه بعد ظاهر الاجماع صحيحة الحلبي المتقدمة الامرة برمي المسبوق في اليوم الثالث والمصرحة بقوله لما يجب من يومه وصفوان بن مهران رمي الجمار ما بين
طلوع الشمس الى غروبها ونحوها صحيحة منصور وصحيحة زرارة وابن اذينه قال للحكم بن عتيبة ما حد رمي الجمار فقال الحكم عند زوال الشمس الى ان قال هو والله
ما بين طلوع الشمس الى غروبها واسمعيل بن همام لا ترم الجمرة يوم النحر حتى يطلع الشمس وغير ذلك المؤيدة جميعا بما ياتي من التعبير برمي الخائف والمريض و
نحوهما ليلا بالرخصة ومن تعليق الرمي في الليل بالخوف ونحوه كما ياتي ولا ينافيه رواية علي بن عطية افضنا من المزدلفة بليل انا وهشام بن عبد الملك الكوفي
وكان هشام خائفا فانتهينا الى جمرة العقبة طلوع الفجر فقال لي هشام اي شيء احدثنا في حجنا فنحن كذلك اذ لقينا ابا الحسن موسى ع وقد رمى الجمار وانصرف
فطابت نفس هشام لان رميه ع كان بعد طلوع الفجر مع انه قضية في واقعة فلعله ع كان خائفا او مريضا او له عذر اخر هذا في غير المعذور واما
المعذور كالخائف والراعي والعبد الذي لا يملك من امره شيئا والمدين والحاطبة فيجوز لهم الرمي ليلا بلا خلاف ظاهر كما صرح بعضهم ايض بل
كبعض اخر للمعتبرة المستفيضة كصحيحة زرارة ومحمد وابن سنان في الاول وعد ورواية ابي بصير في الثاني وموثقة سماعة في الثانيين وموثقة الاخرى في الثلثة
ورواية اخرى لابي بصير في الاول والاخير ومحمد ورواية علي بن حمزة المتقدمة في الواجب الثالث من واجبات المشعر في الاول والمرءة ويستفاد منها ومن
سائر المعتبرة المتقدمة في البحث المذكور استثناء المرءة ايض مطلقا ومن بعضها استثناء الصبيان ايض ولا باس به واستثني في يع وشا وغيرها المريض
ايض بل في يع نفي الخلاف وفي شرحه الاتفاق على استثنائه واستدل له برواية ابي بصير الاخيرة المشار اليها وهي عن الذي ينبغي له ان يرمي بليل من هو

في وجوب رعاية الترتيب في جمرات الثلث

في بيان وقت رمي الجمرة العقبة

قال

قال الحاطبة والمملوك الذي لا يملك من امره شيئا والخائف والمدين والمريض الذي لا يستطيع ان يرمي يحمل الى الجمار فان قدر على ان يرمي والا رمي
عنه وهو حاضر ويمكن الخدش فيه بلا النجوز كون قوله والمريض مبتدء خبره يحمل ويكون بيانا لحكم المريض ولم يكن معطوفا على سابقه ومقتضى اطلاق
كثير من النصوص عدم الفرق في الليل بين المتقدم والمتأخر وان اختص بعضها الوارد في جمرة العقبة بالليل المتقدم وقيل الظاهر ان المراد بالرمي ليلا
رمي جمرات كل يوم في ليلة ولو لم يتمكن من ذلك لم يبعد جواز رمي الجميع في ليلة واحدة لانه اولى من الترك او التأخير ونهي ولا باس به **السادسة**
ووقته من النهار ما بين طلوع الشمس وغروبها وفاقا للنهاية وط والسيد والاسكافي والعماني والحلبي والحلي والفاضلين وغيرهم بل المشهور كما عن
به غير واحد للصحاح صفوان ومنصور وزرارة المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيح اخرى لمنصور ترمي الجمار من طلوع الشمس الى غروبها ومرسلة بريد
فيها فقلت له الى متى يكون رمي الجمار فقال من ارتفاع النهار الى غروب الشمس ومن اصاب الصيد فليس له ان ينفر في النفر الاول والمراد من ارتفاع النهار
طلوع الشمس فانه ارتفاع بالنسبة الى طلوع الفجر وانما حملناه على ذلك اذ لم يقل احد بان المبدء ارتفاع الشمس خلافا في مبدئه للمحكي عن الوسيلة
الاشارة ورواية الصدوق فجعلوه اول النهار الصادق على ما بين الطلوعين ايض ولعله لرواية علي بن عطية المتقدمة وقد عرفت ضعفها لا النهار
فيبقى صحيح اسمعيل السابقة وغيرها خالية عن المعارض ويمكن قريبا ان يكون مرادهم من اول النهار طلوع الشمس كما هو مصطلح الهيويين ووقع
في بعض كتب اللغة وعن ف والغنية والاصباح والجواهر فجعلوه بعد الزوال لنقل بعضهم الاجماع وصحيح ابن عمار المتقدم في المسئلة الاولى والاول
ليس بحجة سيما مع جعل هذا القول في ف شاذا لم يعمل به احد من علمائنا وكذا الثاني لو حمل على الحقيقة لمخالفتها الشهرة العظيمة مع انها معارضة للصحاح
الكثيرة فهي على ارادة المجاز عنها قرينة ولو قطع النظر عنها فيحتمل التقية لموافقتها المذهب الشافعي وابي حنيفة هذا كله مع ان ما امر به فيها هو الرمي عند
الزوال ومقتضاه عدم جوازه بعده وهو مما لم يقل به احد من الطائفة ورده صريحا صحيح ابن اذينة وزرارة المتقدمة مؤكدا باليمين بالجلالة وفي منتهاه
للمحكي عن الصدوق من جعله اول الزوال وان صرح بالرخصة في التقديم ايض وهو ايض ضعيف غايته والافضل ايقاعه عند الزوال لصحيح ابن عمار المذكور
السابعة لو نسي رمي جمرة من الجمرات الثلث او جمرتين في يوم قضاه بعده وجوبا بلا خلاف لصحيح العجلي المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيح
ابن عمار الاولى المتقدمة في المسئلة الرابعة وصحيح ابن سنان في رجل افاض من جمع حتى انتهى الى منى فعرض له عارض فلم يرم الجمرة حتى غابت الشمس قال يرمي
اذا اصبح مرتين مرة لما فاته والاخرى ليومه الذي يصبح فيه وليفرق بينهما احديهما بكرة وهي للامس والاخرى عند زوال الشمس وهي ليومه والاطلاق
المتقدمة الامرة بالاعادة لو نكس وغير الاولى من تلك الروايات وان كانت قاصرة عن افادة الوجوب الا ان الامر في الاولى كافية في اثباته بل و
كذا عمل الاصحاب وهي وان اختصت بواحدة الا ان الاجماع المركب يجاوز حكم وجوبها الى الزائدة ايض ويجب التعجيل في الغد للصحيحة الاولى ومقتضى
الصحيحة الاولى هو قضاء الجمرة الفائتة خاصة دون غيرها مما تقدم عليها او تأخر وكذا مقتضى الثانية في المتقدم ويدل عليه الاصل ايض وظاهر
من بعضهم قضاء المتأخرة ايض لوجوب الترتيب واثباته في القضاء مشكل وثبوته في الاداء لا يدل عليه في القضاء ثم ان ظاهرهم ان الحكم كذلك ولو ترك
رمي جمرة او جمرتين عمدا او جهلا او اضطرارا وهو مقتضى اطلاق الصحيحة الثانية بل الثالثة وان كان في دلالتهما على الوجوب نظر الا ان مجرد رجحان
القضاء بضميمة الاجماع المركب يكفي في اثباته والظ عدم الترتيب في وجوب قضاء ما اتى به من المتأخرة ايض اذا كان تعمدا للنهي الموجب للفساد ولو
نسي رمي جمار يوم كلا يجب قضاؤها ايض في الغد بلا خلاف فيه كما قيل بل بالاجماع كما عن الخ قيل وان فاته رمي يومين قضاهما في الثالث و
يجوب لصل القضاء وان ثبت مما ياتي من اخبار من نسيها حتى دخل مكة او مضى ايام التشريق ولكن دليل وجوب قضائه من الغد وكذا قضاء
اليوم الاول في الثالث فلعله الاجماع البسيط او المركب والا فلا شيء من الاخبار يدل عليه وكذا لو تركها من غير نسيان من عذر او جهل او عمد ثم انهم
قالوا بوجوب الترتيب في اليوم اللاحق بالبدأة بوظيفة السابق اولا ثم وظيفة اليوم بل قالوا لو فاته يومين بدء بالاول ثم الثاني ثم الثالث واستدلوا
عليه بالاجماع المحكي في ف وبتقدم السبب وبالاحتياط وبصحيح ابن سنان والاول ليس بحجة والثاني ضعيف في الغاية لمنع اقتضاء تقدم السبب لتقديم
المسبب والثالث ليس بواجب والرابع وان كان حسنا لولا كان تقييد الامر فيه بما بعده فانه غير واجب قطعا للاصل وظاهر الاجماع كما قيل ايض والحكم في
بعض الاخبار الاتية بالفصل بين الرميتين بساعة المنافي لما في ذلك الصحيح فان ثبت الاجماع على وجوب الترتيب والا فالاصل يقتضي عدمه ولكن
شك في رجحانه بل كونه احوط **الثامنة** لو نسي رمي الجمار حتى نفر ودخل مكة وجب عليه ان يرجع الى منى ويأتي بما فات وجوبا بالمطلقات الاعادة
المذكورة وخصوص الصحاح كصحيح ابن عمار الثانية وقوية عمر بن يزيد المتقدمتين في المسئلة الاولى وصحيح ابن عمار والاخرى رجل نسي ان يرمي
الجمار حتى اتى مكة قال يرجع فيرميها يفصل بين كل رميتين بساعة قلت فانه فاته ذلك وخرج قال ليس عليه شيء والثالثة رجل نسي رمي الجمار
قال يرجع فيرميها قلت فانه نسيها حتى اتى مكة قال يرجع فيرمي متفرقا يفصل بين كل رميتين بساعة قلت فانه نسي او جهل حتى فاته وخرج قال
ليس عليه ان يعيد وغير القوية من تلك الاخبار وان كان مطلقا شاملا لصورتي بقاء ايام التشريق وعدمه لكن قيده غير واحد من الاصحاب منهم الشيخ
والفاضل بل الاكثر كما قيل الاول بل عليه الاجماع عن الخ وهو الاشهر للقوية المنجبرة التي هي اخص مطلقا من البواقي ومقتضى القوية لو فاته
حتى مضت ايام التشريق او خرج من مكة ولم يمكنه الرجوع في هذا العام يجب عليه الاعادة في العام القابل ان حج بنفسه والا يستنيب من يرمي عنه
وعليه القنوي وفاقا للشيخ في التهذيبين وعن غيره والحلي والفاضل في شا وعد وير والشهيد في س والك وضه وابن زهرة في الغنية مدعيا

في بيان وقت الرمي من ارتفاع النهار الى غروب الشمس

في بيان المراد من ارتفاع النهار

فيمن نسي رمي الجمار حتى نفر ودخل مكة يجب عليه ان يرجع ويأتي بما فاته

عليه الاجماع للخبر المذكور الخالي عن المعارض سوى قوله ليس عليه شيء وليس عليه ان يعيد في الصحيحين الاخيرين وهما اعم مطلقا من القوية لعموم
الشيء للقضاء والكفارة والعقاب والعود في ذلك العام وعموم نفي الاعادة له في هذا العام وفي العام القابل بنفسه مع الامكان وعدمه فيجب
تخصيصهما بالقوية مضافا الى احتمال ان يكون مراد السائل من الغايب في الصحيحين التفريق ويؤيده قوله بعينه في الثانية خلافا للظاهر وصريح ف
ن وغيره وعن التبصرة فاستحبوه اما لضعف الرواية سند المردود لعدم ضيره اولا وبانجباره بما مر ثانيا او لضعف الدلالة على الوجوب المردود
بطرحه قوله عليه في القوية فيه نعم يصح ذلك في الاستنابة خاصة ولكنه يتم بالاجماع المركب ايضا ولا يخفى ان الاخبار المذكورة في المسئلتين وان اختص
بالناسي او الجاهل كاكثر الفتاوى الا ان ظاهرهم كون العامد والتارك اضطرارا ايضا كذلك بل صرح به في ك وغيره ويمكن استفادته من بعض الاطلاقات
ولا ريب انه احوط ولا يختل بذلك احلاله حتى العامد واما رواية ابن جبلة المتقدمة في المسئلة الاولى فشاذة جدا ولذا حملوها على محامل غير ظاهرة
التاسعة ما مر كان حكم ترك رمي الجمار كلا او كذا ترك جمار يوم بل رمي جمرة من جمار الكل او جمار يوم بل رمي حصاة فصاعدا من الحصيات عمدا او سهوا
او جهلا ولعله اجماعي ولا يبعد استفادته من بعض الاطلاقات المتقدمة والاتية وكيف كان فالقضاء احوط ان لم يكن مفتى به والكلام في قضاء المتاخرة
كما مر في المسئلة السابعة **العاشرة** قال في لو فاته جمرة وجهل عينها اعاد على الثلث مرتبا لامكان كونها الاولى فيبطل الاخيرتان وكذا
لو فاته اربع حصيات من جمرة وجهلها او لو فاته دون الاربع كرره على الثلث ولا يجب الترتيب هنا لان الفايت من واحدة مشتبهة من الخمس ولو فاته من كل
جمرة واحدة او اثنتان او ثلث وجب الترتيب لتعدد الفايت بالاصالة ولو فاتها ثلث وشك في كونها من واحدة او اكثر رماها عن كل واحدة
مرتبا لجواز التعدد ولو كان الفايت اربعا استانف انتهى ولا باس به وان كان للتامل في بعض ما ذكره مجال ويدل على بعضها صحيحة ابن عمار في رجل
اخذ احدى وعشرين حصاة ترمى بها فزاد واحدة فلم تدر من ايتهن نقصت قال فليرجع فليرم كل واحدة بحصاة وان سقطت من رجل حصاة فلم تدر
ايتهن هي قال ياخذ من تحت قدميه حصاة فيرمي بها **الحادية عشر** يجوز الرمي عن المعذور الذي لا يمكنه الرمي كالمريض وعن الصبي غير المميز وعن
المغمى عليه بلا خلاف فيه يعرف للصحاح وغيرها المستفيضة كصحيحي حريز والصحاح الخمس لابن عمار ومرسلته المتقدمة جميعا في الطواف عن المعذور
وصحيحة ابن عمار والبجلي الكسير والمبطون يرمى عنهما قال والصبيان يرمى عنهم وزرعة عن رجل اغمي عليه فقال يرمى عنه الجمار وموثقة اسحق عن المريض
يرمى عنه الجمار قال نعم يحمل الى الجمرة ويرمى عنه والاخرى وهي كالاولى وزاد فيها قلت فانه لا يطيق ذلك قال يترك في منزله ويرمى عنه ورواية
اليعقوبي عن المريض لا يستطيع ان يرمي الجمار قال ترمى عنه **فروع ا** الظ من تعبير الاصحاب بالجواز عدم وجوب ذلك على احد اصالة وهو كذلك
للاصل وعدم دلالة الاخبار على الزايد على الجواز نعم يجب عليه لو اخره لذلك وهل يجب على المعذور الشاعر الاستنابة في ذلك لا دليل عليه بل
يقتضي الجواز ان يقضيه بنفسه بعد زوال العذر كما مر نعم لو ياس من زواله يجب عليه الاستنابة **ب** هل يجب حمل المعذور مع الامكان ثم المشي
الى الجمار ثم يرمى عنه او يستحب ظاهر الاصحاب الثاني وهو كذلك لعدم ثبوت الازيد منه من الاخبار المتضمنة له **ج** هل يشترط اذن المرمي عنه لو
عقله ام لا عن ط نعم وعن ير والمنتهى لا وهو الاظهر للاصل والاطلاق **د** قالوا لو رمي عن المعذور فزال عذره والوقت باق لم يجب عليه فعله لسقوطه
بفعل النايب كان الامتثال يقتضي الاجزاء وفي الدليل نظر لانه يقتضي الاجزاء عن الفاعل فيما امر به لا عن غيره ويمكن الاستدلال بان المتبادر للسائل
الى الذهن من الاخبار انه بدل فعله فلو وجب عليه ايضا لزم جمع البدل والمبدل عنه وفيه ايضا تامل وفعله مع الامكان احوط **الثانية عشر** في ر
كل من الجمرات الثلث الدعاء الماثور في صحيحة ابن عمار المتقدمة وفي رمي جمرة العقبة لصحيحة ابن عمار المتقدمة في المسئلة الاولى المصرحة بقوله فقل كما
قلت حين رميت جمرة العقبة وفي رمي غير جمرة العقبة رميها عن يسارها الذي هو يمين الرامي مستقبل القبلة والوقوف عندها بعد الفراغ و
حمد الله والثناء عليه والصلوة على النبي واله والدعاء والمسئلة ان يتقبل منك وفي جمرة العقبة رميها عن يمينها مستدبر القبلة غير واقف عندها
بعد الفراغ ويدل على الحكم الاول في الجمرتين صحيحة ابن عمار المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيحة اسمعيل ابن همام يرمي الجمار من بطن الوادي ويجعل كل
جمرة عن يمينك ثم تنفتل في الشق الاخر اذا رميت جمرة العقبة وعلى الحكم الثاني فيهما صحيحة ابن عمار ايضا وكذا على الحكم الثالث فيهما وكذا يدل على
الوقوف عندهما مضافا الى الصحيح رواية البزنطي وصحيحة يعقوب بن شعيب قم عند الجمرتين ولا تقم عند جمرة العقبة قلت هذا من السنة قال نعم
قلت ما اقول اذا رميت قال كبر مع كل حصاة ويدل على الحكم الاول في جمرة العقبة صحيحة اسمعيل وهل يخص سائر الاخبار الدالة على الرمي عن يسار الجمرة
وعلى الثاني فيها الشهرة وفعل النبي كما ذكرهما في المن وغيره وعلى الثالث فيها صحيحتا ابن عمار وابن شعيب ورواية البزنطي المتقدمة وغيرها ثم سائر احكام
رمي الجمرات وكيفياتها الواجبة والمستحبة كما مر في رمي جمرة العقبة **البحث الثالث** في سائر ما ينبغي ان يفعل في منى في هذه الايام والنفر
منها وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يستحب الاقامة بمنى ايام التشريق بياض النهار زايدا على القدر الواجب للرمي لرواية ليث يأتي الرجل
مكة ايام منى بعد فراغه من زيارة البيت فيطوف بالبيت تطوعا فقال المقام بمنى افضل واحب الي وصحيحة العيص عن الزيارة بعد زيارة الحج ايام التشريق
فقال لا ولا يجب للاصل وصحيحة جميل لا باس ان يأتي الرجل مكة فيطوف بها في ايام منى ولا يبيت بها ويعقوب عن زيارة البيت ايام التشريق فقال حسن
وموثقة اسحق رجل زار فقضى طواف حجه كله ايطوف بالبيت احب اليك ام يمضي على وجهه فقال اي ذلك شاء فعل ما لم يبت **الثانية** يستحب
للناسك ما دام بمنى ان يصلي في مسجد الخيف وافضل ما كان مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله في زمانه فانه قد زيد عليه بعده ففي صحيحة ابن عمار صل في مسجد الخيف

فيما فاته الجمرة وجهل عينها اعاد على الثلث مرتبا

في جواز النيابة في الرمي لو كان معذورا

في باقي افعال منى ومستحباته

ويشهد

وهو مسجد منى وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده عند المنارة التي في وسط المسجد وفوقها الى القبلة نحوا من ثلثين ذراعا وعن يمينها وعن يسارها

وخلفها نحوا من ذلك قال فتحرّ ذلك فان استطعت ان يكون مصلّاك فيه فافعل فانه قد صلى فيه الف نبي ويستحب ان يفعل فيه ايض ما في صحيحة الثمالي من صلى

في مسجد الخيف بمنى مائة ركعة قبل ان يخرج منه عدلت عبادة سبعين عاما ومن سبّح فيه الله مائة تسبيحة كتب الله له كاجر عتق رقبة ومن هلّل الله فيه مائة

تهليلة عدلت اجر احياء نسمة ومن حمد الله فيه مائة تحميدة عدلت اجر خراج العراقين يتصدق به في سبيل الله عز وجل ويستحب ايض صلوة ست ركعات في

مسجد منى لرواية ابي بصير صلّ ست ركعات في مسجد منى في اصل الصومعة وذكر بعضهم استحباب هذه الست امام العود الى مكة والرواية مطلقة فالاولى

الاطلاق كما في المستند ولو قيدنا المائة ركعة المتقدمة بذلك لكان له وجه لقوله قبل ان يخرج منه **الثالثة** يستحب التكبير ايام التشريق بعد

الصلوات على الاظهر الاشهر وقال جماعة بوجوبه وقد مر في بحث صلوة العيدين تحقيق ذلك وكيفية التكبير ويستحب عقيب خمس عشر صلوات صفر

اولها صلوة الظهر يوم النحر لمن لم يتعجل في النفر الاول وعقيب عشر صلوات مبدئها ما ذكر لمن تعجل كما صرح في المستفيضة ففي صحيحة محمد عن قول

الله عز وجل واذكروا الله في ايام معدودات قال التكبير في ايام التشريق صلوة الظهر من يوم النحر الى صلوة الفجر من اليوم الثالث وفي الامصار عشر

صلوات فاذا نفر الناس النفر الاول امسك اهل الامصار من اقام بمنى فصلى بها الظهر والعصر فليكبر وابن عمار التكبير ايام التشريق من صلوة الظهر من يوم

النحر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق ان انت اقمت بمنى وان انت خرجت فليس عليك التكبير ورفاعة عن الرجل يتعجل في يومين من منى يقطع التكبير قال

نعم بعد صلوة الغداة **الرابعة** يتخير الحاج بين ان ينفر من منى بعد الرمي في النفر الاول وهو الثاني عشر من ذي الحجة وان يؤخر الى النفر الثاني و

هو الثالث عشر منه في الجملة اجماعا محققا ومحكيا كتابا وسنة قال الله سبحانه واذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا

اثم عليه فسّر في الاخبار بالنفرين كما ياتي وفي صحيحة جميل لا باس ان ينفر الرجل في النفر الاول بشرطين الاول ان يكون ممن اتقى في حال احرامه من الصيد و

النساء خاصة فمن لم يتق احدهما فيه لم يجز له ان ينفر في الاول على الحق المشهور بل لا نعرف فيه خلافا بين الاصحاب كما في خبره بل كاد ان يكون اجماعا كما في شرح

بل هو مجمع عليه كما في الغنية وعن الخلاف ويدل عليه الخبر المذكور بل مرسلة العقبة المتقدمة في مسئلة وقت رمي الجمار ورواية حماد بن عثمان في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا

اثم عليه لمن اتقى الصيد يعني في احرامه فان اصابه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول والاخرى اذا اصاب المحرم الصيد فليس له ان ينفر في النفر الاول ومفهوم الاخيرة

وان دلت بعمومه على جواز النفر لمن لم يتق النساء وان اصاب الصيد ولكنه يخص بمنطوق الروايات الاولى ولا يمكن العكس للاجماع وكذا الكلام في مفهوم

الاولى ومنطوق الاخيرة مع انه يمكن القول بعدم التعارض بين المفهومين والمنطوقين اذ ليس مقتضى المفهوم الا كون النفر له وهو يتحقق بكونه له في بعض

الصور فتحل اما من اشترط ابقاء الصيد الى انقضاء النفر الاخير كما حكي عن ظ الطبرسي لمفهوم رواية حماد الثانية المتقدمة ورواية ابن عمار من نفر في النفر الاول متى

يحل له الصيد قال اذا زالت الشمس من اليوم الثالث ولا دلالة لهما على مدعاه بل يستفاد منهما استحباب الابقاء من الصيد لمن نفر في الاول الى النفر الاخير

كما يدل عليه ايض صحيحة اخرى لابن عمار في قول الله عز وجل فمن تعجل الخ فقال يتقي الصيد حتى ينفر اهل منى في النفر الاخير والاخرى ينبغي لمن تعجل في يومين

ان يمسك عن الصيد حتى ينقضي اليوم الثالث ولمن اشترط في جوازه الاتقاء عما يوجب الكفارة مطلقا وهو الحلي كما ذكر في باب زيارة البيت والرجوع الى

منى ورمي الجمار من السرائر قال وذلك ان من عليه كفارة لا يجوز له ان ينفر في النفر الاخير بغير خلاف الا ان كلامه في الباب الذي بعده وهو باب النفر من منى

يوافق المشهور ظاهرا قال فان كان ممن اصاب النساء في احرامه او صيدا لم يجز له ان ينفر في النفر الاول ويجب عليه المقام الى النفر الاخير ولمن اشترط فيه اتقاء

كل ما حرم عليه باحرامه وهو محكي عن ابن سعيد فلا دليل للقولين الا نفي الخلاف في السرائر لهما وظاهر الاية ورواية سلام بن المستنير انه قال لمن اتقى

الرفث والفسوق والجدال وما حرم الله تعالى عليه في احرامه لثانيهما والاول ليس بحجة والثاني مجمل لعدم معلومية متعلق الاتقاء فيمكن ان يكون نفي الاثم

عن المتعجل والمتاخر وغفران الذنوب لا مورد الاتقاء مع انه قد ورد في تفسيره معان متعددة في الاخبار ومنه يظهر عدم دلالة الثالث ايض **الشرط**

الثاني ان لا تغرب الشمس عليه اليوم الثاني عشر في منى فلو غربت الشمس عليه وهو بمنى لم يجز له النفر بل وجب عليه المبيت بها ليلة الثالث عشر اجماعا

محققا ومحكيا مستفيضا له وللصحيحة ابن عمار اذا نفرت في النفر الاول فان شئت ان تقيم بمكة وتبيت بها فلا باس بذلك قال وقال اذا جاء الليل بعد

النفر الاول فبت بمنى وليس لك ان تخرج منها حتى تصبح ورواية ابي بصير عن الرجل ينفر في النفر الاول قال له ان ينفر ما بينه وبين ان تصفر الشمس فان

هو لم ينفر حتى يكون عند غروبها فلا ينفر وليبت بمنى حتى اذا اصبح وطلعت الشمس فلينفر متى شاء وصحيحة الحلبي فمن تعجل في يومين فلا ينفر حتى تزول

الشمس فان ادركه المساء بات ولم ينفر ولو ارتحل وغربت الشمس قبل تجاوز حدود منى يجب المبيت بها لصدق الغروب عليه بمنى وقيل بعدم الوجوب

لمشقة الحل وهو ضعيف غايته **فروع ا** من نفر في الاول لم يجز له النفر قبل الزوال بل يجب ان يكون بعده قبل الغروب على الاشهر قيل للمستفيضة

من الصحاح وغيرها كصحيحة الحلبي المتقدمة وصحيحة ابن عمار اذا اردت ان تنفر في يومين فليس لك ان تنفر حتى تزول الشمس وان تاخرت الى اخر ايام

التشريق وهو يوم النفر الاخير فلا عليك اي ساعة نفرت ورميت قبل الزوال او بعده والخراز وفيها اما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس و

كانت ليلة النفر واما اليوم الثالث فاذا انتصب الشمس فانفر على بركة الله فان الله جل ثناؤه يقول فمن تعجل الحديث وصحيحة الحلبي عن الرجل ينفر

في النفر الاول قبل ان يزول الشمس قال لا ولكن يخرج ثقله ان شاء ولا يخرج حتى تزول الشمس خلافا للمحكي عن كره فقرب استحباب التاخير الى الزوال

قيل ويمكن حمل كثير من العبارات عليه اذ المراد في منى هو الرمي والبيتوتة والاقامة في اليوم مستحبة كما مر ولعموم رواية ابي بصير المتقدمة وبهم

ومن نفر في النفر الاول فليس له ان يصيب الصيد حتى ينفر الناس ورواية محمد بن المستنير من اتى النساء في احرامه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول

فيوجب المبيت في ليلة الثالث عشر ان غربت الشمس في يوم الثاني عشر وهو في منى

[partly illegible vertical marginal note:] ثم ان كلام الحلي ... الاخبار ... النفر الاول ... الا ...

في بيان اعتبار الانتقاء في احرام الحج اجماعا وهل هو معتبر في العمرة ام لا

رواية زرارة لا باس ان ينفر الرجل في الاول قبل الزوال وهو قوي جدا الا ان غير صحيحة عمار من المستفيضة المتقدمة لا يثبت سوى الاستحباب وان اما هي ان كانت ظاهرة في الوجوب الا ان الروايتين قرينتان على ارادة التجوز منها وكيف كان يجوز له تقديم رحله قبل الزوال للاصل وصحيحة الحلبي ب من نفر في الاخير يجوز له النفر قبل الزوال وبعده بلا خلاف كما عن المنتهى بل بالاجماع كما عن الغنية وكره وقد مضى ما يدل عليه واطلاقه يعم الامام وغيره وعن النهاية والمقنع والمهذب والسرائر والغنية والاصباح اختصاصه بغير الامام وقالوا عليه ان يصلي الظهر بمكة وعن المنتهى وكره استحباب ذلك له ولا باس به لصحيحة الحلبي ومضمرة النخعي بل ربما يفهم من الاخيرة رجحانه لغير الامام ايضا ج قال في ك قد نص الاصحاب على ان الاتقاء معتبر في احرام الحج وقوى الشارح اعتباره في عمرة التمتع ايضا لارتباطها بالحج ودخولها فيه والمسئلة قوية الاشكال انتهى اقول ظاهر اطلاق اخبار الاتقاء يقوى ما قواه شيخنا الشهيد الثاني وهو الاقوى ك قال فيه ايضا المراد بعدم اتقاء الصيد في الاحرام قتله وبعدم اتقاء النساء جماعهن وفي الحاق باقي المحرمات المتعلقة بالصيد والنساء بهما كاكل الصيد ولمس النساء بشهوة وجهان اقول الظاهر من اتقاء الصيد المذكور في الاخبار هو القتل والاخذ فيختص بهما كما ذكره بعضهم ومن اتيان النساء المذكور فيها هو الجماع فيختص به ولولا الظهور فلا اقل من الاحتمال فيدفع غيرما ذكر بالاصل هي قال في المنتهى قد بينا انه يجوز ان ينفر في الاول ثم يسقط عنه رمي الجمار في اليوم الثالث من الايام التشريق بلا خلاف اذا ثبت هذا فانه يستحب له ان يدفن الحصاة المختصة بذلك اليوم بمنى وانكره الشافعي وقال انه لا يعرف فيه اثرا بل ينبغي ان يطرح او يدفع الى من يتعجل انتهى اقول وحكي عن الاسكافي انه يرمي حصى اليوم الثالث عشر في الثاني عشر بعد رمي يومه ثم اقول دليل السقوط ان بعد ثبوت جواز النفر الاول لا يخلو اما ان يجب رمي الثالث عشر في الثاني عشر او يجب الاستنابة له في الثالث عشر او العود فيه والثالث خلاف الاجماع المقطوع والاولان خلاف الاصل فلم يبق الا السقوط بل في الاولين ايضا سقوط هذا الواجب عنه وهما امران اخران منفيان بالاصل واما دفن الحصا فلا دليل عليه ولكن يمكن اثباته بفتوى الفاضل والشهيد في س لان المقام مقام المسامحة و قد بينا في بحث البيتوتة وجوب بيتوتة ليلتين مطلقا وبيتوتة الليلة الثالث عشر في بعض الصور وقد علم مما ذكرنا في مسئلة النفر ان بيتوتة الثالث عشر انما هو اذا بقي في منى حتى غربت الشمس من هذه الليلة او لم يتق الصيد والنساء في احرامه **الفصل السابع** فيما يستحب بعد الفراغ من العود الى مكة من منى ودخول الكعبة وطواف الوداع وما يتعلق بذلك الباب وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لو بقي على الحاج شيء من المناسك الواجبة من طواف او سعي او بعض احدهما او غير ذلك وكان اخره من بيتوتة منى وجب عليه العود الى مكة لاتمام المناسك اجماعا لتوقف الواجب عليه ولو لم يبق عليه شيء من المناسك الواجبة يجوز له الانصراف حيث شاء للاصل ورواية السكري ما ترى في المقام بمنى بعد ما ينفر الناس قال ان كان قد قضى نسكه فليقم ما شاء وليذهب حيث شاء نعم قالوا يستحب له العود بمكة لوداع البيت ودخول الكعبة فان ارادوا ان من لم يودع ولم يدخل الكعبة يستحب له العود لاجل ذلك فهو كذلك لاستحبابهما واستحباب مقدمة المستحب ويرجع الى استحباب الامرين ولا يكون العود الى مكة مستحبا وان ارادوا استحباب العود به ط واستحباب تاخير الامرين الى العود فلا دليل عليه اصلا والاصل يدفعه بل في الروايات ما ينفيه ففي رواية ابن عمار كان ابي يقول لو كان لي طريق الى منزلي من منى ما دخلت مكة **الثانية** يستحب دخول الكعبة اجماعا له وللنصوص ففي مرسلة علي بن خالد الداخل الكعبة يدخل والله راض عنه ويخرج عطلا من الذنوب وفي موثقة ابن القداح عن دخول الكعبة قال الدخول فيها دخول في رحمة الله والخروج منها خروج من الذنوب معصوم فيما بقي من عمره مغفور له ما سلف من ذنوبه وقريبة منها مرسلة بشر وفي اخرى من دخل الكعبة بسكينة وهو ان يدخلها غير متكبر ولا متجبر غفر له ولا ينافيه صحيحة حماد بن عثمان عن دخول البيت فقال اما الصرورة فيدخله واما من حج فلا لان تجويز قوله فيدخله يمكن ان يكون تاكد الاستحباب فالنص في غيره يرجع الى التاكد ويمكن ايضا ان يكون النفي للمرجوحية لمن حج ودخل اولا كما هو المتاكد في حق الصرورة حيث انه لا يترجح تكرار الدخول كما ياتي فيكون المعنى واما من حج ودخل فلا والاستحباب يعم الرجال والنساء لصحيحة ابن سنان عن دخول الكعبة قال ليس عليهن وان فعلن فهو افضل وربما يستفاد منها ان استحباب الدخول في حق النساء ليس على حد استحبابه للرجال ويتاكد في حق الصرورة بلا خلاف يعرف لصحيحة حماد المتقدمة وصحيحة سعيد الاعرج لا بد للصرورة ان يدخل البيت قبل ان يرجع ومرسلة ابان يستحب للصرورة ان يطاء المشعر الحرام وان يدخل البيت ورواية سليمان بن مهران وفيها وكيف جاز للصرورة يستحب له دخول الكعبة دون من حج فقال لان الصرورة قاضي فرض مدعو الى حج بيت الله يجب ان يدخل البيت الذي دعي اليه ليكرم فيه وظاهر صحيحة الاعرج وان كان الوجوب في حق الصرورة الا انه حمل على الاستحباب او شدته للاجماع على انتفاء الوجوب لا لان الاخيرين كما قيل لاعمية الاستحباب في الاصطلاح المتقدم عن الوجوب بل يشعر بارادته قوله يجب في الاخيرة ولولا الاعمية من جهة اللغة ايضا يمكن التجوز به عنه كما قد يتجوز بالوجوب عن الاستحباب ولولا مظنة الاجماع على ثبوت الاستحباب لغير الصرورة ايضا لكنا نقول بعدم استحبابه في حقه مط ويمكن ان يقال به اذا كان قد دخل اولا كما هو الغالب واحتمله بعض المتاخرين حيث قال كان تكرير الدخول خلاف الاولى وهو كذلك لانه الظاهر من صحيحة حماد ورواية سليمان وعدم دخول رسول الله صلى الله عليه وآله فيه الا مرة كما في ذيل صحيحة ابن عمار الاتية ولم يدخلها رسول الله صلى الله عليه وآله الا يوم فتح مكة وفي الاخرى فان النبي صلى الله عليه وآله لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ولكنه دخلها في الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين **الثالثة** يستحب الغسل لدخول الكعبة استحبابا مؤكدا كما في السرائر وان يدخلها بسكينة ووقار حافيا بلا حذاء وان لا يبزق فيها ولا يتمخط فيها وان ياخذ بحلقتي الباب وان يدعو اذا اخذهما بالدعاء الماثور بقوله اللهم ان البيت بيتك وان يدعو حين يدخل بالدعاء الماثور في صحيحة ابن عمار الاتية ثم يدخل ويصلي ركعتين

فيما يستحب بعد النفر من العود الى مكة

في استحباب الغسل لدخول الكعبة

على الرخامة

على الرخامة الحمراء التي بين الاسطوانتين اللتين يليان الباب وهي كما قيل مولد مولانا امير المؤمنين ع تقرء في الركعة الاولى حم السجدة وفي الثانية عدد اياتها من القران دون حروفها او كلماتها وتصلي في كل زاوية من زوايا البيت الاربع وتدعو بعد ذلك بالدعائين الماثورين في صحيحي ابن عمار و الاعرج الاتيين والظاهر ان الدعائين بعد تمام الصلوة في الزوايا الاربع لا انه بعدها في كل زاوية وعن القاضي انه يبدأ بالزاوية التي فيها الدرجة ثم الغربية ثم التي فيها الركن اليماني ثم التي فيها الحجر الاسود ويستقبل الحائط الذي بين الركنين اليماني والغربي ويرفع يديه عليه ويلتزق به ويدعو ثم يتحول الى الركن اليماني ويلصق به ويدعو ثم ياتي بالاسطوانة ويلصق بها صدره ويدعو بالدعاء الاتي ثم يدور بالاسطوانة ويلصق بها ظهره وبطنه ويدعو بالدعاء المذكور وان يقبل على اركان البيت ويكبر الى كل ركن منه كل ذلك للاخبار ففي صحيح ابن عمار اذا اردت دخول الكعبة فاغتسل قبل ان تدخلها ولا تدخلها بحذاء وتقول اذا دخلت اللهم انك قلت في كتابك ومن دخله كان امنا فامني من عذاب النار ثم تصلي ركعتين بين الاسطوانتين على الرخامة الحمراء تقرء في الركعة الاولى حم السجدة وفي الثانية عدد اياتها من القران وتصلي في زواياه وتقول اللهم من تهيأ وتعبأ واعد واستعد لوفادة الى مخلوق رجاء رفده وجائزته ونوافله وفواضله فاليك يا سيدي تهيئتي وتعبئتي واعدادي واستعدادي رجاء رفدك ونوافلك وجائزتك فلا تخيب اليوم رجائي يا من لا يخيب عليه سائل ولا ينقصه نائل فاني لم اتك اليوم بعمل صالح قدمته ولا شفاعة مخلوق رجوته ولكني اتيتك مقرا بالظلم والاساءة على نفسي فانه لا حجة لي ولا عذر فاسالك يا من هو كذلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تعطيني مسئلتي وتقيلني عثرتي وتقلبني برغبتي ولا تردني مجبوها ممنوعا ولا خائبا يا عظيم يا عظيم يا عظيم ارجوك للعظيم اسالك يا عظيم ان تغفر لي الذنب العظيم لا اله الا انت قال ولا تدخلها بحذاء ولا تبزق فيها ولا تمتخط فيها ولم يدخلها رسول الله ص الا يوم فتح مكة وفي صحيح الاعرج فاذا دخلته فادخله على سكينة ووقار ثم ائت كل زاوية من زواياه ثم قل اللهم انك قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذاب يوم القيمة وصل بين العمودين اللذين يليان الباب على الرخامة الحمراء وان كثر الناس فاستقبل كل زاوية من مقامك حيث صليت وادع الله وسله وفي صحيح ابن ابي العلاء قال سالت ابا عبد الله ع وذكرت الصلوة في الكعبة قال بين العمودين تقوم على البلاطة الحمراء فان رسول الله ص صلى عليها ثم اقبل على اركان البيت فكبر على كل ركن منه وفي الاخرى لابن عمار رايت العبد الصالح ع دخل الكعبة فصلى ركعتين على الرخامة الحمراء ثم قام فاستقبل الحائط بين الركن اليماني والغربي فرفع يده عليه ولزق به ودعا ثم تحول الى الركن اليماني فلصق به ودعا ثم اتى الركن الغربي ثم خرج وفي صحيح اسمعيل بن همام دخل النبي ص الكعبة فصلى في زواياها الاربع صلى في كل زاوية ركعتين وموثقة يونس بن يعقوب اذا دخلت الكعبة كيف اصنع قال خذ بحلقتي الباب اذا دخلت ثم امض حتى تاتي العمودين فصل على الرخامة الحمراء ثم اذا خرجت من البيت فنزلت من الدرجة فصل عن يمينك ركعتين وفي الثالثة لابن عمار في دعاء الولد قال افض عليك دلوا من ماء زمزم ثم ادخل البيت فاذا قمت على باب البيت فخذ بحلقة الباب ثم قل اللهم ان البيت بيتك والعبد عبدك وقد قلت ومن دخله كان امنا فامني من عذابك واجرني من سخطك ثم ادخل البيت فصل على الرخامة الحمراء ركعتين ثم قم الى الاسطوانة التي بازاء الحجر والصق بها صدرك ثم قل يا واحد يا ماجد يا قريب يا بعيد يا عزيز يا حكيم لا تذرني فردا وانت خير الوارثين هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء ثم در بالاسطوانة فالصق بها ظهرك وبطنك وتدعو بهذا الدعاء فان يرد الله شيئا كان والظاهر من الاخيرة ان ما تضمنتها من الدعاء والاداب لمن اراد الولد ولكن لا باس بالتعميم ويستفاد من صحيح الاعرج كفاية استقبال كل زاوية من مقامه الذي صلى فيه والدعاء والمسئلة اذا منع كثرة الناس ومن موثقة الاعرج استحباب صلوة ركعتين عن يمين المصلي اذا خرج ونزل من الدرجة ويدل عليه ايضا صحيح ابن سنان قال سمعنا ابا عبد الله ع وهو خارج من الكعبة وهو يقول الله اكبر الله اكبر حتى قالها ثلثا ثم قال اللهم لا تجهد بلائنا ربنا ولا تشمت بنا اعدائنا فانك انت الضار النافع ثم هبط فصلى الى جانب الدرجة جعل الدرجة عن يساره مستقبل الكعبة ليس بينها وبينه احد ثم خرج الى منزله ويستحب ايضا ان يسجد في البيت ويدعو وهو ساجد بالدعاء الماثور في رواية ذريح اوله لا يرد غضبك الا حلمك الى اخر الدعاء **الرابعة** ويستحب ايضا ان يطوف بالبيت طواف الوداع بالاجماع وعن بعض العامة وجوبه وفي رواية علي في رجل لم يودع البيت قال لا باس به ان كانت به علة او كان ناسيا واثبات الباس في المفهوم محمول على شدة التاكد للاجماع وهو الطواف ايضا كغيره سبعة اشواط وله صلوته وينبغي ان يعتمد في كيفيته ما في صحيح ابن عمار قال اذا اردت ان تخرج من مكة فتاتي اهلك فودع البيت وطف بالبيت اسبوعا وان استطعت ان تستلم الحجر الاسود والركن اليماني في كل شوط فافعل والا فافتح به واختم به فان لم تستطع ذلك فموسع عليك ثم تاتي المستجار فتصنع عنده كما صنعت يوم قدمت مكة وتخير لنفسك من الدعاء ثم استلم الحجر الاسود ثم الصق بطنك بالبيت تضع يدك على الحجر والاخرى على الباب ثم احمد الله واثن عليه وصل على النبي واله ثم قل اللهم صل على محمد عبدك ورسولك ونبيك وامينك وحبيبك ونجيبك وخيرتك من خلقك اللهم كما بلغ رسالاتك وجاهد في سبيلك وصدع بامرك واوذي في جنبك وعبدك حتى اتاه اليقين اللهم اقلبني مفلحا منجحا مستجابا بافضل ما يرجع به احد من وفدك من المغفرة والرحمة والرضوان والعافية اللهم ان امتني فاغفر لي وان احييتني فارزقنيه من قابل اللهم لا تجعله اخر العهد من بيتك اللهم اني عبدك وابن عبدك وابن امتك حملتني على دوابك وسيرتني في بلادك حتى اقدمتني حرمك وامنك وقد كان في حسن ظني بك ان تغفر لي ذنوبي فان كنت غفرت لي ذنوبي فازدد عني رضى وقربني اليك زلفى ولا تباعدني وان كنت لم تغفر لي فمن الان فاغفر لي قبل ان تنائى عن بيتك داري فهذا اوان انصرافي ان كنت قد اذنت لي غير راغب عنك ولا عن بيتك ولا مستبدل بك ولا به اللهم احفظني من

في استحباب دخول الكعبة بعد الحج والدعاء عنده المأثور فيه

في استحباب طواف الوداع بالبيت عند الخروج عندنا ووجوبه عند العامة

فيما يستحب اتيانه من الامور في البيت وهو امور منها استلام الحجر ومنها اتيان المستجار ومنها الصاق البطن بالبيت ومنها شرب ماء زمزم ومنها الدعاء عند الخروج ومنها السجود عند باب المسجد ومنها الدعاء بعد القيام ومنها الخروج من باب الحناطين

يدى ومن خلفى وعن يمينى وعن شمالى حتى يبلغنى اهلى فاذا بلغنى اهلى فاكفنى مؤنة عبادك وعيالى فانك ولى ذلك من خلقك ومنى ثم كان يأتى
زمزم واشرب من مائها ثم اخرج وقل آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون الى ربنا منقلبون راغبون الى الله راجعون ان شاء الله وقال ان ابا
عبد الله ع لما ودعها واراد ان يخرج من المسجد الحرام خر ساجدا عند باب المسجد طويلا ثم قام وخرج اقول ويستفاد منها ومن ساير الاخبار امور
الاول انه يستحب استلام الحجر الاسود والركن اليمانى فى كل شوط وان لم يتمكن ففى الافتتاح والاختتام ويدل عليه ايضا صحيحة على بن مهزيار رايت ابا
جعفر الثانى ع فى سنة خمس عشرة ومائتين ودع البيت بعد ارتفاع الشمس فطاف بالبيت يستلم الركن اليمانى فى كل شوط فاذا كان فى الشوط السابع
استلمه واستلم الحجر ومسح بيده ثم مسح وجهه بيده ثم اتى المقام فصلى خلفه ركعتين ثم دبر الكعبة الى الملتزم فالتزم البيت وكشف الثوب عن بطنه ثم وقف
عليه طويلا يدعو ثم خرج من باب الحناطين وتوجه قال فرايته سنة سبع عشرة ومائتين ودع البيت ليلا يستلم الركن اليمانى والحجر الاسود فى كل شوط
فلما كان فى الشوط السابع التزم البيت فى دبر الكعبة قريبا من الركن اليمانى وفوق الحجر المستطيل وكشف الثوب عن بطنه ثم اتى الحجر الاسود فقبله ومسحه وخرج الى
المقام فصلى خلفه ومضى ولم يعد الى البيت وكان وقوفه على الملتزم بقدر ما طاف به بعض اصحابنا سبعة اشواط وبعضهم ثمانية وذكر جماعة
انه يستحب استلام الاركان كلها ولا باس به الثانى استحباب اتيان المستجار والتزامه والصاق البطن عليه وبسط اليدين والدعاء فيه ويدل عليه الصحيحة الاخيرة
ايضا والمستفاد منها تحريه وكون ذلك فى الشوط السابع او بعد تمام الصلوة وظاهر الثالث الصاق البطن بالبيت بعد الطواف بين الحجر والباب واضعا
احدى يديه على الحجر والاخرى على الباب داعيا بما مر من الدعاء الرابع الشرب من ماء زمزم بعد الطواف ويدل عليه ايضا رواية ابى اسمعيل جعلت فداك عن اين
اودع البيت قال تاتى المستجار بين الحجر والباب فتودعه من ثمة ثم تخرج فتشرب من ماء زمزم ثم تمضى قلت اصب على راسى قال لا تقرب الصب الخامس الدعاء عند
الخروج من المسجد الحرام بقوله آيبون الخ السادس السجود عند باب المسجد عند ارادة الخروج ويدل عليه ايضا صحيحة الخزاز رايت ابا الحسن ع ودع البيت فلما اراد
ان يخرج من باب المسجد خر ساجدا ثم قام فاستقبل القبلة فقال اللهم انى انقلب على لا اله الا انت وقيل وليكن السجود مستقبل القبلة ولا باس به بل هو اولى
السابع الدعاء بعد القيام من السجدة مستقبلا بما فى هذه الصحيحة الاخيرة الثامن ان يخرج من باب الحناطين ذكره جماعة من الاصحاب ولعل مستندهم الصحيحة
الثانية وفى دلالتها نظر لعدم معلومية كون خروج الامام من باب للعبادة ولكن لا باس به لفتوى الاصحاب قال فى س هذا الباب بازاء الركن الشامى وزاد
فيه بعضهم على التقريب وقال المحقق الثانى ولم اجد احدا يعرف موضع هذا الباب فان المسجد قد زيد فيه فينبغى ان يتحرى الخارج محاذاة الركن الشامى ثم يخرج وقال والدى
العلامة طاب ثراه فى المناسك المكية وهو الباب الذى يسمى الان بباب الدريبة يحاذى الركن الشامى وهو اول باب يفتح فى جنب باب السلم من جهة يمين من
يدخل المسجد انتهى وغرضه قدس سره ان ذلك الباب به موضع باب الحناطين والا فالمسجد قد وسع الان الخامسة يستحب عند ارادة الخروج من
مكة شراء درهم تمر والتصدق به كفارة لما لعله دخل عليه فى الاحرام او الحرم ويدل عليه مع فتوى الاصحاب صحيحة حفص وابن عمار والاخرى للاخير ورواية ابى
بصير السادسة يستحب لمن اراد الخروج من مكة ان يعزم على العود اليها وان يسأل الله سبحانه التوفيق للرجوع وان لا يجعل ذلك آخر العهد منه
اللهم ارزقنا العود الى بيتك المحرم بمنك وكرمك ففى رواية ابن سنان من رجع من مكة وهو ينوى الحج من قابل زيد فى عمره وفى رواية اسحق انى قد وطنت
نفسى على لزوم الحج كل عام بنفسى او برجل من اهل بيتى بمالى فقال وقد عزمت على ذلك قال قلت نعم قال ان فعلت فايقن بكثرة المال او قال فابشر بكثرة
المال وفى حسنة الاحمسى من خرج من مكة وهو لا يريد العود اليها فقد اقترب اجله ودنا عذابه السابعة ومن المستحبات ان يصلى جميع صلواته مادام
بمكة فى المسجد الحرام فان فضله مما لا يحيط به الكلام حتى ورد ان صلوة ركعة فيه يقابل مائة الف ركعة فى غيره ولو وقع الزيادة فى المسجد بعد عصر النبى
ص فينبغى ان يصلى قريب الكعبة بحيث يقطع وقوع الصلوة فى المسجد الحرام قال والدى العلامة قدس سره فى المناسك المكية ما ترجمته ان القدر المحقق
كونه من المسجد الحرام فى عهد النبى ص هو القدر المدور الذى احاطت به الاسطوانات التى من الحديد المنصوبة حول الكعبة ويعلق عليها القناديل فى الليالى وهى
ثلث وثلثون اسطوانة منها ثلثون من الحديد وثنتين منها من المرمر ثم قال والظاهر ان المربع المستطيل المفروش بالحجر المشتمل على ملتزم وطاق بنى
شيبة ومقام ابرهيم والمنبرين اللذين احدهما من الخشب والاخر من المرمر داخل فى المسجد وان كان خارجا من المدور المذكور الثامنة وما عده بعضهم من
المستحبات اتيان بعض المواضع المتبركة بمكة كمولده ص ومنزل خديجة وزيارة قبر خديجة والغار الذى بجبل حراء الذى كان رسول الله ص فى ابتداء
الوحى يتعبد به والغار الذى بجبل ثور واستتر فيه رسول الله ص عن المشركين ولما بذل والدى العلامة شكر الله مساعيه الجميلة جهده الشريف فى
تحقيق تلك الاماكن بمكة وبيانها فنذكرها هنا ترجمة ما ذكره فى ذلك المقام فى المناسك المكية قال طيب الله مضجعه حطيم قدر من حايط ما بين حجر
الاسود وباب الكعبة والمعجن موضع قريب من حايط البيت متصل بموضع سجود شاذروان وعلى موضع السجود حجر مدور من يشم وعلى موضع اليدين
ايضا علامة ومصلى ابرهيم ما بين الركن والمعجن لكنه الى المعجن اقرب ونصب على فوقه فى شاذروان حجر ابيض مرمر نقش عليه بعض الآيات القرآنية ثم قال قدس
سره وفى مكة اماكن شريفة اخرى فى اتيانها فضل كامل منها مولد خديجة التى هى دار الوحى ومولد سيدة نساء العالمين وهى فى سوق الصاغين الذى
هو قريب سوق الصفا والمروة واقع فى يمين من يمشى من الصفا الى المروة ولها قبة معروفة ويتصل بها مسجد يستحب اتيانها وصلوة التحية فيها وطلب
المسئلة والحوائج ومنها مولد النبى ص وهو فى سوق الليل وله قبة معروفة واصل موضع التولد شبيه بحوض تحت وعليه منارة من الخشب يستحب اتيانه و
صلوة التحية فيه وطلب الحاجة ومنها قبر خديجة وهو فى مقابر معلاة قريبا بانتهاء المقابر فى سفح الجبل وله قبة معروفة اصل القبة بيضاء وحيطانها

صفوا

صفرآء ويستحب زيارتها وكذا زيارة امنة ام الرسول صلعم وقبرها قريب من قبر خديجة فى فوقه بقليل من يمين من يصعد من مكة الى الجبل وزيارة ابى طالب
والد امير المؤمنين ع وعبد المطلب جد رسول الله صلعم وقبرهما فوق قبر خديجة وامنة ويدور عليهما حايط ليس بينه وبين الجبل الا حظيرة اشهر انه
مدفن بعض الصوفية الذى يعتقده اهل السنة وللحظيرة التى يدفن فيها ابو طالب وعبد المطلب باب فى يمين من يصعد من جانب قبر خديجة الى الجبل
وفى جانب المقابل للباب من هذه الحظيرة حظيرة اخرى ارفع من تلك الحظيرة وفى قبلته محراب فى مقابل الباب قبر ابى طالب وعبد المطلب وهنا قبر اخر
متصل بالحايط فى يمين الباب بعضهم يقولون انه قبر عبد مناف ولكنه لم يعلم انتهى كلامه رفع مقامه **الباب الثانى** فى تفصيل افعال حج
الافراد وحج القران والعمرة المفردة وشرايطها واحكامها من حيث انها هى وفيه فصلان **الفصل الاول** فى بيان ما يتعلق بقسمى الحج وفيه مسايل
المسئلة الاولى حج الافراد والقران فرض اهل مكة ومن فى حكمهم كما مر بالاجماع والاخبار المستفيضة جدا المتقدمة كثير منها **الثانية**
لا يجوز لهم العدول الى التمتع فى حجة الاسلام اختيارا على الحق المشهور للاصل حيث لم يقف التوقيف بدون الاخبار المعينة لهم غير التمتع وعن الشيخ قول
بالجواز فى طوف وحكى عن الجامع ايضا لوجوه ضعيفة اجودها صحيحة على وعبد الرحمن عن رجل من اهل مكة خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض
المواقيت التى وقت رسول الله صلعم ان يتمتع فقال ما ازعم ان ذلك ليس له والاهلال بالحج احب الى والروايات الواردة فى ان للمفرد بعد دخول مكة و
الطواف والسعى العدول الى المتعة وهى بأن او لا بعدم نصوصيتهما فى الفريضة بل للتطوع محتملان سيما الاولى لفقد بقاء المكى بلا حجة الاسلام الى ان يخرج
من مكة ورجع اليها عادة وليس فى قوله والاهلال بالحج احب بناء على افضلية التمتع فى التطوع مطلقا اجماعا على ما قيل احتماله المختصر ارادة اظهار الحج
تقية كما فى الصحيح ينوى العمرة ويهل بالحج وثانيا باخصيتهما عن المدعى لورود الاولى فيمن خرج الى بعض الامصار ثم رجع فمر ببعض المواقيت وقد افتى
بمضمونها فى موردها خاصة جماعة جماعة كالشيخ فى ىب وصا ويه وط والمحقق فى المع والفاضل فى ير والمن وكره والثانية فيمن احرم بالافراد ودخل
مكة وطاف وسعى مفردا ولذا جعلوا موردها مسئلة على حدة وكما ياتى وثالثا بمعارضتهما مع اخبار عدم شرعية التمتع للمكى واخصية الثانية
لاختصاصها بالفرض واعميتها عنه فيجب التخصيص ولو لوحظ اختصاصها بالموردين لكان التعارض بالعموم من وجه والترجيح بالاخبار المنع لموافقة
الكتاب والشهرة والاكثرية عددا والاصح جميعا للاقيل مع انه على تقدير التساوى يرجع الى الاصل الاول مقتضيا وجوب تحصيل البراءة اليقينية ولا يحصل الا بغير
المتعة وفيه انه يصح على قول من يقول بالتساقط بعد التعارض وعلى المختار من الرجوع الى التخيير فيما لم يدل دليل على انتفائه فلا يصح ذلك بل يرجع الى جواز
العدول **الثالثة** هل يجوز العدول اضطرارا لخوف الحيض المتاخر عن النفر مع عدم امكان تاخير العمرة الى ان يطهر وخوف عدو بعده وفوت الصحبة المعروف
من مذهب الاصحاب كما قيل نعم وفى خبره لا اعلم فيه خلافا بين الاصحاب وفى ك انه مذهب الاصحاب وهو مشعر بالاتفاق بل حكى عن بعضهم التصريح به فقيل
للعمومات ونحوى ما دل على جواز العدول من التمتع مع افضليته اليهما مع الضرورة ويرد الاول بمنع عموم يدل عليه وان اريد ما اشير اليه من اخبار العدول
بعد دخول مكة كما قيل ففيه اولا انها غير المورد كما مر وثانيا انها يفرق بين المفرد والقارن والاصحاب لا يفرقون بينهما فى الاضطرار وثالثا ان مع التسليم
يعارض عمومات المنع بالعموم المطلق فيجب التخصيص بالمنطوع فاذن المنع ح ايضا اولى كما حكى عن ظ النهاية والاقتصاد والغنية والسرائر وعلى هذا فوظيفته
اما تقديم العمرة المفردة كما احتمله بعضهم او تاخير الحج الى القابل **الرابعة** يشترط فيهما النية كما مر فى المتعة ووقوعهما فى اشهر الحج بالاجماع بين عموم
الكتاب والسنة وخصوص بعض الصحاح وان يعقد احرامهما من الميقات كما ياتى **الخامسة** القارن كالمفرد على الاصح الاشهر الا بسياق الهدى
للاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها وقيل انه كالمتمتع الا بسياق الهدى وعدم التحلل عن العمرة فى الاثناء للاخبار غير واضحة الدلالة **السادسة**
يستحب للقارن الاشعار والتقليد لما يسوقه من البدن بلا خلاف فيه يوجد له وللاخبار المستفيضة الامرة بهما المحمولة على الاستحباب للاصل والاجماع
وفى الصحيح فى رجل ساق هديا ولم يقلده ولم يشعره قال قد اجزء عنه ما اكثر ما لا يقلد ولا يشعر ولا يحلل قالوا ويستحب ان يكون ذلك بعد التلبية ولا نص
عليه بخصوصه كما صرح به جماعة ولكن اطلاق الاوامر بهما وفتوى الاصحاب كاف فى ذلك لما يتحمل من التسامح والمراد من الاشعار كما ذكره الاصحاب ان يشق
سنام البعير من الجانب الايمن ولا يلطخ صفحته بدم اشعاره والمذكور فى الاخبار انما هو الشق بالطريق المذكور واما التلطخ الصفحة فذكره الاصحاب ولعله كان
فى اشاعته هذا اذا كان معه بدنة واحدة واما اذا كانت بدنة كثيرة فانه يدخل بينها ويشعرها يمينا وشمالا اى هذه فى يمينها وهذه فى شمالها من غير
ان يرتبها ترتيبا يوجب الاشعار فى اليمين والمستند فيه صحيح حريز وغيرها والمراد من التقليد ان يعلق فى رقبة المسوق نعلا صلى فيه السابق نفسه كما صرح
به فى المستفيضة ثم استحباب الاشعار والتقليد انما هو للبدن واما البقر والغنم فلا اشعار فيهما بل يختصان بالتقليد كما صرح به فى صحيحة زرارة **السابعة**
يجوز للمفرد والقارن تقديم طوافهم وسعيه على الوقوف بن كما مر بيانا فى بحث مناسك مكة بعد الرجوع من منى عند كل طواف عقيب صلوته على الحق المشهور
لصحيح البجلى وابن عمار وهل يحلان بالطواف لولا التلبية فالتلبية للبقاء على الاحرام فيه اوجه الاول حصول التحلل بالطواف للمفرد والقارن حكى عن ط ويب
وهو مختار الشهيد فى اللمعتين ولك والمحقق الثانى ونفى عنه الباس فى التنقيح للصحيحين المتقدمين وموثقة زرارة والمروى فى العلل وفيه المحرم اذا طاف
بالبيت احل الا النساء والثانى حصوله للمفرد خاصة دون القارن حكى عن الشيخ فى يب واستظهره فى خيره وقواه بعض مشايخنا المعاصرين للاخبار المصرحة
بان السابق لا يحل ما لم يبلغ الهدى محله وخصوص صحيحى زرارة وابن عمار ومرسلة يونس بن يعقوب وموثقة زرارة والثالث عكس الثانى وحكى عن
التنقيح عن المفيد والسيد ولكن كلامهما لا يدل عليه ومستنده غير واضح كما صرح به غير واحد والرابع عدم حصول الاحلال مطلقا الا بالنية وان كان

في جواز عدول المفرد الى المتعة بعد الاحرام ودخول مكة زادها الله شرفا

الاولى بتجديد التلبية حكى عن الحلي والفاضل ووالده للاصل وهو مدفوع بما مر وما دل على عدم احلال القارن ما لم يبلغ الهدي محله وهو اخص من المدعى ولبعض الاجتهادات المردودة في مقابل النص وضعف هذا القول ظاهر وكذا سابقه لما مر والقول الاول وان دلت عليه المستفيضة الا انه لا يكافؤ الصحيحة ابن عمار منها على القارن بالعموم اللازم تخصيصه بما مر واما الصحيح وان تضمن القارن خصوصا الا انه ليس صريحا في القارن بالمعنى المتنازع فيه لاحتماله القارن بين الحج والعمرة في النية كما عبر به عنه في صحيحة زرارة المشار اليها ولو سلم فلا يكافؤ ما تقدم دليلا للثاني لاكثريته واصحيته ولو سلم التساوي فالمرجع استصحاب الاحرام فالاظهر هو القول الثاني وعلى هذا فهل يلبي القارن ايضا تعبدا ام لا الظاهر الاول كما هو ظاهر كلام السيد والمفيد والحلي والفاضل في القارن حيث حكموا بتجديد التلبية على القارن دون المفرد من غير تصريح بالتحلل ومن اجله نسب في التنقيح الى الاولين القول الثالث وهل هو واجب على المفرد والقارن كما هو ظاهر ارباب القول الاول ام يستحب فيهما كما هو صريح ارباب القول الرابع او لازم في القارن دون المفرد كما نقل عن السيد والمفيد والحلي والفاضل الاظهر الاستحباب لقصور ما دل عليه من اثبات الوجوب اما الاول فلتضمنه عموما لا يمكن حمله على الوجوب في الجميع والمقام الجملة الخبرية الاتي المفرد الذي يجب عليه الافراد ويتعين فيلزم عليه التلبية لئلا يبطل حجه الافرادي **الثامنة** صرح الاصحاب بجواز عدول المفرد بعد الاحرام ودخول مكة الى المتعة فيجعل احرامه عمرة بلا خلاف يوجد كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما عن ف والمنتهى والمدارك وظ جمع اخر للمستفيضة المصرحة به وفيها الصحاح وغيرها ولاخبار المتظافرة بامر النبي صلى الله عليه وآله اصحابه بالعدول وخصه جماعة من متاخري المتاخرين بما اذا لم يكن الافراد عليه متعينا اما لعدم عموم في الاخبار المجوزة بحيث يشمل من تعين عليه او لتعارضها مع اخبار الافراد على المكي بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل وهو استصحاب وجوب الافراد عليه **اقول** اما منع العموم فغير صحيح كما صرح به جماعة ويظهر للمتامل في الاخبار واما الرجوع الى الاصل بعد التعارض فمبني على قول من يقول بالتساقط عند التعارض فهو خلاف التحقيق بل يرجع الى التخيير ومقتضاه جواز العدول مطلقا الا ان موافقة الكتاب التي هي من المرجحات المنصوصة يرجح الاول فالحق عدم الجواز في صورة اليقين **التاسعة** قدم في بحث المواقيت ان المكي اذا بعد عن اهله ومر على بعض مواقيت الافاق يحرم منه وهل يتبدل به التمتع او يحرم للنوع الذي هو فرض المكي فالاكثر الى الجواز لصحيحة البجلي وعبد الرحمن بن اعين وبعض اخر يمكن حملها على الندب بل هو الظاهر من بعضها ولولاه ايضا لتعارض في الواجب مع الاخبار المعينة لغير التمتع على المكي بالعموم والخصوص من وجه والترجيح لاخبار المنع عن التمتع لموافقة الكتاب كما مر **العاشرة** المجاور بمكة لا يخرج بمجرد المجاورة عن فرضه المستقر عليه قبلها مطلقا قطعا ما لم تتم مدة توجب انتقال الفريضة الى غيرها بل اذا اراد حجة الاسلام يحرم للتمتع وجوبا اجماعا نصا وفتوى للاستصحاب والاخبار واختلفوا في ميقاته فقال في عد والكافي وغ والجامع والمنتهى وفي د المنتهى وغيره وموضع من النهاية انه يحرم من ميقات اهله اي الميقات الذي كان يمر اليه اذا جاء من بلده للاستصحاب والعمومات الواردة في المواقيت وخبر سماعة عن المجاور اله ان يتمتع بالعمرة الى الحج قال نعم يخرج الى مهل ارضه فيلبي ان شاء والاخبار الواردة في ناسي الاحرام او جاهله انه يرجع الى ميقات اهل ارضه فانه لا يعقل خصوصية للناسي والجاهل وقال جماعة منهم المقنع وط وظ ويع وشا وعن النهاية وسك لك وضه كما حكى انه يحرم من اي ميقات كان لعدم تعيين الحج عليه من طريق وجواز الاحرام من كل ميقات اذا مر عليه ولاطلاق مرسلة حريز من دخل مكة بحجة عن غيره ثم اقام سنة فهو مكي فاذا اراد ان يحج عن نفسه او اراد ان يعتمر بعدما انصرف عن عرفة فليس له ان يحرم بمكة ولكن يخرج الى الوقت وعن الحلبي انه يحرم من ادنى الحل ومال اليه في ك لصحيحة الحلبي وفيها في حكم القاطنين بمكة اذا اقاموا سنة او سنتين صنعوا كما يصنع اهل مكة فاذا اقاموا شهرا فان لهم ان يتمتعوا قلت من اين قال يخرجون من الحرم وقريبة منها صحيحة حماد وبعض الاخبار المتضمنة لاحرام المجاور من الجعرانة والحديبية والتنعيم ويرد على الاول ضعف الاستصحاب لان المسلم وجوب احرامه هناك حين المرور لا مطلقا ومنع شمول العمومات للمورد لان المتبادر منها من يمر على الميقات ولذا يجوز لاهل كل ارض الاحرام عن ميقات اخر بالعدول عن الطريق وضعف الخبر عن الدلالة على الوجوب وقيل لمكان قوله ان شاء ايضا وفيه ان الظاهر ان متعلق المشية التمتع بالعمرة دون الخروج الى مهل ارضه وكون ما تعدى من الناسي والجاهل قياسا وعدم تعقل الخصوصية غير مفيد بل اللازم تعقل عدم الخصوصية وعلى دليل الثاني ان جواز الاحرام بعد المرور غير المفروض ولفظ الوقت في المرسل محتمل للعهدية اللام وعلى دليل الثالث انه شاذ مع ان خارج الحرم فيه مطلق يحتمل التقييد باحد الاولين واما اخبار الجعرانة ونحوها فمحمولة على العمرة المفردة كما ورد به المستفيضة مع معارضتها مع الموثق في المجاور وفيه فان هو احب ان يتمتع في اشهر الحج بالعمرة الى الحج فليخرج الى الجعرانة فيلبي عنها والا ظهر ضعف الكل نقول قد ثبت من الجميع بل الاجماع وجوب الخروج من الحرم فهو لازم والاصل وان كان نفي البراءة عن الزايد الا ان شذوذ القول بادنى الحل واطلاق دليله بالنسبة الى ما تقدم يابى عن المصير اليه بالمرة فالاولى والاحوط الاحرام من احد المواقيت والاولى منه من ميقات ارضه لحصول البراءة قطعا هذا مع الامكان واما مع التعذر فيحرم من ادنى الحل على المشهور بل المقطوع به في كلام الاصحاب كما قيل بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه ودليله واضح مما مر لا شذوذ حتى يرفع اليد عن دليله ولو تعذر في ادنى الحل احرم من مكة بلا خلاف ايضا ويدل عليه ما دل على ثبوت الحكم في غير ما نحن فيه **الحادية عشر** المجاور بمكة اذا اقام بها ثلث سنين ينتقل فرضه الى القران او الافراد اجماعا وهل يحصل بذلك كما عن الاسكافي والنهاية وط والحلي اولا بل ينتقل اليه اذا اقام سنتين كاملتين ايضا كما عن الشيخ في كتابي الاخبار والفاضلين والشهيدين وغيرهما بل في لك وغيره انه المشهور بين الاصحاب وربما نسب الى من عدا الشيخ علمائنا الحق هو الثاني لصحيحي زرارة وعمر بن يزيد الاولى من اقام بمكة سنتين فهو من اهل مكة لا متعة له الثانية المجاور بمكة يتمتع بالعمرة الى الحج الى سنتين فاذا جاوز سنتين كان قاطنا وليس له ان يتمتع وبهما يندفع الاستصحاب الذي هو دليل الاولين وهل يختص بذلك او ينتقل بالادون

دليل م

ايضا

ايضاً كالسنة كما في صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيحة ابن سنان وصحيحة محمد او ستة اشهر كصحيحة البختري او خمسة اشهر كمرسلة حسين وغيره
ومال اليها بعض المتأخرين وخيّر بعضهم بين الفرضين في الادون من السنة وهو حسن بل هو ليس من باب الجمع والتأويل بل التأمل في الاخبار
الاخيرة لا يثبت منها سوى الجواز الذي هو معنى التخيير ولكن شذوذ تلك الاخبار يمنع من العمل بها ومع ذلك فالاحتياط في التمتع في الادون لجوازه
على القولين وموافقته للاستصحاب ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في الاقامة الموجبة للانتقال الفرض بين كونها بنية الدوام والمفارقة
كما صرح به جماعة وقيده بعضهم وتبعه بعضهم بنية المفارقة لصدق كونه من اهل مكة بمجرد الاقامة بنية الدوام وفيه انه على هذا يحصل التعارض بين هذه
الاخبار واخبار فرض اهل مكة بالعموم من وجه ولا وجه لتقديم الاخيرة بل يحصل الخدشة حتى في السنتين ايضاً فينعكس الامر فيه ولولا نية الدوام وتعارضه
اخبار السنتين من اخبار السنتين مع اخبار فرض الثاني كذا قيل الا ان الاصل في الادون من السنتين والاجماع المركب في السنتين حيث انه لا قائل فيه
بالفرق بين نية الدوام وعدمه يرجحان مقتضى الاطلاق الذي ذكرناه فعليه الفتوى ولو انعكس الفرض فاقام المكي في الافاق لم ينتقل فرضه مطلقاً ما لم يخرج عن
المسكنية بنية الدوام للاصل وعموم القياس **الثانية عشر** ذو المنزلين يعتبر في تعيين الفرض اغلبهما اقامة فيتعين عليه فرضه بلا خلاف كما ايضاً لعدم
سقوط الحج عنه ولا وجوب المتعدد اجماعاً وبطلان الترجيح بلا مرجح وذكر جماعة فيه انه يجب تقييده بما لم يقم بمكة سنتين متواليين فانه ينتقل حينئذ فرضه الى
فرض اهل مكة وان كانت اقامته في غيرها اكثر لما مر من ان اقامة السنتين في غيرها لا يوجب الانتقال واقامة السنتين يوجب الانتقال وذلك من باب
الاطلاق فان الصحيحين المتضمنين لمجاوزة السنتين يعم القسمين ولا يختص بمجاوزة الثاني حتى يحتاج الى التمسك بالاولوية كما فعله بعض مشايخنا
المعاصرين فيرد عليه منع الاولوية كما نقله بعض معاصريه وقال لا اعرف له وجهاً فان اثبات الاولوية يحتاج الى الوجه ثم **اقول** هذا حسن في صورة
التساوي فلو امره كان له منزلان متساويان في الاقامة واقام بمكة سنتين ينتقل فرضه لما مر من غير معارض واما في صورة غلبة الاقامة بغير مكة فلا التعارض
صحيحة زرارة المتضمنة لحكم الغالب معتبر بل الظ منها رجوع الضمير المجرور فيها الى من اقام بمكة سنتين وعلى هذا فيكون ما بينهما حكم الغالب اخص فيجب تقديمه

الفصل الثاني فيما يتعلق بالعمرة

فيما يتعلق بالعمرة

الفصل الثاني فيما يتعلق بالعمرة وقد مر ما يتعلق باقسامها بحسب الوجوب والندب في الباب الثالث من المقصد الاول ومحل احرامها في المقصد الثاني
والمقصود هنا بيان ما يتعلق بافعالها واحكامها وقد عرفت انها على قسمين المتمتع بها والمفردة وافعال الاولى خمسة الاحرام والطواف وركعتاه والسعي
والتقصير وافعال الثانية سبعة بزيادة طواف النساء وركعتيه ويتخير فيها بين التقصير والحلق ونحن نذكر ما يتعلق بها في هذا المقام في طي مسائل **المسئلة
الاولى** صورتها ان يحرم من الميقات الذي يسوغ الاحرام منه كما مر في بحثه ثم يدخل مكة فيطوف ويصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يقصر ان كان
متمتعاً واتمت ويقصر او يحلق ويطوف للنساء ويصلي ركعتيه وان كان مفرداً وكيفية هذه الاحرام والطوافين وركعتيهما والسعي والتقصير والحلق بعينها
هي ما مر فلا حاجة الى الاعادة **الثانية** عمرة التمتع فرض من ليس من حاضري المسجد الحرام ولا يصح الا في اشهر الحج ويسقط المفردة معها ويلزم فيها التقصير و
لا يجوز حلق الراس ولا يجب فيها طواف النساء كما مر كل هذه الاحكام في مواضعها والمفردة فرض حاضري المسجد الحرام ومن بحكمه من الذين يعدلون [illegible]
بلا خلاف فيه بين الاصحاب كما في لك ويمكن ان يستدل له بعموم صحيحة الحلبي دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة لان الله تع يقول فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما
استيسر من الهدي فليس لاحد الا ان يتمتع الحديث خرج منه ما خرج فيبقى الباقي ويظهر الثمرة في مثل الاجير للحج عن البلاد النائية بناء على ما اخترناه من عدم تعيّن
العمرة المفردة بالحج فلا يجب على ذلك الاجير العمرة المفردة لنفسه وان كان مستطيعاً لها ويجب فيها طواف النساء كما مر في بحثه **الثالثة** تصح العمرة
المفردة في جميع ايام السنة بلا خلاف فيه يعرف كما عن المن ويدل عليه المستفيضة من الاخبار كصحيحة البجلي في كل شهر عمرة قلت يكون اقل قال لكل عشرة
ايام عمرة وموثقة اسحق السنة اثنى عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة الى غير ذلك وافضل ايام السنة لها شهر رجب بلا خلاف فيه كما قيل ويدل عليه المستفيضة
من الصحاح وغيرها ففي صحيحة زرارة فافضل العمرة عمرة رجب وفي صحيحة ابن عمار وافضل العمرة عمرة رجب وفي اخرى اي العمرة افضل عمرة في رجب او عمرة في شهر
رمضان فقال لا عمرة في رجب افضل واما رواية علي بن حديد الخروج في شهر رمضان افضل واقيم حتى ينقضي الشهر واتم صومي فكتب الي كتاباً قرأته بخطه
سألت يرحمك الله عن اي العمرة افضل عمرة شهر رمضان افضل يرحمك الله فالمراد افضليتها عن الاقامة والصوم كما يدل عليه صدرها ويتحقق العمرة
فيه بالاحرام فيه وان اكملها في غيره وفاء الاكمال فيه ولا اهلها في غيره لصحيحة ابن سنان اذا احرمت وعليك من رجب يوم وليلة فعمرتك رجبية ورواية
عيسى الفراء اذا اهل بالعمرة في رجب واحل في غيره كانت عمرته لرجب واذا اهل في غير رجب وطاف في رجب فعمرته لرجب **الرابعة** يتخير في العمرة المفردة
بين الحلق والتقصير بلا خلاف كما قيل والحلق افضل ويدل على التخيير صحيحة ابن سنان في الرجل يجيء معتمراً عمرة مبتولة قال يجزيه اذا طاف بالبيت وسعى
بين الصفا والمروة وحلق ان يطوف طوافاً واحداً بالبيت ومن شاء ان يقصر قصر وصحيحة ابن عمار المعتمر عمرة مفردة اذا فرغ من طواف الفريضة و
صلوة الركعتين خلف المقام والسعي بين الصفا والمروة حلق او قصر وعلى افضلية الحلق ما في هذه الصحيحة ايضاً ان رسول الله ص قال في العمرة المبتولة
اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله ص وللمقصرين فقال اللهم اغفر للمحلقين فقيل يا رسول الله وللمقصرين فقال وللمقصرين وحسنة سالم
ابن الفضيل دخلنا بعمرة فنقصر او نحلق فقال احلق فان رسول الله ص ترحم على المحلقين ثلث مرات وعلى المقصرين مرة **الخامسة** من احرم
بالعمرة المفردة في اشهر الحج ودخل مكة جاز ان ينوي بها عمرة التمتع ويحج بعدها ويلزمه دم الهدي لصحيحة عمر بن يزيد بل مقتضى الصحيح جواز
ايقاع حج التمتع بعدها وان لم ينو بها التمتع وعلى هذا فلا حاجة الى تقييد العمرة المفردة بما اذا لم يكن متعينة بنذر وشبهه كما فعله بعضهم **المقصد**

الافعال من م

ونحوها موثقة يونس وفي رواية علي بن ابي حمزة لكل شهر عمرة ع

فيمن يتخير في العمرة المفردة بين الحلق والتقصير

بلا خلاف … بين العرضين [illegible]

الخامس في الصد والاحصار وفيه مقدمة ومقامان **المقدمة** اعلم ان المراد بالمحصور هنا من منعه المرض خاصة عن اتمام افعال الحج بعد التلبس وبالمصدود من منعه العدو وهاتان معناهما خاصة بلا خلاف عندنا في ذلك كما قيل وعن ظ المن انه اتفاق بين الاصحاب وفي لك انه الذى استقر عليه راى اصحابنا ووردت به نصوصهم بل قيل بتصريح جماعة بالاجماع منا على ذلك مستفيضا ويدل عليه ايض من الاخبار صحيحة ابن عمار المحصور غير المصدود والمحصور المريض والمصدود الذى يرده المشركون كما ردوا رسول الله صلى الله عليه وآله والصحابة ليس من مرض والمصدود تحل له النساء وصحيحة الاخرى المروية في في وفيها بعد ذكر ان الحسين مرض في الطريق قلت فما بال رسول الله صلى الله عليه وآله حين رجع من الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبي صلى الله عليه وآله مصدودا والحسين محصورا وفي صحيحة البزنطي الجزري عن المحصور والمصدود هما سواء فقال لا ويستفاد تغايرهما من اخبار اخر ايض وقال في لك انه مطابق للغة ايض واستشهد بما نقله الجوهري عن ابن السكيت انه قال الحصر المرض اذا منعه من السفر او من حاجة يريدها ونقله عنه الفيومي ايض وعن تغلب وعن الفراء ان هذا هو كلام العرب وعليه اهل اللغة وقيل بعد نقل ما مر عن لك وفي لكن المحكى عن اكثر اللغويين اتحاد الحصر والصد وانهما بمعنى المنع من عدو وكان او مرض **اقول** في كلام لك وبعض من تبعه نوع خلط في النقل عن اهل اللغة فان اكثر اللغويين كابن السكيت وتغلب والفراء والاخفش والشيباني والفيومي والجوهري والفيروزابادي وابن الاثير وصاحب المغرب وغيرهم على ان الاحصار هو الحبس للمرض ونقله في تفسير المعالم عن اهل العراق عن كلام العرب وفي ان الحصر هو الحبس للعدو وصرح بهذه التفرقة ابو عبيدة والكشاف وصاحب المجمع وفي الكشاف ان الصد هو المرادف للحصر عند اكثر اللغويين دون الاحصار وكيف كان فلا فايدة في نقل كلام اهل اللغة اذ لا ريب في المغايرة بين الصد وبين الحصر وان المعنى ما ذكره اصحابنا للنص الصحيح من اهل العصمة سلام الله عليهم ويظهر الفايدة فيما يترتب على اللفظين من الاحكام فانهما وان اشتركا في ثبوت اصل التحلل بهما في الجملة ولكنهما يفترقان في بعض الاحكام من عموم التحلل وعدمه ومكان ذبح هدى التحلل وغير ذلك ولو اجتمع الاحصار والصد على المكلف بان يمرض ويصده العدو فيتخير في الاخذ بحكم ما شاء منهما واخذ الاخف من احكامها الصد في الوصفين الموجب للاخذ بالحكم سواء عرضا دفعة او متعاقبين وفاقا لجماعة وسيأتي تحقيقه

في احكام المصدود وفيه مسائل

المقام الاول في احكام المصدود وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا تلبس المكلف باحرام الحج او العمرة وجب عليه الاكمال اجماعا فتوى ودليلا كتابا وسنة قال الله سبحانه واتموا الحج والعمرة لله ومتى صد بعد احرامه ولم يكن له طريق سوى ما صد عنه او كان له طريق ولم يمكن له المسير منه اما لقصور نفقته عنه او لعدم الرفقة او غير ذلك فيحل حيث صد عن كل شئ حرم عليه بالاحرام بلا خلاف يعرف كما في الذخيرة بل بالاجماع كما عن كره ويدل عليه صحيحتا ابن عمار المتقدمتان وفي ثالثة ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين صده المشركون يوم الحديبية قصر واحل ونحر ثم رجع الى المدينة وفي موثقة زرارة المصدود يذبح حيث صد ويرجع صاحبه ويأتي النساء الحديث ورواية حمران ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين صد بالحديبية قصر واحل ونحر ثم انصرف منها ولم يجب عليه الحلق حتى يقضي النسك فاما المحصور فانما يكون عليه التقصير والمرسلة وفيها والمصدود بالعدو ينحر هديه الذى ساقه مكانه ويقصر من شعر راسه ويحل وليس عليه اجتناب النساء سواء كان حجة فريضة او سنة وفي الرضوي وان صد رجل عن الحج وقد احرم فعليه الحج من قابل ولا باس بمواقعة النساء لان هذا مصدود وليس كالمحصور وهل يتوقف التحلل على ذبح الهدى او نحره فلا يقع التحلل الا به او يحصل التحلل بدونه الاول مذهب الاكثر كما في لك وغيره وفي غيرهما للاية الشريفة ولفعل النبي صلى الله عليه وآله يوم الحديبية ولموثقة زرارة السابقة ومرسلة المحصور والمضطر ينحران بدنتهما في المكان الذى يضطر ان فيه ولا حكم الاحرام والثاني مذهب الحلي للاصل البراءة وضعفه ظاهر من الادلة كورود الاية في المحصور وقد عرفت اطباق اللغويين على اختصاص الاحصار بالحصر بالمرض وقول جماعة من المفسرين بنزول الاية في حصر الحديبية لا يثبت شمولها للصد ايض وقوله سبحانه فاذا امنتم في ذيل الاية لا يخصصها به ايض لتحقق الامن في المريض ايض مع انه لو دلت على حكم المصدود دايم عموما او خصوصا لم يفد لعدم صراحتها في الوجوب وعدم دلالة فعل النبي صلى الله عليه وآله على الوجوب اولا وعلى توقف التحليل عليه ثانيا سيما مع ذكر نحره بعد الحل في بعض الاخبار المتقدمة ومنها يظهر ضعف دلالة الاخبار المذكورة ايض ومعارضة الاستصحاب بمثله من استصحاب حال العقل فيبقى الاصل بلا معارض بل يؤيده اطلاق صحيحة ابن عمار الاولى والرضوي ولذا تردد في لك وغيره في المسئلة وهو في محله جدا بل قول الحلي في غاية المتانة والجودة ولم يكتف جماعة من المشترطين للهدى به خاصة فاشترطوا نية التحلل بالذبح او النحر ايض لوجوه ضعيفة غايته فالحق عدم الحاجة اليها وان قلنا باشتراط الهدى وجواز بقائه على احرامه وان ذبح اذا لم ينو التحلل لا يفيد لاشتراطه نية التحلل في الهدى لا دليل على وجوبه ايض فلا يجب كما هو مذهب الحلي نعم يستحب للاخبار المذكورة خلافا للمش بل عن الغنى والمن الاجماع عليه لما مر من ادلة اشتراطه للتحلل بجوابها والاحتياط في الهدى والتحلل بعده وعليه فهل يتعين مكان الصد لذبحه او نحره او البعث كالمحصور قولان للاول الاخبار المذكورة وللثاني قصورها عن افادة الوجوب سيما مع احتمال ورودها في توهم وجوب البعث وهو الاقوى وهل يتوقف التحلل على التقصير كما عن عه والمراسم او الحلق كما عن الغنى والكافي او احدهما مخيرا بينهما كما عن الشهيدين او لا يتوقف على شئ منهما كما عن الشيخ بل نسب الى الاكثر وهو ظاهر يع وفع الحق هو الاخير للاصل واطلاق اكثر الاخبار المتقدمة وللاول رواية حمران والمرسلة المتقدمتين وثبوت التقصير اصالة ولم يظهر ان الصد يسقطه فالاحرام يستصحب اليه وفي الروايتين ما مر من عدم دلالتهما على الوجوب ثم على التوقف وفي الاخير منع ثبوته اصالة وانما هو في محل خاص قد فات بالصد جزما والاستصحاب معارض بما مر مع انه انما يكون في مقام الشك ولا شك هنا بعد اطلاق الادلة من الكتاب والسنة بجواز الاحلال بالصد من غير اشتراط التقصير وللثاني رواية عامية متضمنة لحلق النبي صلى الله عليه وآله وموثقة الفضل الواردة في رجل اخذه سلطان وفيها هذا مصدود عن الحج ان كان دخل مكة متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعا ويسعى اسبوعا ويحلق راسه ويذبح شاة وفيه منع الدلالة على الوجوب اولا والمعارضة مع ما مر ثانيا وللثالث الجمع بين الاخبار وجوابه ظاهر **الثانية** هل يجوز الاحلال بالصد مطلقا ولو مع رجاء زوال

والمحصور لا يحل له الا النساء

المانع

المانع بل ظنه ام لا فيه ظاهر اطلاق النص والفتوى الاول بل قيل هو ظاهر الاصحاب حيث صرحوا بجوازه مع ظن انكشاف العدو قبل الفوات نسبه في خبره الى
المعروف من مذهب الاصحاب ويظهر من الشهيد الثاني وان التحلل انما يسوغ اذا لم يرج المصدود زوال العذر قبل خروج الوقت وتبعه بعض اخر كما
الظاهر الجواز لا اختصاصه بصورة عدم الرجاء قطعا او ظنا حجة الاول تحقق الصد في موضع البحث فيلحقه حكمه للاطلاقات ودليل الثاني الاقتصار فيما خالف
الاصل على المتيقن من اطلاق النص والفتوى وهو قوي جدا الا امكان منع صدق الصد مع ظن الزوال **الثالثة** مقتضى من تحلل المصدود انما هو
على الرخصة والجواز دون الحتم والوجوب فيجوز له البقاء على احرامه الى ان يتحقق الفوات فيتحلل بالعمرة كما هو شان من
فاته الحج ويجب عليه اكمال افعال العمرة ان امكن والا تحلل بالهدي ان استمر المنع والا بقي على احرامها الى ان ياتي بافعالها واما في احرام العمرة المفردة فلم
يتحقق الفوات بل تحلل منها عند تعذر الاكمال ولو تاخر الاحلال كان جائزا فان ايس من زوال العذر تحلل بالهدي **الرابعة** لا اشكال في
تحقق الصد في الحج والعمرة بحصول المانع عن غير الاحرام من مناسكهما طرا واما في الصد عن بعض المناسك فقد يقال بصدق المصدود فيه مطلقا
لصدق الصد وعموم المصدود وفيه نظر لان المصدود في الاخبار يقتضي ذكر ما صد عنه وهو كما يحتمل العموم يحتمل ارادة جميع الافعال او عمدتها فعلى
هذا يكون مجملا كما حققناه في موضعه الا انه ورد في موثقة الفضل المتقدمة الاتية هذا مصدود من الحج وكذا في الرضوي ومنه يعلم ان المراد ما منع
من الحج ولازمه صدق الصد متى بقي من الافعال ما لم يتم الحج بدونه فكل عمل يبطل الحج بتركه يكون الممنوع عنه مصدودا البتة وان اتى بغيره مما تقدم عليه
او تاخر فهذا هو الاصل في صدق المصدود بل لنا ان نقول بصدقه على كل من لم يتم افعال الحج او العمرة واثبات عمومه من قوله في صحيحة ابن عمار والمصدود هو
الذي رده المشركون فان الرد يصدق ما لم يتم المقصود وهو تمام المناسك فما لم يتم ما هو بصدده يصدق عليه انه رد فيكون مصدودا وعلى هذا فلا
ينبغي الريب في تحققه في الحج بالمنع عن الموقفين وفي خبره لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب ويدل عليه موثقة الفضل الواردة في رجل اخذه السلطان يوم
عرفة ولم يعرف وفيهما فان خلي عنه يوم الثاني اي ثاني يوم النحر كيف يصنع قال هذا مصدود من الحج الحديث وكذا من احدهما اذا كان مما يفوت بفواته الحج
الوجه ظاهر مما ذكرناه والظاهر عدم الخلاف فيه ايضا بل قيل فيه وفي سابقه اتفاقا ولو صد بعد ادراك الموقفين من مناسك منى يوم النحر خاصة دون مكة فان
امكن الاستنابة لها استناب وقد تم نسكه بمنى قيل بلا خلاف والوجه فيه مع ان ثبوت الاستنابة فيها وامكانها لا يصدق عليه المصدود من الحج ولا المردود عنه
ولكن يخدشه صدق الرد في الجملة وان لم يكن مردودا عن الحج فتامل وان لم يمكن الاستنابة ففي البقاء على احرامه وجواز التحلل وجهان بل قولان من الاصل
ومن افادة الصد التحلل عن الجميع فعن بعضه بطريق اولى وعموم نصوص الصد ويمكن الخدش في الاصل بالمعارضة كما مر وفي الاولوية بالمنع لاحتمال
خصوصية في الصد عن الجميع لا يوجد في الصد عن الابعاض وفي العموم بما ذكر لانه ليس مصدودا عن الحج نعم استلزام البقاء على الاحرام الى القابل العسر و
الحرج المنفيين في الشريعة سيما مع امكان عدم التمكن في القابل ايضا وصدق مطلق الرد المؤيدين باصالة عدم الحرمة بعد سقوط الاستصحاب يقوي
القول الثاني هنا ومنه يظهر قوة القول بجواز التحلل لو كان المنع من مكة ومنى جميعا بل وكذا لو منع من مكة خاصة بل الامر فيهما اظهر لاستلزامها ترك الطواف
والسعي الموجب لفوات الحج بمقتضى اصل عدم الاجزاء مع عدم الاتيان بالمامور به على وجهه والظاهر صدق الرد ولو كان المنع من العود الى منى لمناسكه بعد
قضاء مناسك مكة فلا يتحقق الصد عندهم بل حكى نقل جماعة من الاصحاب الاجماع عليه فيصح الحج ويستنيب في الرمي ان امكن والا ففي حينه امكن وهو
كذلك مع انه لا ثمرة يعتد بها يظهر في صحة الحج وحصول التحلل وعدم وجوب هدي اخر قطعا هذا في الحج واما العمرة فيتحقق الصد بالمنع من دخول مكة
قطعا وكذا بالمنع من افعالها بعد دخول مكة بل من السعي خاصة ايضا لصدق المصدود من الحج او العمرة وعدم ثبوت جواز الاستنابة في الافعال المذكورة ولا دليل على
صحة عمرته او حجه **الخامسة** لا يسقط الحج المستقر في الذمة قبل عام الصد بالصد مع بقاء الاستطاعة الى العام المقبل ويسقط لو كان ذلك العام عام
اول استطاعته وانتفى الاستطاعة ويسقط المندوب اي لا يجب اتمامه كما اوجبه ابو حنيفة واحمد في رواية للاصل والاجماع كما هو ظاهره والمروي انما يقتضيه ندبا
السادسة لو كان هناك مسلك اخر غير ما فيه الصد فلا صد ولو كان اطول وامكن الوصول منه ولو خشي الفوات منه لبعده لم يتحلل لعدم صدق الصد و
الرد بل يسلكه الى ان يتحقق الفوات ثم يتحلل بالعمرة المفردة كما هو شان من فاته الحج او يعدل من العمرة المتمتع بها الى الافراد **السابعة** المحبوس بدين يقدر على
ادائه ليس مصدودا والوجه ظاهر وبدين لا يقدر على ادائه مصدود على الاقوى لصدق المصدود من الحج عليه لانه بمعنى الممنوع لغة كيف ما كان نعم مقتضى الروايات
اختصاصه بما اذا كان المنع بغير المرض وذكر العدو في بعض الاخبار انما وقع على سبيل التمثيل وذكر بعض الافراد لا الحصر الحكم فيه والمحبوس ظلما المطالبة بما
غير قادر عليه او موجب صرفه كذلك لانه مصدود ولو طالبه بما يقدر عليه قليلا او كثيرا غير مصدود وان لم نقل بوجوب دفعه لاجل الضرر فان الصد امر وعدم
البذل لاجل نفي الضرر امر اخر والكلام هنا في الاول ولا شك انه مع خلو السرب ببذل المال المقدور عليه لا يكون السرب مصدودا ولا اقل من الشك في
صدق الصد وان قلنا بعدم وجوب بذله غايته انه يكون باقيا على احرامه ولا يكون بذلك اثما والحاصل ان الصد مسئلة ووجوب بذل المال للخلاص و
تخلية السرب مسئلة اخرى ويمكن جمع عدم وجوب البذل مع عدم الصد والكلام هنا في الاولى واما الثانية فقد مر تحقيقها في بحث الاستطاعة **الثامنة**
لو صابر المصدود ولم يتحلل حتى فات الحج قالوا لم يجز له التحلل بل يتحلل بالعمرة فان ثبت الاجماع عليه والا فللبحث فيه مجال لاستصحاب جواز التحلل وصدق المصدود
من الحج **التاسعة** لو تحلل المصدود ثم اتفق رفع المانع مع بقاء الوقت يستانف العمل ولو ضاق الوقت عن التمتع انتقل الى الافراد **العاشرة**
من افسد حجه ثم صد يجب عليه الاتيان بوظيفة المفسد لادلته واستصحابه وثبت له وظيفة المصدود ايضا لصدقه **الحادية عشر** لو امكن رفع المانع

ما الغير منضر به وجب التصدق الاستطاعة ووجوب مقدمة الواجب لم يكن مصدودا وان كان مما ينضر به فالكلام في وجوب ابحاثه وعدمه ما مر في بحث الاستطاعة ولكنه ليس مصدودا مع امكان الاداء كما مر بيانه في المسئلة السابعة ولو امكن المحاربة والمقاتلة مع العدو فمع عدم ظن الغلبة يكون مصدودا ويثبت له حكم المصدود ومع ظن الغلبة لا يصدق المصد فلا يثبت احكامه ولما وجوب القتال او جوازه وعدم جوازه فهو امر آخر غير مسئلة المصد

في بيان المحصور وشرائطه والاخبار الواردة فيه

ولتحقيقه مقام آخر **المقام الثاني في الحصر** وقد عرفت انه من يمنعه المرض من الوصول الى مكة او الموقفين ونحو ذلك على التفصيل المتقدم في المصدود وفيه ايضا مسائل **المسئلة الاولى** لا خلاف هنا في وجوب الهدي وتوقف التحلل على الهدي ونقل الاجماع عليه مستفيض ويدل مع الاجماع على الاول مضمرة زرعة عن رجل احصر في الحج قال فليبعث بهديه اذا كان مع اصحابه ومحله ان يبلغ الهدي محله ومحله منى يوم النحر اذا كان في الحج وان كان في عمرة نحر بمكة وانما عليه ان يعدهم لذلك يوما فاذا كان ذلك اليوم فقد وفى وان اختلفوا في الميعاد لم يضره ان شاء الله وعلى الثاني مفهوم الشرط في موثقة زرارة بل منطوق ذيلها والمحصور يبعث بهديه ويعدهم يوما فاذا بلغ الهدي احل هذا في مكانه قلت ارايت ان ردوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد احل واتى النساء قال فليعد وليس عليه شيء وليمسك الان عن النساء اذا بعث ومفهوم الشرط في صحيحة ابن عمار الآتية ويؤيدهما الاخبار الاخر الآتية

ومنها ايضا المتضمنة للمجمل الجزء **الثانية** اختلفوا بعد وفاقهم على اشتراط الهدي وتوقف التحلل عليه في وجوب بعثه وجواز ذبحه في موضع الحصر فذهب الاكثر كما صرح به جماعة الى وجوب بعثه الى منى ونحره فيه ان كان حاجا والى مكة ان كان معتمرا ولا يحل حتى يبلغ الهدي محله وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه واستدل له مع ظاهر قوله سبحانه ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والمضمرة والموثقة المتقدمتين في المسئلة السابقة وصحيحة ابن عمار عن رجل احصر فبعث بالهدي قال يواعد اصحابه ميعادا ان كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر فاذا كان يوم النحر فليقصر من راسه ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك وان كان في عمرة فلينظر مقدار دخول اصحابه مكة والساعة التي يعدهم فيها فان كان تلك الساعة قصر واحل والحديث المويد جميعا باخبار اخر ايضا وعن المقنع انه ذهب الى نحره في مكان الحصر ويدل عليه ذيل صحيحة ابن عمار السابقة وفيها فان الحسين بن علي صلوات الله عليهما خرج معتمرا فمرض في الطريق وبلغ عليا ع ذلك وهو في المدينة فخرج في طلبه فادركه في السقيا وهو مريض بها فقال يا بني ما تشتكي فقال اشتكي راسي فدعا علي ع ببدنة فنحرها وحلق راسه ورده الى المدينة فلما برء من وجعه اعتمر قلت ارايت حين برء من وجعه قبل ان يخرج الى العمرة حل له النساء قال لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت وبالصفا والمروة قلت فما بال رسول الله ص حين رجع من الحديبية حل له النساء ولم يطف بالبيت قال ليسا سواء كان النبي ص مصدودا والحسين ع محصورا وصحيحة رفاعة خرج الحسين ع معتمرا وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فبرسم فحلق شعر راسه ونحرها مكانه ثم اقبل الحديث ومرسلة المحصور المضطر ينحر بدنته في المكان الذي يضطر فيه وصحيحة ابن عمار في المحصور ولم يسق الهدي قال ينسك ويرجع فان لم يجد ثمن هدي صام وعن الاسكافي التخيير بين البعث والذبح حيث احصر مع اولوية الاول وقواه في الذخيرة

في بيان الفرق بين المصدود والمحصور

واستقربه في غيره جمعا بين الاخبار وعن ظاهر المفيد والديلمي التفصيل فيبعث في الحج الواجب ويذبح في محل الحصر في التطوع ولعله لورود بعض اخبار الذبح في محل الحصر في التطوع وعن الجعفي فيذبح مكانه مطلقا ما لم يكن ساق الهدي وله صحيحة ابن عمار الاخيرة وربما قيل باختصاص جواز الذبح مكانه اذا اضر به التاخير ويدل عليه رواية زرارة اذا احصر الرجل فبعث بهديه فاذاه راسه قبل ان ينحر هديه فانه يذبح شاة في المكان الذي احصر فيه او يصوم او يتصدق والصوم ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين نصف صاع لكل مسكين وقريبة منها رواية اخرى له **اقول** دلالة ادلة القول الاول على مطلوبهم واضحة ولا دلالة لاضافة الهدي الى الضمير في الروايتين الاوليين على الهدي المساق اصلا فلا تخصيص بما اذا ساق الهدي كما هو المحكي عن الجعفي وحمل الاية على ان المراد حتى تنحروا هديكم خلاف الظاهر بل خلاف تصريح الاخبار ببيان محل الهدي واما ادلة القول الثاني فالروايتان الاوليان واردتان في التطوع وعدم امكان البعث ايضا محتمل والثالثة لا يدل على التعيين غايتها الجواز والرابعة مخصوص بمن لم يسق الهدي مضافا الى ان قوله ينسك ليس صريحا في الذبح مكانه لجواز ارادة البعث منه فهذا القول ساقط جدا وكذا الرابع والخامس اما الاول فلعدم شاهد على ذلك الجمع سوى خبر خروج الحسين ع وليس فيهما دلالة على انه يكون الحج تطوعا بل يمكن ان يكون لجواز الامرين مطلقا او التضرر بالتاخير كما هو ظاهر شكايته من راسه المقدس او عدم امكان البعث واما الثاني فلما مر من احتمال معنى قوله ينسك مع ان عدم السياق ورد في السؤال فلعل الحكم لجواز الامرين واما السادس فلا ينافي القول الاول لجواز وجوب البعث وجواز التعجيل في الاحلال مع الذبح في المكان او الصوم او التصدق زايدا على البعث فلم يبق الا القول المشهور ومذهب الاسكافي وبعد ما عرفت من اجمال الفعل علي ع وعدم معلومية انه هل هو للجواز او التطوع او التضرر او عدم التمكن لا يصلح دليلا للقول كما ان اجمال قوله ينسك في صحيحة ابن عمار كذلك فلم يبق للاسكافي الا مرسلة ابن بكير مع اجمالها الصوبة الضرورة كما قيل مخالفة لشهرة القدماء وعمل المعظم وبها تخرج عن الحجية فضلا من مقاومة الاخبار المعتبرة ومع ذلك لارادة المحصور بغير المرض محتملة كما هو مقتضى اطباق اهل اللغة من تخصيصهم المحصر بالمريض والمحصور بغيره ومن ذلك ظهر قوة القول الاول وانه المنصور المعول **الثالثة** المحصور الباعث للهدي يواعد مع المبعوث معه يوما للنحر او الذبح كما مر به في موثقة زرعة وزرارة وصحيحة ابن عمار فاذا بلغ ذلك الوقت قصر واحل من كل شيء احرم منه الا النساء خاصة فانه لا يحل منهن حتى يحج في القابل الا اذا كان الاحرام تطوعا فانه يحل منهن اذا اشترى احدا فطاف عنه طواف النساء اما الحل من كل شيء غير النساء وعدم الحل من النساء بذلك فبالاجماع منا لمو النصوص كصحيحتي ابن عمار المتقدمتين وموثقة زرارة والمحصور لا يقرب النساء حتى يحج من قابل واما صحيحة البزنطي عن محرم انكسرت ساقه اي شيء يكون

حاله

خاله واى شئ عليه فقال هو حلال من كل شئ فقلت من النساء والثياب والطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم لحديث فهى شاذة وللاجماع مخالفة
ومع ذلك هو مذهب بعض العامة فيحتمل التقية واما توقف حلهن له فى الحج الواجب بالحج من قابل وحلهن بها فلصحيح ابن عمار المتقدمة والرضوى المنجبر بعمل
الطايفة واما فى المندوب فبالطواف عنه طواف النساء استنابة فاستدل له بالاجماع المنقول فى المن وبان الحج المندوب لا يجب العود فيه فلا سند لكن وجوب
البقاء على تحريم النساء ضرر عظيم منفى واكتفى فى الحل بالاستنابة والاول ليس بحجة والثانى مردود بان عدم وجوب العود لا ينافى امكان العود فيعود ويطوف
وليس العود ضررا او لا فهو فى الواجب ايضا حاصل مع ان الاخبار للواجب والمندوب وللواجب فى الحكم وهو المحكى عن فى والغن وير حيث قالوا لا يحللن للمحصور
حتى يطوف لهن من قابل او يطاف عنه من غير تفصيل بين الواجب وغيره وكذا فى الجامع الا انه لم يقيد بالقابل وقيد الطواف بالنساء وفى السر الا انه قال
لا يحللن حتى يحج فى القابل او يامر من يطوف عنه النساء وفى الكافى الا انه قال لا يحللن لهن حتى يحج او يحج عنه الا انه يمكن ان يستدل للمشهور من التفرقة
بالمرسل والمروى فى عه المحصور بالمرض ان كان ساق هديا اقام على احرامه حتى يبلغ الهدى محله ثم يحل ولا يقرب النساء حتى يقضى المناسك من قابل هذا
هذا اذا كان حجة الاسلام فاما حج التطوع فانه ينحر هديه وقد احل مما احرم عنه فان شاء حج من قابل وان شاء لا يجب عليه الحج ولكن الفرق المذكور
فيه غير التفرقة المشهورة لحكمه بالحل من دون الاستنابة ونقل عن المفيد وغيره ولكن ضعف الخبر يمنع من العمل به فاذن الاظهر اتحاد الندب والواجب فى
الحكم ثم المخالف فى المقام من خالف فى عمرة التمتع فحكم بحل النساء للمحصور فيها من غير احتياج الى طواف كما عن س مستدلا بانه لا طواف للنساء فيها وباطلاق
صحيحة البزنطى المتقدمة خرج منها الحج باقسامه والعمرة المفردة بالاجماع والاخبار فبقى الباقى وفيه مضافا الى كونه خروج الاكثر الذى لا يجوز فى التخصيصات
والتقييدات ان هذا التقييد ان كان للجمع فهو مع كونه جمعا بلا شاهد وهو غير جاير لا ينحصر وجهه فى ذلك فيمكن الجمع ولو بغيره وان كان لوجود مقيد فلم نعثر
عليه بل الاخبار متساوية بالنسبة اليها والى الحج والمفردة ودعوى ظهور صحيحة ابن عمار فى غير عمرة التمتع لا وجه لها مع ان هذه الصحيحة بالنسبة الى وقت الحل
عامة فيمكن تخصيصها بغير النساء ايضا حيث ان الجواب عام وان صرح بهن فى السؤال واما التعليل الاول ففيه انه انما يتم لو علق حلهن على طواف النساء
وهو غير معلوم اذ ليس فى الروايات تعرض لذكر طواف النساء ومن خالف فى وجوب الحج من قابل بنفسه فاجاز الاستنابة فيه ايضا وهو ف ومن بعده الا
ان يحمل كلامهم على التسويغ دون التخيير والا فلا دليل لهم يكافئ ما مر من الاخبار **فروع** ا هل توقف حل النساء على حجه من قابل مطلق حتى فى صورة
العجز عنه ولا يكفى الاستنابة عنه كما هو محكى عن ظاهر النهاية وط والمهذب والوسيلة والمراسم والاصباح والفاضلين فى جملة من كتبهما ام يختص بصورة
الامكان وبدونه يحل بالاتيان نيابة عنه كما عن عد وظ ف والغن وير والكافى والجامع والسر الحل بالاتيان نيابة عنه مط من غير تقييد بصورة العجز
دليل الاول الاصل وفى الاخبار المتقدمة ودليل الثانى لزوم الحرج لولاه بضميمة عدم قايل بالاحلال بدون الحج او الطواف بنفسه او نيابة لزوم الاستنابة
مضافا الى الاقتصار على المتيقن فيما خالف الاصل ولم اعثر للثالث على دليل فهو ساقط فبقى الترجيح بين الاولين ولعله للثانى لما ذكر مضافا الى معارضة
الاصل الذى هو دليل الاول مع مثله كما اشير اليه وضعف الرضوى وظهور التمكن للحسين عليه السلام **الرابعة** اذا بعث هديه او ثمنه واحل
بان لم يذبح له هكذا ثم يبطل تحلله بل كان باقيا على الحل ولكن يبعث ليذبح له فى القابل بلا خلاف فيه ولا اشكال لموثقتى زرعة وزرارة المتقدمتين وصحيحة ابن
عمار فان ردوا الدراهم ولم يجدوا هديا ينحرونه وقد احل لم يكن عليه شئ ولكن يبعث فى القابل ويمسك ايضا وهل يجب عليه الامساك ثانيا الى يوم الوعد الثانى
كما هو المشهور كما فى لك وصرح بهما او لا كما هو المحكى عن السر ظاهر يع وصح ولف والفاضل المقداد وغيرهم من المتاخرين الاقوى هو الاول للامر بالامساك
فى موثقة زرارة وهو للوجوب واستدل الثانى بالاصل لانه ليس بمحرم ولا فى الحرم والامر فى الموثق محمول على الاستحباب وفيه انه حمل بلا حامل والاصل بما مر
مدفوع بل قد يقال ان الاصل بالعكس لان مقتضى الاية اشتراط التحلل ببلوغ الهدى محله فى نفس الامر فلو تحلل ولم يبلغ كان باطلا ولا يستفاد من الاخبار
سوى انه لو تحلل يوم الوعد ولم يبلغ لم يمكن عليه ضرر اى اثم او كفارة وهو لا يستلزم حصول التحلل فى اصل الشرع ولو مع الانكشاف وعلى هذا فيكون
محرما فى الواقع وان اعتقد لجهله كونه محلا فقوله لانه ليس بمحرم ممنوع اذ لا دليل عليه من نص او اجماع وفيه اولا ان مقتضى الاية النهى عن الحلق حتى يبلغ
الهدى ولا بد ان يراد من البلوغ وعده للاجماع والنص على انتفاء النهى يوم الوعد بلغ او لم يبلغ ولو اريد نفس الامر لزم كون النهى باقيا مع عدم البلوغ
فيأثم وهو عين الضرر وخلاف الاجماع والحاصل انه انما يتم لو كان المعنى فى الاية هو الحكم الوضعى ولكنه حكم تكليفى منتف فى يوم الوعد قطعا ذبح ام
لم يذبح وثانيا ان المصرح به فى اخبار كثيرة انه حل حيث حبسه كما فى رواية حمران عن الذى يقول حلنى حيث حبستنى فقال هو حل حيث حبسه قال او لم
يقل وفى صحيحة زرارة هو حل اذا حبسه اشترط او لم يشترط خرج ما قبل البعث والميعاد بالدليل فبقى الباقى ومقتضاه حصول الحل النفس الامرى لكون الالفاظ
موضوعة للمعانى النفس الامرية وثالثا انه لو تم ما ذكره لزم وجوب الامساك بعد الانكشاف بلا فصل مع ان مقتضى موثقة زرارة كون وقت الامساك
حين البعث الثانى كما هو مذهب الاصحاب ايضا ومن ذلك ظهر ان مبدء الامساك هو حين البعث الثانى ومنتهاه حين الوعد الثانى ولو ظهر عدم الذبح
ثانيا ايضا فهل يبعث ثالثا ام لا فيه وجهان **الخامسة** لو احصر وبعث هديه ثم زال العارض من المرض والعدو فيلحق باصحابه ان لم يفت وقته
بان يدرك احد الموقفين على وجه يصح حجه بلا خلاف لزوال العذر ولصحيحة زرارة اذا احصر بعث بهديه فاذا افاق ووجد فى نفسه خفة فليمض ان
ظن انه يدرك الناس فان قدم مكة قبل ان ينحر الهدى فليقم على احرامه حتى يفرغ من جميع المناسك وينحر هديه ولا شئ عليه وان قدم مكة وقد نحر هديه فان
عليه الحج من قابل او العمرة قلت فان مات وهو محرم قبل ان ينتهى الى مكة قال يحج عنه اذا كانت حجة الاسلام ويعتمر انما هو شئ عليه قيل ومثل ذلك اخرى

واردة في المصدود دون فائت الحج تحلل بعمرة مفردة ويقضي الحج ان كان واجبا والا فندبا بلا خلاف ان تبين عدم وقوع الذبح عنه وعلى الاشهر ان
تبين وقوعه لعموم ادلة وجوب التحلل بالعمرة على من فاته الحج واحتمل الشهيد او بعض لحوق عدم الاحتياج الى عمرة التحلل لحصوله بالذبح لادلة حصوله
ببلوغ الهدي محله والخدشة فيها بعد ظهور شمولها للمفروض لانصراف اطلاقها بحكم التبادر الى غيره مردود بالمنع اولا وبجريان مثله في ادلة وجوب التحلل
بالعمرة ثانيا كما ان الاستدلال لوجوب العمرة بالصحيحة المتقدمة على بعض نسخها العاطف للعمرة على الحج بالفاء او مردود بعدم دلالته على ان المراد تلك
العمرة مع ان بعد اختلاف النسخ واكثرها العطف باو لا يصلح للاستدلال والله العالم **المقصد السادس** في الكفارات وفيه ابحاث **البحث**
الاول في كفارة الصيد وما يجد وحذوه وفيه مقامات **المقام الاول** في كفارة الطيور وفرخها وبيضها وفيه مسائل **المسئلة**
الاولى اذا قتل المحرم نعامة فكفارته بدنة وهي الانثى من الابل على الاحوط فان لم يجدها فض على البدنة بعد تقويمها قيمتها فاض على الطعام مطلقا
على الاقوى وفاقا للجماعة لاطلاق الاخبار وعلى البر خاصة كما هو مختار اخرين على الاحوط لما قيل من انه المتبادر من الطعام فيطعم ستين مسكينا
اجماعا نصا وفتوى لكل مسكين مد على الاقوى وفاقا للصدوق والعماني وغيرهما للصحيح ابن عمار ورواية ابي بصير وذهب جماعة بل هو الاشهر كما قيل لكل
مسكين نصف صاع مدان لصحيح الحذاء المجاب عنها بقصورها عن افادة الوجوب اولا وعمومها للطلب بالنسبة الى النعامة ثانيا ومخالفتها للاصل الذي
هو المرجع عند التعارض وعدم المرجح ثالثا وبعض اخر فاطلق الاطعام لاطلاق بعض الاخبار واللازم تقييده بما مر ثم انه يكفي بذلك القدر ولا يلزمه
اتمام ما زاد عن قيمتها عن ستين مدا بل الزائد له ولا يلزمه ايضا ما نقصت القيمة عن الوفاء بالستين بلا خلاف عن غير من اطلق الاطعام بل عن ف الاجماع
على نفي وجوب الزائد ويدل عليه مرسلة جميل وما في صحيح محمد من ان عدل الهدي ما يتصدق به نعام لا يقادم مام وكذا في رواية البرقي من ان من لم يجد
البدنة الواجبة في الفداء فسبع شياه مع انه مما لم يقل به احد في المقام كما صرح به بعضهم وان لم يجد ثمنها ليطعم صام عن كل مد يوما على الاشهر بل عن الغنية
والتبيان والكنز الاجماع عليه لصحيح الحذاء ومرسلة ابن بكير القاصرتين عن افادة الوجوب خلافا للعماني والصدوق فثمانية عشر يوما مطلقا لموثقة ابي
بصير وروايته وصحيحة ابن عمار ورواية البرقي واجيب بترجيح الاولى لاعتضادها بالشهرة والاجماع المنقول وموافقتها لاصل الاشتغال وكون حمل الثانية
على صورة العجز على الاولى تقييدا وهو خير من حمل الثانية على الاستحباب الذي هو التجوز والاول مردود بعدم صلاحيته للترجيح والثاني بان اصل الاشتغال
انما يرجع اليه اذا لم يكن هناك قدر مشترك والا فيرجع الى اصل البراءة والقدر المشترك هنا حاصل والتقييد انما يقدم مع وجود دليل عليه والا
فلا وكم له واذن فالاقرب هو الثاني وان كان الاحوط هو الاول وعلى الاحتياط فمع العجز عن صيام الستين يصوم ثمانية عشر يوما ووجهه
لا تتابع في هذين الصومين للاصل **الثانية** في قتل كل واحد من العصفور والقبرة وهي التي يقال لها بالفارسية چلو والصعوة يقال لها
بالفارسية برفچين ذكرهما في شرح تيج مد من طعام وفاقا للاكثر كما قيل لمرسلة صفوان خلافا للمحكي عن الصدوقين فاوجبا في غير النعامة من
الطيور شاة لصحيح ابن سنان في محرم ذبح طيرا ان عليه دم شاة يهريقه فان كان فرخا فجدي او حمل صغير من الضأن وجوابه انها اعم مطلقا مما في
تخصيصها وللاسكافي فاوجب القيمة لمرسلة حريز عن سليمان بن خالد عما في القمري والدبسي والسماني والعصفور والبلبل قال قيمته فان اصابه وهو محرم
في الحرم فعليه قيمتان ليس عليه فيه دم وجوابه انها شاذة يجب الطرح مع انها ايضا اعم مطلقا مما مر **الثالثة** في قتل القطاة ويقال لها بالفارسية
حمل قد فطم ورعى من المرعى بلا خلاف فيه لصحيح ابن سليمان بن خالد ورواية مفضل بن صالح ولا يعارضهما صحيحة اخرى لسليمان من اصاب قطاة او حجلة
او دراجا او نظيرهن فعليه دم لان الدم مطلق فيجب حمله على الحمل المأمور ولذا قالوا بالحمل في الحجل وهو نوع من القبج والدراجة ايضا بل نفى الخلاف فيهما ايضا
فان ثبت الاجماع والا فحكمهما حكم مطلق الطير **الرابعة** في غير ما ذكر من الطيور دم شاة وفاقا للصدوقين وجماعة من المتاخرين منهم صاحب الذخيرة
لصحيح ابن سنان المذكور والاقوى في حمام مكة الطير الاهلي من غير حمام الحرم من ذبح طيرا منه وهو غير محرم فعليه ان يتصدق بصدقة افضل من ثمنه فان
كان محرما فشاة عن كل طير وصحيح سليمان بن خالد رجل اغلق بابه على طاير فمات فقال ان كان اغلق الباب بعدما احرم فعليه شاة وان كان اغلق
الباب قبل ان يحرم فعليه ثمنه وفي بعض الاخبار عن مولانا الجواد عليه السلام ان المحرم اذا قتل صيدا في الحل وكان الصيد من ذوات الطير وكان الطير من كبارها
فعليه شاة وان اصابه في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا واذا قتل فرخا فعليه حمل قد فطم من اللبن واذا قتله في الحرم فعليه الحمل وقيمة الفرخ وان كان من الوحش
كان حمار وحش فعليه بقرة وان كان نعامة فعليه بدنة وان كان ظبيا فعليه شاة وان كان قتل ذلك في الحرم فعليه الجزاء مضاعفا هديا بالغ الكعبة
وصحيح زرارة اذا اصاب المحرم في الحرم حمامة الى ان يبلغ الظبي فعليه دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه ومثل الثمن لكونه في الحرم لا لاجل الاحرام وقد ورد التصريح
بالشاة للحمامة التي هي اما كل طير مطوق بطوق اخضر او احمر او اسود محيط بعنقه او يعب الماء اي يشربه كرعا بان يضع منقاره فيه ويشرب وهو واضح فيه
كالغنم لا بان ياخذ الماء بمنقاره قطرة قطرة ويبلعها بعد اخراجه كالدجاجة والعصفور في روايات كثيرة جدا وتطابقت عليه الفتاوى **والخامسة**
من قتل جرادا في الاحرام فعليه الفداء كف من طعام او تمرة مخيرا بينهما وفاقا للمحكي عن ط ويه وكره والمنتهى والشهيدين وغيرهما من المتاخرين جمعا بين ما
يتضمن الاول خاصة كصحيحي ابن عمار وزرارة والمخالف بين من اثبت الاول خاصة والثاني كذلك وكل منهما جماعة من القدماء وفي بعض الروايات
اثبات الدم لاصابة الجراد وأكلها معا وحكي العمل به عن جماعة ولا باس به لو كان الجراد كثيرا فقتلها جملة فعليه دم شاة بلا خلاف الا من شاذ فقال
فيه بمد من تمر بل بالاجماع كما في صحيحي محمد المشار اليهما ومقتضى احدهما ثبوت الدم في الاكثر من الواحدة مطلقا وان كان اثنين الا انه يعارضهما

في كفارة قتل القطاة

مفهوم

مفهوم الأخرى حيث قال فإن كان كثيراً فعليه دم شاة فإن الاثنين ليسا كثيراً عرفاً ولذا اقتصر الأصحاب على ذكر الكثير وصرح بعضهم بأن المرجع فيه
إلى العرف وفيما لم يبلغ الكثير العرفي في كل جرادة تمرة وهو حسن من جهة نفي الدم حيث إن بعد معارضتهما يرجع إلى أصالة نفي الدم وأما إثبات التمرتين
نظراً إلى لم يثبت من الصحيحين المتقدمين الآن في الجرادة الواحدة تمرة أو كف من طعام وأما ما بين الواحد والكثير فلم يظهر له حكم من الأخبار هذا مع
أن في الصحيح الأول فهكذا من قتل جراداً كثيراً قال كف من طعام وإن كان أكثر من ذلك فعليه دم شاة ولا شك أن أكثر من الكثير لا يصدق على الاثنين
فلا يبقى معارض من المفهوم المذكور مطلقاً بل يعارض منطوقاً فهما من جهة إثبات الدم للكثير في أحدهما والكف من طعام له في الأخرى وإثباتنا الدم للأكثر
من الكثير ومقتضى الاستدلال اختصاص الدم بكثير فوق الكثير لا خصيصه ولكن كان له إلا قابل بالتفصيل في الكثير والاحتياط في أول مراتب الكثرة بالجمع بين واحد
من التمرة أو الكف وبين الدم وفيما بينه وبين الواحدة بأحد الأولين بل بالجميع أيضاً هذا كله مع إمكان التحرز عن الجرادة ولو كان على الطريق بحيث لا يتمكن من
التحرز عند الاستقرار كثيرة لا يتحمل عادة فلا إثم ولا كفارة في قتله بغير خلاف ظاهر للصحاح الثلاث لزرارة وابن عمار وحريز وموثقة أبي بصير المصرحة كلها في
ذلك **السادسة** المشهور بين الأصحاب بل ادعى عليه الإجماع جماعة أن في كسر بيض النعامة إذا كانت فيه فرخ يتحرك فلكل بيضة بكرة من الإبل وإن لم
يعلم تحرك الفرخ فيه فعليه إرسال فحل الإبل في عدد ما كسره من البيضة من الإناث فما حصل من النتاج هدي لبيت الله للجمع بين ما دل على أن فيه البكرة
مطلقاً كصحيحة سليمان بن خالد وما دل على أن فيه الإرسال كذلك كصحيحة الأخرى وصحيحة الحلبي وصحيحة الكناني ورواية علي بن أبي حمزة ومرسلة يب لشهادة صحيحة
علي عن رجل كسر بيض النعام وفي البيض فراخ قد تحرك فقال عليه لكل فرخ تحرك بعير ينحره في المنحر وذهب جماعة من القدماء منهم الإسكافي والصدوق
في بعض كتبه والمفيد والسيد والديلمي إلى أن فيه الإرسال مطلقاً لأكثرية أخباره وعن الصدوق في الإرسال إذا تحرك وبدونه فلكل بيضة شاة للجمع
بين إطلاقات الإرسال وبين ما دل على أن في بيضة النعامة شاة كصحيحة الحذاء ورواية أبي بصير بشهادة رواية محمد بن الفضيل المتضمنة لقوله ع إذا
أصاب المحرم بيض نعام ذبح عن كل بيضة شاة وإذا وطئ بيض النعام ففدغها وهو محرم وفيها أفراخ تتحرك فعليه أن يرسل الحديث ونحوها الرضوي وعن
المقنع أنه أوجب الشاة في أكل البيضة والإرسال في الوطي والفدغ ويظهر من بعض المحدثين من متأخري المتأخرين الجمع بالفرق بين الإصابة باليد والكسر
والأكل ففيهما البعير وبين الوطي والكسر فالإرسال وهو قريب مما في المقنع في التفصيل إلا أنه فرق في الشاة والبعير واستشهد لذلك بصحيحة أبان بن تغلب في قوم
حجاج محرمين أصابوا أفراخ نعام وأكلوا جميعاً قال عليهم مكان كل فرخ أكلوه بدنة يشتركون فيها جميعاً فيشترونها على عدد الفراخ وعلى عدد الرجال **أقول**
وإن أمكن رد بعض هذه الأقوال بالشذوذ ولكن الترجيح بين القولين الأولين مشكل يحتاج إلى تأمل لا يقتضيه المقام لعدم الاهتمام بشأن المسألة
ثم إنه لو عجز عما ذكر فعن كل بيضة شاة فإن لم يجد فالصدقة على عشرة مساكين لكل مسكين مد فإن لم يقدر فصيام ثلاثة أيام على المشهور بين الأصحاب المدعى
عليه الاتفاق ويدل على هذه الأحكام بذلك التفصيل رواية علي بن أبي حمزة وبعض الصحاح وفيه قول آخر متروك **السابعة** في إصابة بيض
القطاة في الإحرام بكرة من الغنم في صحيحة سليمان بن خالد وفيها مخاض من الغنم وهي التي من شأنها أن يكون حاملاً في روايته وفي وطيها وشدخها أو
إرسال فحول من الغنم على عدد البيض من الإناث على ما مر في بيض النعامة وفي رواية المشار إليها ورواية الأخرى ورواية محمد بن الفضل وفي صحيحة أخرى
لسليمان في بيض القطاة كفارة مثل ما في بيض النعام والظاهر أن المراد المماثلة في الكيفية دون جنس الكفارة والحمل على المماثلة في ثبوت أصل الكفارة
بعيد عن ظاهر العبارة وللأصحاب فيها أقوال كثيرة لا ينطبق أحد منها على تلك الأخبار وحيث لا يثبت في المسألة إجماع بسيط ولا مركب فالأولى قطع
النظر عن الأقوال والقول بالإرسال مع الوطي والتخيير بين البكرة والمخاض من الغنم في غيره من وجوه الإصابة كما ذكره بعض المتأخرين [illegible]
الفرق بين الوطي والإصابة بل لنا التخصيص بالبكرة في غير صورة الوطي لخصوصية روايتها ببيض القطاة وعموم رواية المخاض وإن كان صدرها [illegible]
بالقطاة ويمكن تخصيص ما ذكرنا بالبيض التي لم يتحرك فيها الفرخ وأما ما تحرك فيه ففيه حمل لرواية أبي بصير عن رجل قتل فرخاً وهو محرم في غير الحرم فقال عليه
حمل وليس عليه قيمة لأنه ليس في الحرم والفرخ يصدق على البيض التي فيها الفرخ كما يدل عليه صحيحة علي المتقدمة في بيض النعام ولو عجز عن الإرسال
فعن كل بيضة شاة ومع العجز يطعم عشرة مساكين ومع العجز يصوم ثلاثة أيام ولعله للمماثلة المذكورة في صحيحة سليمان ولا بأس به وألحق جماعة بيض القبج ببيض
القطاة قيل ولا مستند له وألحق بعضهم ببيض الحمام لأن القبج نوع من الحمام وهو حسن إن ثبت النوعية **الثامنة** حكم وطي بيض الحمامة على المحرم درهم
في صحيحة حريز وكذا في صحيحة الأخرى في مطلق البيضة وفي رواية محمد بن الفضيل ربع درهم في مطلق البيضة وفي رواية يونس بن يعقوب بنصف درهم
قال فيها بعد السؤال عن رجل أغلق بابه على حمام من حمام الحرم وفراخ وبيض وإن كان أغلق عليها بعد ما أحرم فإن عليه لكل طير شاة ولكل فرخ حملاً وإن لم
يكن تحرك فدرهم وللبيض نصف درهم وفي صحيحة علي في كسر بيض الحمام وفي البيض فراخ قد تحرك بشاة وإن كان الفراخ لم يتحرك فعليه قيمته ورقاً يشتري به
علفاً يطرحه لحمام الحرم وفي رواية الحارث بن المغيرة بدم لأكل المحرم بيض حمام الحرم ومقتضى الاستدلال بالأخبار بعد رفع اليد عن رواية ربع الدرهم لاحتمال
وروده في حق الجاني المحل في الحرم كما يظهر من الحديث أو عمومه له فيخص به وبعد تحكيم المقيد منها على المطلق فيحمل رواية الدم على البيض الذي فيه فرخ تحرك تعين
الحمل من الدم وكذا من الشاة أن يجعل البيض ثلاثة أنواع ما فيه فرخ يتحرك ففيه حمل وما فيه فرخ لم يتحرك ففيه درهم وما ليس فيه فرخ ففيه نصف درهم ولكن
لم نعثر من الأصحاب على من حكم بالثالث بل قسموا البيض بالقسمين الأولين وحكموا فيهما بالحكمين وهو الأحوط **التاسعة** في فرخ الحمام حمل أو جدي
مخير بينهما للصحيح ابن سنان **العاشرة** عن المفيد والسيد أن في قتل زنبور تمرة وفي قتل زنابير كثيرة مد من طعام أو من تمر وعن الإسكافي أن فيه كفاً من طعام

في كفارة بيض النعامة إذا كسره وكان فيه فرخ

في بيض القطاة

في كفارة قتل الزنبور

او تمر وعن جماعة منهم الحلي في السرائر مع العمد فيه كف من طعام ولا شيء مع الخطاء وفيما قوال اخر والمستند اخبار لا يثبت شيء منها الوجوب لخلوها عن الدال عليه بل غاية ما يثبت منها استحباب شيء من الطعام فعليه الفتوى **الحادية عشر** في غيرها ذكر من الطيور شاة ومن الافراخ حمل او جدي ومن البيض دم كما يأتي بيانه

المقام الثاني في كفارة الوحوش وغيرها من الحيوانات وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في بقرة الوحش بقرة اهلية بالاجماع و الصحاح وفي حماره كذلك عند الاكثر بل عن الغنية الاجماع عليه لصحيحة حريز وموثقة ابي بصير ورواية الكناني وبدنة عند صاحب المقنع لصحيح يعقوب بن شعيب

في كفارة الوحوش وغيرها من الحيوانات

سليمان بن خالد ورواية ابي بصير واحدهما مخيرا عند الاسكافي وجماعة من المتاخرين جمعا بين الاخبار وهو الاظهر لانه المرجع من المنصوص عند التعارض وعدم الترجيح ولعل نظر الاولين الى الترجيح بموافقة الكتاب حيث ان البقرة اقرب من الحمار الى البدنة وفيه ان مثل ذلك الاقربية لا يفهم من المماثلة فان لم يجد الفداء فالواقض قيمة البقرة على مطلق الطعام لاطلاق الاخبار او على البر خاصة لان الطعام هو لغة والاول اقرب والثاني احوط ويطعمها ثلثين مسكينا بلا خلاف لصحيح ابن عمار وموثقة ابي بصير وروايته لكل مسكين مدين عند الاكثر لصحيح الحذاء اذا اصاب المحرم صيدا ولم يجد ما يكفر من موضعه الذي اصاب فيه الصيد قوم جزاؤه من النعم دراهم ثم قومت الدراهم طعاما لكل مسكين نصف صاع فان لم يقدر على الطعام صام لكل نصف صاع يوما او مد عند اخرين قيل كما في الصحيح ونسب المدين الى الصحيحين ولم اجد الصحيح في المد ولا غير صحيحة عامة في المدين ولعل نظره الى اخبار البدنة وتقسيم الايام على الستين ولا دليل على الاتحاد والقياس باطل الا ان يتمسك بالاجماع المركب وهو حسن الا انه ليس استنادا الى الصحيح والصحيحين نعم يمكن استفادة المد من ضم مرسلة ابن بكير في قول الله تعالى او عدل ذلك صياما قال يثمن قيمة الهدي طعاما ثم يصوم لكل مد يوما وصحيحة محمد عن قول الله تعالى او عدل ذلك صياما قال عدل الهدي ما بلغ يتصدق به فان لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوما ولا باس به ثم لا يخفى ان تقويم البقرة والتوزيع على ثلثين مسكينا في حمار الوحش انما هو على المشهور واما على المختار فالحكم التخيير بين ما ذكر وبين تقويم البدنة والتوزيع كما مر في النعامة لانه الحكم في بدل البدنة كما صرح به في الاخبار الخاصة والعامة ثم على التقديرين ان كانت القيمة اقل من الستين او الثلثين اقتصر على القيمة ولو زاد لم يجب عليه الزيادة كما مر في النعامة بلا خلاف فيه يوجد وقيل في الاخبار عليه الدلالة ولا يخفى انها واردة في البدنة فالاحسن التمسك بالاجماع المركب ولو لم يجد القيمة صام تسعة ايام على الاظهر وعن كل مسكين يوما فان عجز فتسعة ايام على الاحوط الاشهر ووجه الاستدلال في النعامة ظهر **الثانية** في قتل الظبي شاة بالكتاب والسنة والاجماع فان لم يجد الشاة فض ثمنها على الطعام على الاظهر او خصوص البر على الاحوط ويطعم عشرة مساكين اجماعا نصا وفتوى لكل مسكين مد على الاشهر ومدان عند جماعة ولعله للاجماع المركب ويمكن استفادة المد من ضم المرسلة والصحيحة كما مر ولو قصرت قيمتها عن الاطعام اقتصر عليها ولو زاد لم يجب عليه الزايد فان لم يجد صام ثلثة ايام على الاظهر وعشرة ايام فان عجز فثلثة على الاحوط الاشهر **الثالثة** في قتل الثعلب والارنب شاة بلا خلاف بل عن بعضهم الاجماع عليه لرواية ابي بصير فيهما وصحيحتي البزنطي وابن مسكان في الارنب ولو لم يجدها فهما كالظبي في البدل على الاظهر الاشهر الاحوط لصحاح الحذاء ومحمد بن عمار ومرسلة ابن بكير وعن القديمين والصدوقين والمحقق انه لا بدل لهما بل يستغفر الله تعالى للاصل وجوابه ظاهر **الرابعة** في قتل الضب والقنفذ واليربوع جدي على الاظهر الاشهر بل حكي عن عامة من تاخر لحسنة مسمع اليربوع والقنفذ والضب اذا اصابه المحرم فعليه جدي الجدي خير منه وانما جعل عليه هذا كي ينكل عن صيد غيره واوجب جماعة فيه الحمل مدعيا بعضهم الاجماع عليه ووجهه غير واضح والمحقق الشيخان والسيد والحلي وابن حمزه والمحقق الثاني وغيرهم بالثلثة اشباهها ولعلهم كما قيل نظروا الى التعليل في الحسن فقوله وانما جعل عليه ولا يخفى عن فوة **الخامسة** قال جماعة منهم الصدوق في يه والمقنع والشيخ والفاضل في لف والشهيد في س وجمع اخر ان في قتل العظاية بالعين المهملة والظاء المعجمة وهي من كبار الوزغ كف من طعام لصحيح ابن عمار محرم قتل عظاية قال كف من طعام خلافا لكثير من الاصحاب فلم يوجبوا له شيئا وهو الاظهر لقصور الصحيح عن افادة الوجوب نعم نقلها في بعض الكتب هكذا عليه كف من طعام ولكن لم يثبت هذه الزيادة **السادسة** اثبت جماعة في القملة يلقيها من جسده كفا من طعام الحسن ابن ابي العلاء المتقدمين في بحث القاء هوام الجسد المؤيد بصحيحتي حماد ومحمد المتقدمتين فيه ايضا ورواية الحلبي حككت راسي وانا محرم فوقع منه قملات فاردت ردهن فنهاني قال تصدق بكف من طعام ونفاه جمع اخر وقالوا باستحبابه لرواية ابي الجارود النافية للفداء وقتلها وصحيحة ابن عمار النافية للشيء فيه والاخرى النافية للشيء عن سقوطها عن الراس بحكه ورواية مرة وغيرها المجوزة لالقائها المتقدمة جميعا في البحث المذكور ورواية اخرى لابي الجارود حككت رأسي ووقعت قملة فقال لا باس قلت اي شيء يجعل فيها قال وما اجعل عليك في قملة ليس عليك بها شيء وهو الاقوى لذلك ولا يتوهم اعمية الاخبار الاخيرة باعتبار نفيها الشيء الشامل للعفا ايضا فيجب التخصيص لان رواية ابي الجارود مصرحتان بنفي الفداء والكفارة وجوبا فهما قرينتان على تجوز الحسنين وحمل الاخبار الاخيرة على التقية بمحض حكاية نفي الكفارة فيه عن طائفة من العامة غير جيد بعد نقلها جمع اخر من مشاهيرهم الى خلافه نعم الاحوط الفداء **السابعة** ذهب جماعة منهم علي بن بابويه وابن حمزة الى ثبوت وجوب الفداء بكبش في قتل الاسد وفيده بعضهم بما اذا لم يرده واستندوا الى رواية سعيد المكاري ونفى جماعة الكفارة فيه مخصوصا للاصل وضعف الرواية **اقول** وهو الاقوى لان غاية ما يدل عليه الرواية ذبح الكبش للحرمة لا للاحرام **الثامنة** ما لا تقدير لفديته من الحيوانات فقيمته قيمة السوقية الثابتة باخبار عدلين عارفين بلا خلاف فيه يعلم او مطلقا كما في الذخيرة وغيرها قالوا للتحقق الضمان لعموم الجزاء والفداء في الصيد مع عدم التعدد يرجع الى القيمة ولصحيحة حريز في الظبي شاة وفي البقرة بقرة وفي الحمامة بدنة وفي النعامة بدنة وفيما سوى ذلك قيمته **اقول** لا شك في تخصيص قوله ما سوى ذلك اي من الحيوانات الممنوع تعرضها للمحرم بحكم التبادر وقرينة المقام

في قتل كل واحد من الظبي والثعلب والارنب شاة

في قتل الاسد كبش

ولابد

في بقية احكام كفارة الحيوان

ولا بد ايض من التخصيص بما له قيمة بقرينة قوله قيمته فلا يثبت في كثير من الحشرات كالخنفساء والذباب فاما ما لا قيمة له مما يحرم تعرضه ففيه الاثم والاستغفار
ثم ان ظاهرهم ان ما سوى ما ذكر من الطيور والافراخ والبيوض داخل فيما لا تقدير له والحق ان جميع هذه الثلثة مما وقع له التقدير اما الطيور فقد
مر الكلام فيه وان في كل طير دم شاة واما الافراخ ففي كل فرخ حمل وحكى مخيرا بينهما الصحيحة ابن سنان المتقدمة في المسئلة الثانية من المقام الاول ورواية
ابي بصير عن رجل قتل فرخا وهو محرم في غير الحرم فقال عليه حمل وليس عليه قيمته لانه ليس في الحرم واما البيوض فلصحيحة حريز وان المحرم ببيضه وكسرها فعليه درهم
كل هذا يتصدق به بمكة ومنى فالحق عدم الرجوع فيها الى القيمة بل لكونها مقدرة بل لعموم العلة المذكورة في رواية ابي بصير النافية للقيمة بل مقتضاه نفي القيمة
في جميع المواضع وان الرجوع الى القيمة حكم الصيد الحرمي دون الاحرامي الا انه لا عمل به بالنسبة الى صحيحة حريز المتقدمة مخصص به كما ان الصحيحة لا عمل بها
من اخبار الطير والفرخ والبيض يجب تخصيصها بها وعدم الاطلاع على من قال بمثل ما قلنا في مطلق البيض لا يدل على العدم ولو سلم عدم الذكر فلا يثبت
منه الاجماع والله اعلم **المقام الثاني** في بقية احكام كفارات الحيوانات **الاولى** اللازم في الفداء المنصوص عليه كالبدنة والبقرة والشاة والحمل
صدق الاسم وتحقق المماثلة النوعية عرفا ولا يشترط ازيد من ذلك للاصل فيجوز فداء الصيد المعيب بمعيب آخر مثله كالاعور بالاعور بل بمعيب آخر لا يماثله
في العيب كالاعور بالاعرج بل الصحيح بالمعيب كالاعرج لصدق المماثلة الثابتة اعتبارها والاسم والافضل الفداء بالصحيح بل المعيب بالصحيح وكذا يجوز فداء الذكر
بالانثى وبالعكس فيما لا مقدر خاصا له لما ذكر والتماثل احوط **الثانية** لو اصاب صيدا حاملا فالقت جنينا ثم ماتا فدى الام بمقدرها والصغير بمثله من
الصغار بلا خلاف فيه بين العلماء كما في ك لاطلاق الامر بالفداء بالمقدر وبالمماثل المتناول للصغير والكبير ولو عاشا لم يكن عليه فدية للاصل ولو عاب احد
فدا دون الاخر والوجه ظ ولو القت جنينا لا حيوة له ومضت فهي معيبة فيه الارش كما ياتي ولو شك في حيوة الجنين لم يكن له فداء ايض لتعلق الحكم
بالحي بعد الولادة **الثالثة** اثبات المحرم الصيد بل مطلق الحيوان الممنوع عنه في الاحرام تارة يكون بمباشرة قتله واخرى بامساكه واحدة وثالثة بايجاد
سبب مؤد الى هلاكه ويقال له التسبيب كاغلاق باب عليه من غير مباشرة غيره في اتلافه والاتلاف يكون اصابته منه بل هو اشارة ودلالة وياتي حكمها
فثبوت الفداء المتقدم بمباشرة القتل واضح وجميع الادلة المتقدمة دالة عليه واما الامساك وايجاد السبب فان ادّيا الى الهلاك والتلف فلا شك في
ثبوت الفداء ايض لصدق اصابة الصيد والحيوان عليه ويدل عليه صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في المسئلة الرابعة من المقام الاول ورواية يونس بن
يعقوب المتقدمة في المسئلة الثامنة منه وان لم يؤديا الى الهلاك بل خلى سبيله فالظ انه لا فداء فيه بل فيه الاثم فقط ويدل عليه مفهوم الشرط في صحيحة
ابن ابي عمير المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه الحديث وفي صحيحة منصور المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء وترتب الفداء في الاخبار على
القتل والذبح والاصابة التي لم يعلم صدقها على غير ذلك ويدل عليه ايض مفهوم العلة المنصوصة في رواية ابي بصير في محرم رمى ظبيا فاصابه في يده الى ان
قال وان كان ذهب على وجهه فلم يدر ما صنع فعليه الفداء لانه لا يدري لعله هلك وما ورد في نفي الضمان على من رمى الصيد ولم يؤثر فيه ويؤيده ايضا
اخبار كثيرة واردة في اخذ الطاير في الحرم فامر بتخلية سبيله من غير امر بالكفارة وفيها مطلقات ايض يشمل المحرم بل منها ما هو ظاهر فيه وقد حكى في
ك عن الشيخ وجمع من الاصحاب الضمان باغلاق الباب على الطاير وهو ظاهر فع وحكى عن الفاضل في التلخيص واحتج له برواية يونس بن يعقوب المتقدمة وفي
صحيحة ابن سنان على نسختها الذي ليس فيه قوله فمات وبرواية اخرى واردة في اغلاق الباب على حمام الحرم من غير تقييد بالمحرم ورد بعضهم الصحيحة باختلاف
النسخ بل في الاكثر قوله فمات والروايتين بالضعف وحملهما بعضهم على الجهل بصورة الحال فتغلق الباب لا يدري بعده حال الطاير وهو حمل بلا
شاهد ويمكن ان يكون المراد بالاغلاق حتى هلك كما هو الظاهر ويمكن حمل الفتاوى المطلقة عليه ايض ولذا قيد في السر الاغلاق بالتادية الى الهلاك ولو عمل بهما
في موردهما خاصة وهو اغلاق الباب على حمام الحرم كما هو ظاهر القايلين حيث عنونوا المسئلة هكذا لم يكن بعيدا بل مقتضى الاستدلال ذلك فعليه الفتوى
فيتعدى الى رواية يونس المذكورة وان كان الاحوط الفداء بمطلق الامساك والحبس لامكان ادخاله في الاصابة ولكن الظ انه لا قايل به والبيض ايض كالحيوان فيما
ذكر **الرابعة** كما يثبت الكفارة بقتل الصيد مباشرة او تسبيبا كذلك تثبت باكله وان صاده غيره او صاده هو حال الحلال بلا خلاف فيه محكي عن جماعة من
الفقهاء ولو المتاخرين بان فيه الفداء مثل اصل الصيد وذهب جمع لغو والظاهر انهم الاكثر الى ضمان القيمة دليل الاول من الاخبار المتكثرة من الصحاح و
الموثقات المتقدمة كثير منها في مسئلة اضطرار المحرم الى الصيد والميتة انه ياكل ويفديه وصحيحة الحذاء عن رجل اشترى لرجل محرم بيض نعامة فاكله المحرم
قال على الذي اشتراه فداء وعلى المحرم فداء قلت وما عليهما قال على المحل جزاء قيمة البيض لكل بيضة درهم وعلى المحرم الجزاء لكل بيضة شاة وصحيحة زرارة المصرحة
بان من اكل طعاما لا ينبغي اكله وهو محرم متعمدا فعليه شاة وصحيحة علي عن قوم اشتروا ظبيا فاكلوا منه جميعا وهم حرم فقال على كل من اكل منهم فداء صيد على كل
انسان منهم فداء صيد كامل ورواية يوسف الطاطري صيد اكله قوم محرمون قال عليهم شاة شاة وليس على الذي ذبحه الا شاة وصحيحة ابان بن تغلب في
قوم حجاج محرمين اصابوا افراخ نعام فاكلوا جميعا فقال مكان كل فرخ اكلوه بدنة يشتركون فيها يشترونها على عدد الفراخ وعدد الرجال حجة الاخرين الاصل
وصحيحة ابن عمار ان اجتمع قوم على صيد وهم محرمون في صيده او اكلوا منه فعلى كل واحد منهم قيمته وموثقته في اخرها واي قوم اجتمعوا على صيد فاكلوا منه
فان على كل انسان منهم قيمته وان اجتمعوا عليه في صيد فعليهم مثل ذلك واجاب بعض من اختار الاول عن الاصل بوجوب رفع اليد عنه بما مر ومعارضته قد يكون
الاصل مع الاول بان يريد القيمة على الشاة وضعف دلالة الثاني لاحتمال ان يكون المراد من القيمة فيه الفداء بقرينة قوله مثل ذلك فان الظاهر انه
الى ما في الاكل دون الصيد **اقول** ماذكره في رد الثالث وان كان محلا للمناقشة لاحتمال كون ذلك اشارة الى الصيد والمراد المماثلة المامور بها في

الاية الكريمة فلا يكون قرينة على ارادة الفداء من القيمة ولكنه صحيح في الثاني فان عطف الاكل على الصيد يفيد ان المراد بالقيمة ليس هو مقصوده لعدم
امكانه بالنسبة الى الاجماع على الصيد وعلى هذا فاما يكون المراد بها الفداء في الصيد والقيمة في الاكل لا باستعمال اللفظ في المعنيين بل بالاشتراك المعنوي
حيث ان المراد بالقيمة ما يقابل الشيء ويقاومه عادة او شرعا او الفداء فيهما فيحصل الاجمال المانع عن الاستدلال ومنه يعلم خدش اخر في الثالث وهو عدم
صراحة القيمة في المعنى المقصود فلعله الفداء او شيء اخر قرره الشارع جزاء وقد استعملت القيمة في الفداء في الموثقة المذكورة اخرها ففي اولها بعد
كلام في الصيد فان اصبته وانت حلال في الحرم فعليك قيمة واحدة وان اصبته وانت حرام في الحل فعليك القيمة وان اصبته وانت حرام في الحرم فعليك
الفداء مضاعفا ومنه يظهر ضعف الاستدلال بها على ما ارادوه سيما بعد المقابلة مع ما اورده الاولون من اثبات الفداء وما سنذكره ايض ولكن
لا يصلحان ايض دليلا للقول الاول كما ذكره بعضهم لان غايته الاجمال في المراد بل ولو سلم انه الفداء ايض لا يفيد لان الفداء بالعوض عن الشيء سواء كان
من جنسه او غير جنسه ولا يختص الفداء بامر معين من مماثل او حيوان ولذا استعمل في الموثقة المذكورة كل من القيمة والفداء في مقام الاخر واطلق الفداء
في مقام الاخر واطلق الفداء في مقام القيمة المصطلحة في مواضع غير عديدة منها رواية عقبة بن خالد الواردة في محل قتل صيدا يوم الحرم واطلق فيما
يقابل الشيء مطلقا كما ورد في صحيحة ابن عمار الفداء فيما يقابل وطي البعير الدبا اي صغار الجراد وفي صحيحة ابي الجارود قتل قملة فما فداؤها وقال الله سبحانه
ففدية من صدقة او صيام او نسك والظاهر من الجميع صحيحة الحذاء المتقدمة فان فيها اولا التصريح بالفداء ثم فسره بالقيمة وبالجملة صدق الفداء على القيمة
بل تساويهما في الصدق وعلى الجزاء الذي هو مقصودهم مما لا ينبغي الريب فيه فلا يصلح الروايتان دليلا لمقصود الاولين ايض بل منه يظهر الخدش في جميع
ما استدلوا به ايض مضافا الى اخبار الاثنية المضطربة الى احتمال كونه من جهة نفس الصيد حيث انها لا يختص بما صاده غير من اكله وما في البواقي من
الامر بالشاة في بيض النعامة كما في صحيحة الحذاء او في اكل مطلق ما لا ينبغي اكله كما في صحيحة زرارة او في اكل مطلق الصيد كما في رواية يوسف وهذا ليس
الفداء المطلوب لهم في الاكثر بل يدل على ان الفداء شاة ويدل عليه ايض موثقة ابي بصير عن قوم محرمين اشتروا صيدا فاشتركوا فيه فقالت رفيقة لهم
اجعلوا فيه لي بدرهم فجعلوا لها فقال على كل انسان منهم شاة ومرفوعة محمد بن يحيى في رجل اكل لحم صيد لا يدري ما هو وهو محرم قال عليه دم شاة
وعلى هذا فيمكن حمل اخبار الفداء او القيمة على ذلك بارادة القيمة او الفداء الذي عينه الشارع من باب تخصيص العام بالخاص وينفي البعد عنه صرح في
خيره قال ولا يبعد ان يقال الاكل يقتضي ثبوت شاة وينضم الى فدية القتل ان اجتمع الاكل معه ثم نقل الاخبار الدالة عليه فقال هذا مقتضى النظر
لكن لم اجد ما ذكرته في كلام احد من الاصحاب انتهى **اقول** قد اطلق جماعة من الاصحاب منهم الحلي في السرائر والمحقق في يع والفاضل في شاو غيرهم بثبوت الشاة
في اكل ما لا ينبغي اكله فلعلهم ارادوا ذلك بل هو ظاهر فيه وتقييد بعض الشارحين للاخيرين بقولهم بما لا تقدير فيه بناء على اختيارهم الفداء او القيمة
في اكل الصيد لا يوجب كلامهم ايض نعم ذكر الاول بعد ما ذكر مسائل كثيرة قتل الصيد موجب لفديته فان اكله لزمه فداء اخر وقيل ما يفدي ما قتل و
يضمن ما اكل وهو الوجه ونحوه الثالث الا انه قال وضمن قيمة ما اكل ويمكن ان يكون هذا الحكم مختصا عندهم بالشراء والاكل او القتل والاكل
للنص المخصوص فيهما بزعمهم وان يكون مراد الاول من الفداء هو الشاة التي ذكرها اولا فانه ذكر في هذا الباب الفداء واراد به القيمة والجزاء كثيرا و
تخصيص هذه المسئلة بالذكر ثانيا لبيان تعلق الفداء بكل واحد من المشتركين ومراد الثاني من الضمان ضمان ما في الاكل الذي سنذكره
بعده وتخصيصه بالذكر اولا لدفع احتمال تداخل الاكل والقتل في الفداء وكذا الثالث وان كان بعيدا فيه وبالجملة لو لم نقل بظهور كلماتهم فيما
قلنا فلا اقل من الاحتمال المانع عن دعوى الاجماع على خلافه وعلى هذا فالاقوى وجوب دم شاة في اكل لحم الصيد مطلقا فان اكل مع القتل يكون
فيه الكفارة المقررة للقتل والشاة للاكل اذ الظاهر عدم التداخل كما لعله ياتي بيانه **الخامسة** لو رمى صيدا فلم يبصره او شك في الاصابة او علم
ولم يؤثر فيه فلا شيء عليه بالاجماع في الاول بلا خلاف الا من القاضي كما قيل في الثاني وبلا خلاف مطلقا كما قيل بل بالاجماع المحكي عن جماعة
في الثالث وعلى الاقوى في فاما الظاهر لك في الرابع وظ يع والتحرير التوقف فيه كل ذلك للاصل الخالي عما يصلح للمعارضة مضافا في الثالث الى رواية
ابي بصير نعم ادعى عن ظاهر بعضهم الاجماع على لزوم الفداء ولا فائدة فيه لعدم حجية الاجماع المنقول ويستثنى من الاول والثالث ما لو رمى
اثنان واخطأ احدهما فان على كل واحد منهما الفداء وفاقا للاكثر لصحيحة ضريس وقد رواية ادريس بن عبد الله خلافا للحلي فنفاه عن المخطي وهو حسن
على اصله من عدم العمل بالاحاد ولا يتعدى الحكم الى الاكثر من اثنين سواء تعدد المصيب او المخطي اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد النص ولو
رماه وجرحه فغاب وجهل حاله فعليه الفداء كاملا بلا خلاف فيه بل عليه الاجماع عن المن والانتصار وشرح الجمل للقاضي وغيرها للمستفيضة
الدالة عليه **السادسة** لو اشترك جماعة محرمين في قتل صيد لزم كل واحد منهم فداء كاملا اجماعا محققا ومنقولا مستفيضا له وللنصوص
المستفيضة المتقدمة بعضها ومنها صحيحة البجلي عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما الجزاء فقال لا بل عليهما ان
يجزي كل واحد منهما الصيد الحديث **السابعة** من احرم ومعه صيد مملوك له قبل الاحرام زال ملكه عنه عند جماعة بل الاكثر عليه لوجوه قاصرة
جدا عن دفع الاصل والاستصحاب الخاليين عن المعارض سوى رواية ابي سعيد المكاري وهي على زوال الملك غير دالة بل امره باخراجه عنه وهو
يدل على الزوال بعد ان الامر فيه ايض ليس دالا على الوجوب لوروده بالجملة الخبرية فاذن فعدم الزوال كما حكي عن الاسكافي والشيخ وقواه جماعة من
المتاخرين اقوى نعم يجب عليه ارساله اذا دخل الحرم لرواية ابي سعيد وغيرها ولو لم يرسله حتى مات فعليه الفداء اجماعا لحسنة بكير بن اعين ولو

كان

كان الصيد ولم يكن معه بل كان نائيا عنه لم يزل ملكه عنه بلا خلاف كما صرح به جماعة ويدل عليه صحيحتا جميل ومحمد وكذا لا يزول ملكه عنه قطعا

فهل يجوز له ادخاله في ملكه ابتداء ببيع او هبة او ارث او وقف او غيرها ام لا ولو ادخله فهل ينتقل اليه ام لا قال جماعة بل هم الاكثر كما قيل بعدم

الدخول في ملكه مطلقا وفرق جماعة بين ما كان معه عند الاحرام فلا يملكه وما لم يكن معه فيملكه واحتجوا بوجوه غير تامة والاصل يقتضي الدخول الا انه

صرح في صحيحة الحذاء بان من اشترى بيض نعامة لرجل محرم فعلى الذي اشتراه فداؤه وفي رواية ابي بصير بان قوما محرمين اشتروا صيدا على كل انسان منهم

فداء فان قلنا باستلزام وجوب الفداء للحرمة اما مطلقا او هنا خاصة للاجماع المركب وباقتضاء النهي في المعاملات للفساد كما هو التحقيق يثبت الحكم بعدم

الانتقال بالاشتراء ويتعدى الى غيره بالاجماع المركب والله العالم **الثامنة** كما يجب الفداء بالذبح على المحرم كذلك يجب بان يمسك الصيد وذبحه غيره

من محل او محرم بلا خلاف فيه كما صرح به جماعة بل بالاجماع ظاهرا فهو الحجة فيه وقد يستدل له بفحوى ما مر من لزومه على الشريك في الرمي من غير اعانة او

على الدال فهنا اولى وفيه نظر **التاسعة** قال جماعة الراكب يضمن ما يجنيه دابته مطلقا وكذلك الراكب اذا كانت دابته واقفة واذا كانت

سايرة يضمن ما يجنيه بيديها والحق في المتن الراس باليدين ايضا وكان مستندهم في التفصيل ما ورد في حكم مطلق الجناية والاظهر الرجوع الى

صحيحة ابن عمار في المحرم ما وطئت من الدبا اذا وطئته بعيرك فعليه فداؤه وفي الاخرى ما وطئته بعيرك وانت محرم فعليك فداؤه ورواية الكناني ما

وطئته او وطئه بعيرك او دابتك وانت محرم فعليك فداؤه وهذه الروايات مطلقة بالانضمام الى اليد والرجل فعليه الفتوى وكذا الراس لعدم

القول بالفصل ولو انقلبت الدابة على صيد او جواد لم يكن ضمان كما ذكر في المتن للاصل وهل يضمن مالك الدابة اذا لم يركبها او كانت سائبة للرعي او

الاستراحة قيل لا لانتفاء اليد وتبادر الراكب من الروايتين وقد يقال نعم لظاهر اطلاق لفظ الروايا وهو الاظهر **العاشرة** لو دل محرم على صيد

في حل او حرم محلا او محرما فقتله ضمنه اجماعا كما عرف والغنية لصحيحتي ابن عمار ومنصور المتقدمتين في مسئلة تحريم الصيد من تروك الاحرام واحتمال

ارادة كون الفداء في الاول على المستحل دون الدال خلاف ما يفهم من متن الحديث ومقتضى الحديثين اختصاص الفداء بصورة القتل بالدلالة اما

الحديث الاول فلقوله فيستحل من اجلك واما الثاني فظاهر مع انه لولا اختصاص الاول للزم تخصيصه بمفهوم الشرط في الثاني والفداء مخصوص بما اذا

افادت الدلالة شيئا للمدلول وان كان يراه فلا فداء على الدال لعدم صدق الدلالة والاستحلال لاجلها ومقتضى الصحيح الاولى ضمان المحل ايضا اذا دل في

الحرم ولكن اذا دل المحل في الحل محرما فلا فداء على المحل للاصل **الحادية عشر** لو اغرى المحرم كلبه او بازه بصيد فقتله ضمن لصدق الدلالة والاصطياد

والاضطياد الوارد في الروايات **الثانية عشر** لو وقع واحد مما مر مما له الفداء او بدله او القيمة او غيرها عن المحرم في الحرم يجتمع عليه ما يلزم المحرم في

الحل والمحل في الحرم على الحق المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة بل نسب خلافه الى النادر للمعتبرة المستفيضة كصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة الرابعة

من المقام الاول ورواية ابن الفضيل عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشتري طعاما لحمام

الحرم وان قتلها وهو محرم في الحل فعليه شاة وقيمة الحمامة والاخرى عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو محرم قال ان قتلها وهو محرم في الحرم فعليه

شاة وقيمة الحمامة الى ان قال فان قتله وهو محرم في الحرم فعليه حمل وقيمة الفرخ نصف درهم الحديث وصحيحة الحلبي ان قتل المحرم حمامة في الحرم فعليه شاة

وثمن الحمامة درهم او شبهه يتصدق به او يطعمه حمام مكة فان قتلها في الحرم وليس بمحرم فعليه ثمنها ورواية ابي بصير عن محرم قتل حمامة من حمام الحرم خارجا من

الحرم فقال عليه شاة قلت فان قتلها في جوف الحرم قال عليه شاة وقيمة الحمامة قلت فان قتلها في الحرم وهو حلال قال عليه ثمنها ليس عليه غيره و

الاخرى في رجل قتل طيرا من طيور الحرم وهو محرم في الحرم فقال عليه شاة وقيمة الحمامة درهم يعلف به حمام الحرم وصحيحة ابن عمار وان اصبت الصيد وانت

محرم في الحرم فالفداء مضاعف عليك وان اصبته وانت حلال في الحرم فالفداء قيمة واحدة وان اصبته وانت حرام في الحل فانما عليك فداء واحد وموثقة

ابن عمار في حكم الصيد وفيها فان اصبته وانت حلال في الحرم فعليك قيمة واحدة وان اصبته وانت حرام في الحل فعليك القيمة وان اصبته وانت حرام في

الحرم فعليك الفداء مضاعفا الحديث ومثل الاخيرين المروي عن مولانا الجواد المتقدم في الرابعة من المقام الاول والمراد بالفداء في الاخيرين ما يعم القيمة

كما يظهر منهما ومما مر في المسئلة الرابعة ويظهر للمتتبع في الاخبار وكلمات الفقهاء ان الفداء والجزاء اعم من المقدرات الشرعية والقيمة وهو المطابق للغة

مضافا الى ما مر من اخبار الحمامة فانها صريحة في ان المجتمع على المحرم في الحرم الفداء والقيمة لا الفداء مضاعفا ومنه يظهر انه لا يلزم ارتكاب تجوز في لفظ الفداء

بل اراد المطلق وان ثبت التعيين باخبار الحمامة منضمة الى عدم القول بالمطلق في غير الحمامة والخصوص في الحمامة ومنه يظهر ايضا ضعف القول المحكي عن

الاسكافي والسيد في احد قوليه بتضاعف الفداء المصطلح مطلقا لاجل الاخبار الثلثة لما ذكر ولان غاية الاخيرة الاطلاق في الفداء وهو لا يعين المصطلح

وقد يتوهم صراحة الاخيرة في تضاعف الفداء المصطلح وكانه استفاده من قوله هديا بالغ الكعبة ويمكن ان يقال بان الحكم لعله لبعض منه لا للجميع والمراد

بالهدي ما يعم غير الحيوان ايضا مع ان فيه صرح بالفداء والقيمة للفرخ ولو سلم فلضعف الرواية لا يصلح دليلا لحكم هذا مع ان السيد والاسكافي في اطلاقهما

ايضا فيمكن ان يكون مرادهما ما يطابق المشهور هو الظاهر للمتتبع في كلمات القدماء وقال الحلي في السرائر اذا صاد المحرم في الحرم كان عليه جزاءان او القيمة مضاعفة

ان كان له قيمة منصوصة انتهى وظاهر هذه العبارة يطابق المحكي عن الاسكافي فعين عليه الجزاءان فيما له جزاء والقيمة المضاعفة فيما له قيمة منصوصة وحكي عن جماعة

التخيير وعن العماني شاة في الحمامة ولولا انه خرق للاجماع المركب لقلنا في الحمامة بالفداء المصطلح والقيمة فخيرها بالتخيير والله العالم والتضاعف انما هو اذا لم

يبلغ الفداء بدنة واذا بلغها كما في النعامة يقتصر عليها عند جماعة بل المشهور كما عن المسالك خلافا لجمع اخر بل ادعي عليه الشهرة ايضا للاطلاق ما مر وفيه ان

يجب الفداء على من يمسك الصيد فيذبحه غيره

في انه لو قتل المحرم في الحرم فعليه الجمع بين الفداء والقيمة

في بيان الفرق بين ضمان الفداء والقيمة

المرسلتين خاصتان فيجب التخصيص بهما والقول بضعفهما لا اعتبار به عندنا **الثالثة عشرة** فرق في ضمان الفداء او القيمة فيما له احدهما بين العمد
بان يعلم انه صيد ذاكر لاحرامه والسهو بان يكون غافلا عن الاحرام او كونه صيدا والجهل بالحكم والعلم والخطأ بان قصد شيئا فاخطأ الى الصيد و
الاختيار والاضطرار والاقدام من المجرد مما يشق التحرز عنه بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا في ف والغنية وكره والمنتهى وغيرها له وللاطلاقات وخصوص
المستفيضة كصحيحة ابن عمار اعلم انه ليس عليك فداء شيء اتيته وانت جاهل به وانت محرم في حجك ولا في عمرتك الا الصيد فان عليك فيه الفداء بجهالة
كان او بعمد والبزنطي عن المحرم يصيب الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فان اصابه خطاء قال واي شيء الخطاء عندك قلت يرمي هذه النخلة فيصيب نخلة
اخرى قال نعم هذا الخطاء وعليه الكفارة قلت فانه اخذ طايرا متعمدا فذبحه وهو محرم قال عليه الكفارة قلت الست قلت ان الخطأ والجهل والعمد
ليسوا بسواء فلاي شيء يفضل المتعمد الجاهل والخاطي قال بانه اثم ولعب بدينه والاخرى عن المحرم يصيب الصيد بجهالة او خطاء او عمد اهم فيه سواء قال
لا قلت جعلت فداك ما تقول في رجل اصاب صيدا بجهالة وهو محرم الى قريب مما مر في السابقة وفي الصحيح عن مسمع اذا رمى المحرم صيدا فاصاب اثنين
فان عليه كفارتين جزاؤهما وحكي عن العماني السقوط عن الناسي لحديث رفع القلم وقوله شاذ واستدلاله ضعيف وكما يتساوى الجميع في اصل الكفارة كذلك
يتساوى في وحدتها وعدم تضاعفها ولو في العمد للاصل والاطلاق خلافا للمحكي عن الناصريات والانتصار فقال بالتضاعف في العمد لاجماع قصد
بعض الاحرام كما عن الاول ومطلقا كما عن الثاني للاجماع والاحتياط واغلظية العمد والاول ليس بحجة والثاني ليس بواجب والثالث اجتهاد في مقابلة النص
المصرح بان الفارق بين العمد وغيره ليس الا الاثم **الرابعة عشرة** اذا تكرر الصيد من المحرم فان كان من غير عمد ضمن الكفارة بكل مرة اجماعا للاطلاق
صحيحة ابن عمار في المحرم يصيب الصيد قال عليه الكفارة في كل ما اصاب والاخرى محرم اصاب صيدا قال عليه الكفارة قلت فان هو عاد قال عليه كلما عاد كفارة وخصوص
مرسلة ابن ابي عمير اذا اصاب المحرم الصيد خطاء فعليه كفارة فان اصابه ثانيا خطاء فعليه الكفارة ابدا اذا كان خطاء فان اصابه متعمدا كان عليه الكفارة فان
اصابه ثانيا متعمدا فهو ممن ينتقم الله منه ولم يكن عليه الكفارة وبالاخيرة يقيد ما دل على نفي التكرر مطلقا كصحيحة الحلبي في محرم اصاب صيدا قال عليه الكفارة قلت فا
فان اصاب اخر قال اذا اصاب اخر ليس عليه كفارة وهو ممن قال الله عز وجل ومن عاد فينتقم الله منه وابن ابي عمير المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه ويتصدق
بالصيد على مسكين فان عاد فقتل صيدا اخر لم يكن عليه جزاؤه وينتقم الله منه والنقمة في الاخرة وروايتي حفص اذا اصاب المحرم الصيد فقولوا له هل اصبت صيدا
قبل هذا وانت محرم فان قال نعم فقولوا له ان الله ينتقم منك فاحذر النقمة فان قال لا فاحكموا عليه جزاء ذلك الصيد مع ان الظاهر من هذه الاخبار
المتعمد بل صرح فيه لقوله ينتقم الله منه ومنها يظهر عدم ضمان المتعمد غير المرة الواحدة وفاقا للشيخ في يه والتهذيبين والصدوق في يه والمقنع والقاضي
والنكت والك بل اكثر المتاخرين بل عن الكنز نسبته الى اكثر الاصحاب وعن التبيان انه ظاهر مذهب الاصحاب وعن المجمع انه الظاهر في روايات اصحابنا وفي يع انه الاشهر
وفي فع اشهر الروايتين لهذه الاخبار وبها يقيد الصحيحين الاولين لاخصيتها مع انه لو سلم المساواة لزم الجمع بما ذكر لشهادة المرسلة التي هي في حكم
المسانيد ولولاها ايضا لزم تقديم هذه الاخبار لاكثريتها ومخالفتها لاكثر العامة بل موافقتها لظاهر الكتاب لان الله سبحانه حكم بالجزاء اولا وبالانتقام لمن عاد
ويفهم منه ان الاول ليس من عاد بل هو المبادي ولكون التفصيل قاطعا للشركة يدل على انتفاء غير الانتقام فيمن عاد وللاصل فالقول بالتكرر مطلقا كما عن ط
وف والاسكافي والحلي والحلبي والسيدين والفاضل في جملة من كتبه وكنز العرفان وغيرهم ضعيف واستدلوا له بالاية وقد عرفت انها ظاهرة في غير من عاد
وبالاحتياط وهو ليس بواجب وباطلاق مطلقات الكفارة وفيها انها ظاهرة في المرة الاولى ولو سلم فيجب التقييد بما مر وبما مر في المسئلة السابقة من الاخبار
المصرحة بنفي الفرق بين الخطاء والعمد الا في الاثم وفيها انها ايضا ظاهرة في المرة الاولى ولو سلم فعامة بالنسبة الى المرسلة وما بعدها فيجب التخصيص بها
والظاهر اختصاص ذلك التفصيل بالصيد الاحرامي واما الحرمي للمحل فالظاهر تكرر الكفارة فيه مطلقا لاختصاص الاخبار بالمحرم وكذا يختص بالعمد بعد العمد
وبالاحرام الواحد فتكرر العمد بعد الخطاء او النسيان وعكسه وفي الاحرامين مطلقا العامين او عام واحد لم يرتبط احدهما بالاخر او ارتبط كاحرام العمرة

في بيان ان الفداء اذا كان من حيوان او طعام او ثمن يجب صرفه لله

المتمتع بها مع حجها **الخامسة عشرة** قد عرفت وجوب الفداء على المحرم في الصيد ونحوه بما مر مفصلا وستعرف وجوبه على المحل في الحرم ايضا باداء ثمنه
فاعلم ان الفداء كلما كان من حيوان او طعام او ثمن او نحوها يجب صرفه لله سبحانه كما ياتي سواء كان الصيد مملوكا لاحد ام لا ويتعين في الاول ضمان القيمة للمالك
ايضا على ما يقتضيه قاعدة الاتلاف وفاقا للمحكي عن ف وط وكره والتحرير والمنتهى وس والمسالك والمحقق الشيخ علي وجماعة من المتاخرين بل اكثرهم بل قيل انه مذهب
المتاخرين كافة بل ظاهر المنتهى دعوى الاتفاق عليه اما ضمان القيمة للمالك في المملوك فلادلة ضمان التلف وما اتلف فالمثل او القيمة بلا معارض واما صرف الفداء لله
فلانه شيء امر به سبحانه واوجبه وصرحت به الاخبار المتواترة به كصحيحة الحلبي عن فداء الصيد ياكل صاحبه من لحمه قال يأكل من اضحيته ويتصدق بالفداء وزرارة
في المحرم في الحرم في الحمامة الى ان يبلغ الظبي دم يهريقه ويتصدق بمثل ثمنه والحلال يتصدق بمثل ثمنه وفي صحيحة علي فيمن اخرج طيرا من مكة فمات تصدق بثمنه
وفي صحيحة ابن سنان في حمام مكة الاهلي يتصدق بصدقة افضل من ثمنه وفي صحيحة الحذاء اذا لم يجد الجزاء قوم جزاؤه من النعم ثم قومت الدراهم طعاما لكل مسكين
نصف صاع وروايتي ابن مسكان عن رجل اهدى هديا فانكسر قال ان كان مضمونا والمضمون ما كان في يمين او نذر او جزاء فعليه فداؤه قلت اياكل منه قال
لا انما هو للمساكين الى غير ذلك من الاخبار التي لا تحصى كثرة ويدل عليه ايضا اطلاق الكفارة عليه في الاخبار الكثيرة خلافا للمحقق في يع وفع والفاضل في شا
وغيرها وعد في المملوك فجعلوا الفداء لصاحبه ولا دليل عليه اصلا الا دليل الا ادلة ضمان التلف وشيء منها لا ينطبق على قاعدة الفداء ولذا اورد عليه اشكالا
عديدة حتى انهاها في لك الى اثني عشر والمتامل يجدها اكثر واما على المختار فلا اشكال اصلا **السادسة عشرة** الفداء ان لم يكن حيوانا فمصرفه وان كا

حيوانا

جواز ان يذبح اولا بنية الكفارة ثم يتصدق به كما قطع به الاخبار منها صحيحة زرارة المتقدمة المتضمنة لقوله دم يهريقه وصحيحة ابن سنان الناطقة بان من وجب عليه
فداء صيد اصابه وهو محرم فان كان حاجا نحر هديه بمنى وان كان معتمرا نحره بمكة وفي صحيحة علي في الفداء المحرم يعير ينحره في المنحر الى غير ذلك ويتصدق على المساكين والفقراء و
ولا يجب فيهم التعدد في غير ما ورد كاطعام ستين لعدم غيرهم للاصل ويستفاد من الاخبار ولا يؤكل منه بلا خلاف يوجد بل عليه الاجماع عن جماعة ويدل عليه كل الاخبار
المصرحة بانه يتصدق على المساكين وخصوص صحيحة الحلبي ورواية ابن مسكان المتقدمتين وصحيحة حريز ورواية ابن عمار ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل قبل امرأته
وهو محرم قال عليه بدنة وان لم ينزل وليس له ان ياكل منها وبازاء تلك الاخبار روايات اخر يدل على جواز الاكل منه كصحيحتي ابن عمار وابن سنان وحسنة الكاهلي
ورواية جعفر بن بشير وردها بالشذوذ اولا وبالتعارض ثانيا ويجب الرجوع الى عمومات التصدق وحملها بعضهم على حال الضرورة ثم **اقول**
الظاهر ان المراد من الاخبار الاولى الاكل مجانا كما هو المتبادر منها ومن الثانية مطلق الاكل فيجوز له الاكل مع ضمان القيمة كما صرح بلزوم القيمة لو اكل
في صحيحة حريز ورواية السكوني ولا يبعد ان يكون ذلك مراد المانعين والمجوزين وبه يندفع التعارض من الاخبار ايضا وعليه الفتوى **السابعة عشرة**
يستثنى من وجوب التصدق فداء حمام الحرم للمحرم وقيمته للمحل في الحرم وهما لهما فيتخير بين التصدق واشتراء العلف لحمام الحرم لصحيحة الحلبي المصرحة وبها
يخرج مطلقات الامر بالثاني وهي كثيرة عن ظاهرها الذي هو التعيين مع انها باكثرها خالية عن الدال على الوجوب وغايتها الرجحان وهو مسلم
فيكون الثاني افضل فرديّ التخيير **الثامنة عشرة** اختلف الاخبار في محل ذبح الفداء او نحره منها المروي في ارشاد المفيد عن مولانا الجواد عليه السلام اذا اصاب
المحرم ما يجب عليه الهدي وكان احرامه بالحج نحره بمنى وان كان احرامه بالعمرة نحره بمكة والمروي في تفسير علي مسندا وفي تحف العقول مرسلا المحرم بالحج ينحر
الفداء بمنى والمحرم بالعمرة ينحر الفداء بمكة وصحيحة ابن سنان من وجب عليه فداء صيد اصابه وهو محرم فان كان حاجا نحر هديه الذي يجب عليه بمنى وان كان معتمرا
نحره بمكة قبالة الكعبة وموثقة زرارة في المحرم اذا اصاب صيدا فوجب عليه الفداء فعليه ان ينحره ان كان في الحج بمنى حيث ينحر الناس وان كان في عمرة نحره
بمكة وان شاء تركه الى ان يقدم فيشتريه فانه يجزي عنه وفي رواية الكرخي فان كان هديا واجبا فلا ينحره الا بمنى وان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء
وصحيحة حريز وفيها فان قتل فرخا وهو محرم في غير الحرم فعليه حمل قد فطم وليس عليه قيمته لانه ليس في الحرم ويذبح الفداء ان شاء بمنزله بمكة وان شاء بالحزورة بين
الصفا والمروة الحديث وصحيحة منصور عن كفارة العمرة المفردة اين يكون فقال بمكة الا ان يشاء صاحبها ان يؤخرها الى منى ويجعلها بمكة احب الي وافضل وابن عمار
كفارة العمرة اين يكون قال بمكة الا ان يؤخرها الى الحج فيكون بمنى وتعجيلها افضل واحب الي والاخرى يفدي المحرم فداء الصيد حيث اصابه ومرسلة احمد من وجب عليه
هدي في احرامه فله ان ينحره حيث شاء الا فداء الصيد فان الله عز وجل يقول هديا بالغ الكعبة وموثقة اسحق الرجل يخرج من حجته شيئا يلزمه فيه دم يجزيه
ان يذبحه اذا رجع الى اهله فقال نعم وقريبة منها الاخرى والثالثة الا ان في الاخيرة يخرج عن حجه وعليه شيء مقام من يخرج عن حجه شيئا ثم لاجل ذلك
اختلف الاصحاب ايضا وبيان ذلك ان الفداء اما للجناية في الحج او العمرة المتمتع بها او المفردة وعلى التقادير اما فداء للصيد او غيره فان كان فداء للجناية بالصيد
في الحج فذهب الاكثر الى وجوب النحر بمنى او الذبح حكي عن والد الصدوق وفي ف وط والنهاية وفقه القرآن للراوندي والفقيه والمقنع والمراسم والاصباح والارشاد
والقواعد وجمل العلم والعمل وغيرها والكافي والمهذب والوسيلة والجامع وروض الجنان وفي الشرائع وفع وغيرها وشاع الاختلاف فيه احد بل صرح بعضهم مطلقا
وهو كذلك ويدل عليه مع ظاهر الاجماع من الاخبار الخمسة الاولى ويعارضها الاية الشريفة وصحيحة حريز والاخبار الخمسة الاخيرة ولكن الاية والصحيحين والمرسلة
يعارضها بالعموم المطلق لشمول الاربعة للعمرة ايضا وكذا الاخيرة لعدم صراحتها في كون الشيء للحج فلعله للعمرة المتمتع بها فيجب التخصيص بالخمسة الاولى مع ان
الفداء في الصحيحة ليس نصا في الذبح فلعله الشراء كما ذكره الشيخ في توجيه الموثقة واوجبه بعضهم حيث اضاف اليه تلك الصحيحة وفي المرسلة كلام يأتي والباقيتان
فلا يكافئان ما مر لمخالفتهما عمل الطائفة مع ان الحمل على الاضطرار ممكن وان كان فداء للصيد في احرام العمرة فذهب اكثر من ذكر ايضا الى وجوب نحره بمكة ويدل
عليه الاخبار الاربعة الاولى والمرسلة ويحمل ذيل الموثقة على تاخير الاشتراء كما مر وقال في المسالك وحكي عن الوسيلة والراوندي بوجوب نحره في العمرة المتمتع بها بمنى
ولا يحضرني دليل لهم سوى بعض العمومات كرواية الكرخي وقولهم عليهم السلام لا ذبح الا بمنى ويجب تخصيصها بما ذكر مع انه لولاه لم يظهر وجه للتخصيص بعمرة التمتع وعن والد
الصدوق تجويز ذبح فداء الصيد في عمرة التمتع بمنى ولعله للرضوي كما قيل ولعله ايضا لصحيحة ابن عمار المذكورة فانها ظاهرة في عمرة المتعة بقرينة تجويز التاخير الى الحج
ولا يعارضها شيء من الاخبار المذكورة سوى المرسلة لورودها كلا في كفارة العمرة بالجملة الخبرية بخلاف الحج فان في الموثقة تصريحا بالدال على الوجوب مضافا الى
الاجماع عليه فيه واما المرسلة فهي اعم مطلقا من هذه الصحيحة لشمولها للعمرة المفردة ايضا مع انه يمكن ان يقال انه ان كان المراد بقوله هديا بالغ الكعبة
قبالتها او بمرآها فليس بواجب والا لزم الذبح في موضع مخصوص بمكة وعلى هذا فيكون للاستحباب فلا يعارض ما دل على الجواز بمنى وان كان المراد قرب الكعبة
مجازا من باب تسمية الشيء باسم جزئه حتى يشمل مكة فيمكن كون التجوز بما يشمل منى ايضا او يكون تجوزه معنى آخر بان يراد ما يصل نفعه الى الكعبة ولو بالوصول
الى الفقراء الامنين لها ونحو ذلك وبالجملة لا ارى معارضا لما للمجوز انه بمنى فهو الاقوى وان كان فداء لغير الصيد في الحج فاطلاق كلام جمع ممن ذكر يدل على وجوب
ذبحه بمنى ولكن كلام كثير منهم خال عن ذكره لاقتصارهم على ذكر جزاء الصيد وليس في الاخبار المتقدمة ما يصرح بالوجوب في موضع مخصوص وما يعم جزاء غير الصيد
منها ايضا لا يفيد الوجوب وفي المرسلة دلالة على الجواز حيث شاء بلا معارض نعم في الاخبار الواردة في التظليل ما يدل على وجوب ذبح كفارته بمنى وهو صحاح
ابن بزيع ولا يعارضها صحيحة علي الواردة فيه المتضمنة لان مولانا الرضا عليه السلام اذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل لانه قضية في واقعة فلعله لاحرام العمرة ويمكن
ان يكون المراد بقدوم مكة اي اذا سافر الى مكة فلا يكون محل النحر معينا ولا يضر كونها اعم من كفارة احرام العمرة والحج اذ على هذا يعارض ما دل على جواز ذبح كفارة

بالتخيير

في بيان محل ذبح الفداء ونحره

امام

شيء

العمرة في غير منى ولا معارض لهما يساويها او يكون اخص منها في كفارته في احرام الحج فيجب الحكم بوجوب كونه بمنى ويتعدى الى غير التظليل بالاجماع المركب للحكم
التخيير فيه كما في خبره غير جيد ولان كان فدا لغير الصيد في احرام العمرة فكلام من ذكر فيه ككلامهم في فدائه في الحج بالنسبة الى مكة فبين مطلق بوجوب ذبح
المعتمر بمكة وبين مقتصر بذكر جزاء الصيد الا ان عن النهاية وط والوسيلة والجامع وروض الجنان التصريح بجواز ذبح المعتمر كفارة غير الصيد بمنى وعلى
هذا ففيه قولان وجوب الذبح بمكة والتخيير بينه وبين منى ودليل الاول ليس الا الاطلاق في الخبرين الاولين وهما مع ضعفهما الغير المعلوم انجبارهما في المقام
قصورهما عن افادة الوجوب يعارضا عموم المرسلة واخبار التظليل وخصوص صحيحتي منصور وابن عمار كما انهما يعارضان في افادة الوجوب اخبار التظليل ولولا
تقديمها لحكمنا بالتخيير فاذن هو الحق فيه مع افضلية الذبح بمكة للصحيحين ويحصل مما ذكر وجوب ذبح الكفارة في الحج بمنى مط والتخيير في العمرتين كذلك مع افضلية
مكة فرع عن الشهيد في س ان الحق بالذبح صدقات الكفارة في ان محلها مكة ان كانت الجناية في عمرة ومنى ان كان في الحج ولا ارى عليه دليلا نعم يدل
في الصحيحين منصور وابن عمار على صرف كفارة العمرة في مكة او منى وفي صحيحة حريز فان وطي المحرم بيضة وكسرها فعليه درهم كل هذا يتصدق به بمكة ومنى واثبات
الوجوب بها وان كان مشكلا الا ان الاحتياط ان لا يتجاوز عن مكة ومنى ب قال في المن بعد ان ذكر ان مصرف المذبوح او المنحور مساكين الحرم وكذا
الصدقة مصرفها مساكين الحرم **اقول** الظاهر ان مراده من مساكين الحرم الحاضرون فيه سواء كانوا من اهل الحرم او غيره وعلى هذا فيرجع الى ما ذكرنا في
الفرع الاول ولو اراد اهله فلا دليل عليه ظاهرا واما الصوم اللازم في الجنايات فلا يختص بمكان دون غيره بلا خلاف نعلمه كذا قيل وهو كذلك ح مصرف
الجنايات الحرمية من الصدقات الفقراء والمساكين والاحوط صرفها ايضا في مساكين الحرم وان لم يكن دليل على تعينه يعلم والله اعلم **البحث الثاني**
في كفارة الاستمتاع بالنساء وما يلحق به وفيه مسائل **المسئلة الاولى** من جامع امرئته بعد احرام الحج عالما بالحكم عامدا في الفعل قبل الوقوف فسد حجه
ويجب عليه امور اربعة اتمام الحج وكفارة بدنة والحج من قابل والتفريق بينهما فهنا احكام اربعة **اقول** اما فساد الحج فسيأتي الكلام فيه في الفروع واما وجوب اتمام
الحج فلم اطلع على تصريح به في خبر ولكن الظاهر انعقاد الاجماع عليه فهو الحجة فيه مضافا فيما لو كان حجة الاسلام الى ان وجوبها فوري وستعرف عدم الفساد
فيجب الاتمام وكذا في سائر ما يجب فورا كالاستيجار والنذر المعينين وفي الجميع الى ما صرح وابه من وجوب اتمام الحج مطلقا فرضا كان او ندبا بالشروع فيه ان ثبت
ذلك واما وجوب البدنة والحج من قابل فهما ايض اجماعيان ومدلول عليهما بالمستفيضة المعتبرة كصحيحة زرارة عن محرم غشي امرئته وهي محرمة قال جاهلين او
عالمين قلت اجبني على الوجهين جميعا قال ان كانا جاهلين استغفرا ربهما ومضيا على حجهما وليس عليهما شيء وان كانا عالمين فرق بينهما من المكان الذي
احدثا فيه وعليهما بدنة وعليهما الحج من قابل فاذا بلغا المكان الذي احدثا فيه فرق بينهما حتى يقضيا نسكهما ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا قلت
فاي الحجتين لهما قال الاولى التي احدثا فيها ما احدثا والاخرى لهما عقوبة وابن عمار في المحرم يقع على اهله قال ان كان افضى اليها فعليه بدنة والحج من قابل
وان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة وليس عليه الحج من قابل قال وسألته عن رجل وقع على امرئته وهو محرم قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن
جاهلا فعليه سوق بدنة وعليه الحج من قابل فاذا انتهى الى المكان الذي وقع بها فرق محلاهما فلم يجتمعا في خباء واحد الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ
الهدي محله والاخرى عن رجل محرم وقع على اهله قال ان كان جاهلا فليس عليه شيء وان لم يكن جاهلا فعليه ان يسوق بدنة ويفرق بينهما حتى يقضيا
المناسك ويرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وعليهما الحج من قابل ورواية علي بن ابي حمزة عن محرم واقع اهله فقال قد اتى عظيما قلت قد ابتلى
قال استكرهها اولم يستكرهها قلت افتني فيهما جميعا قال ان كان استكرهها فعليه بدنتان وان لم يستكرهها فعليه بدنة وعليها بدنة ويفترقان
من المكان الذي كان فيه ما كان حتى ينتهيا الى مكة وعليهما الحج من قابل لا بد منه قال قلت فاذا انتهيا الى مكة فهي امرئته كما كانت فقال نعم هي امرئته كما هي فاذا
انتهيا الى المكان الذي كان منهما ما كان افترقا حتى يحلا فاذا احلا فقد انقضى عنهما ان ابي كان يقول ذلك وصحيحة جميل عن محرم وقع على اهله قال عليه بدنة
ان قال قلت عليه شيء غير هذا قال نعم عليه الحج من قابل مضافا في الاول الى صحيحة سليمان بن خالد عن رجل باشر امرئته وهما محرمان ما عليهما فقال ان كانت المرئة
اعانت بشهوة مع شهوة الرجل فعليهما الهدي جميعا ويفرق بينهما حتى يفرغا من المناسك حتى يرجعا الى المكان الذي اصابا فيه ما اصابا وان كانت المرئة
لم تعن بشهوة واستكرهها صاحبها فليس عليها شيء وصحيحة علي وفيها بعد تفسير الرفث بجماع النساء فمن رفث فعليه بدنة ينحرها ورواية خالد الاصم حججت
وجماعة من اصحابنا وكانت معنا امرأة فلما قدمنا مكة جاءنا رجل من اصحابنا فقال يا هؤلاء اني قد بليت قلنا بماذا قال شكوت بهذه المرئة فاسئلوا ابا عبد
الله عم فسألناه فقال عليه بدنة فقالت المرئة فاسئلوا لي فاني قد اشتهيت فسألناه فقال عليها بدنة واما الحكم الرابع فالمشهور وجوبه ايضا وعدوا الشهرة
عليه مستفيضة وفي لك الاجماع عليه وظ ط ويه والسرائر والمهذب الاستحباب ويحتمله في فيه كما ان ظاهر المخ التوقف في وجوبه واستحبابه دليل الموجبين الاخبار
المتقدمة مضافة الى صحيحة ابن عمار في المحرم يقع على اهله قال يفرق بينهما ولا يجتمعان في خباء الا ان يكون معهما غيرهما حتى يبلغ الهدي محله ومرفوعة ابان
المحرم اذا وقع على اهله يفرق بينهما يعني بذلك لا يخلوان وان يكون معهما ثالث ولا يخفى انه لا دلالة في شيء منها باكثرها على الوجوب بل غايتها الرجحان للكون
للحكم بالاستحباب بضميمة الاصل نعم في الرضوي وان جامعت وانت محرم في الفرج فعليك بدنة وعليك الحج من قابل ويجب ان يفرق بينك وبين اهلك حتى
تؤديا المناسك ثم تجتمعا فاذا حججتما من قابل وبلغتما الموضع الذي واقعتما فرق بينكما حتى تقضيا المناسك ثم تجتمعا فان اخذتما على غير الطريق الذي كنتما
فيه العام الاول لم يفرق بينكما وضعفه منجبر بالعمل وبه يدفع الاصل فالاقوى الوجوب **فروع** الا فرق في الزوجة بين الدائمة والمتمتع بها قال الاكثر
والاهل عليهما وصرح في يع بالحاق الامة بهما واحتج له بصدق الاهل على الامة والاهل عليهما واستشكل فيه بعضهم لتبادر غيرها منها وهو في موقعه فان

فرع في كفارة الاستمتاع بالنساء



دلالة اهله او امرأته على الجارية ليست مستندة الى وضع لغوى لعدم ثبوت وضع تركيبى لهما يوجب صدقه عليها فان صدق الاهل على الامة محل تامل وكذا وجه الاختصاص بالاضافة غير معلوم ولذا لا تصدق امرأته على بنته واخته وامه مع وجود نوع اختصاص وفى قوله فى رواية على فهى امرأته نوع اشعار بان المراد الزوجية وفى اثبات البدنة عليها ايض فيهما وفى صحيحة زرارة وسليمان من غير استفصال دلالة عليه اذ لا يثبت البدنة على الامة فالاقوى عدم الالحاق وان كان الاحوط الالحاق ومما ذكر يظهر عدم الحاق الاجنبية والغلام والبهيمة ايض للاصل وعن المن الالحاق للاولوية من جهة الخشية الفعل وفيه عدم معلومية العلة

في كفاية الوطي بين القبل والدبر

فى الاحكام الثلثة فانا نسلم اولوية الاجنبية واخويها بلزوم الترك الكل وترتب الاثم واما اولويتها فى اقتضاء هذه الاحكام الثلثة فغير معلوم والاحتياط لا ينبغى ان يترك ب المشهور بين الاصحاب كما قيل عدم الفرق فى الوطى بين القبل والدبر لصدق الوقاع والغشيان والافضاء والمباشرة الواردة فى الاخبار على وطى الدبر ايض ونقل عن الشيخ فى ط انه اوجب بالوطى فى الدبر البدنة دون الاعادة واحتج له بصحيحة ابن عمار عن رجل وقع على اهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة وليس عليه الحج من قابل الى ان كانت المرأة تابعته على الجماع وان كان استكرهها فعليه بدنتان وعليهما الحج من قابل وفى كل من النسبة والاحتجاج نظر اما الاول فلما قيل من ان عبارته المحكية صريحة فى الموافقة للمشهور وان الذى فيه البدنة خاصة هو الوقاع دون الفرج الشامل للقبل والدبر كما صرح به فى فيما ح صدر عبارته المحكية نعم حكى فى ف الخلاف المزبور عن بعض الاصحاب محتجا له باصل البرائة واما الثانى فلصدق الفرج على الدبر ايض لغة وتبادر القبل منه انما هو فى العرف الطارى الذى يجب الحكم باصالة التاخر فلا يصلح ذلك دليلا للتخصيص العمومات المذكورة الا انه يمكن الخدش فى العمومات ايض لان الوقاع وما رادفها من الالفاظ المتقدمة ليست موضوعة لوطى القبل والدبر بل لمعنى شامل لهما ولغيرهما من الافراد المتكثرة جدا فلو بنى الامر فيها على الاطلاق و اخراج ما عدا وطى القبلين بالتخصيص لزم خروج الاكثر وهو على التحقيق غير مجوز فلا بد من ارتكاب التجوز ولتعدده يتاتى الاجمال فيرجع فيما لا يعلم الى الاصل الا ان قوله فى الرضوى المتقدم وان جامعت فى الفرج المنجبر بالشهرة يدل باطلاقه على المشهور فهو الحق المنصور ج هل الحجة الاولى فرضه والثانية عقوبة او بالعكس حكى عن الشيخ وجماعة الاول ونقل فى ك عن احكام الصد من يع وميل اليه كلام فع ونقل عن الشيخ فى ف وكثير من كتب الفاضل الثانى واليه ذهب الحلى فى السر دليل الاول الاستصحاب وصحيحة زرارة المتقدمة ودليل الثانى ان الاولى فاسدة والفاسد لا يجزى ولا يبرء ذمته اما المقدمة الاولى فبالاجماع كما يشعر به استدلالهم على المط بالفساد وصرح بكونه اجماعيا الفاضل المقداد ويدل عليه ايض صحيحة سليمان بن خالد فى الجدال شاة وفى السباب والفسوق بقرة والرفث فساد الحج ورواية عبيد وفيها فان كان طاف بالبيت طواف الفريضة فطاف اربعة اشواط ثم غمزه بطنه فخرج فقضى حاجته فغشى اهله قال افسد حجه وعليه بدنة الحديث والرضوى الذى يفسد الحج ويوجب الحج من قابل الجماع المحرم فى الحرم وما سوى ذلك ففيه الكفارات واما الثانية فبالاجماع ايض صرح به الفاضل المذكور اقول كيف يقبل دعوى الاجماع مع نسبة الخلاف الى الشيخ وجماعة فان بعد الاجماع على عدم اجزاء الفاسد يكون حكم الشيخ وتابعيه بالاجزاء كالتصريح بعدم الفساد كما ذكره فى س ونقل الفاضل المذكور منع الفساد عن بعض الفضلاء ونقل فى ك ايض وهو ظ اختياره حيث استدل باصالة عدم الفساد ويظهر من بعض من تاخر ايضا فالاجماع على الفساد غير ثابت والمنقول منه بعيد عن الحجية جدا واما رواية عبيد فغير باقية على حقيقتها لاجماع العدم فساد الحج بعد الوقوف بالمشعر بالجماع اجماعا نصا وفتوى ولما صحيحة سليمان فيتردد الامر فيها بين تخصيص الرفث بما بعد التلبية وقبل المشعر وبين التجوز فى الفساد والتخصيص وان كان مقدما على المجاز الا انه يرجح الثانى هنا بقرينة صحيحة زرارة المذكورة الدالة على عدم الفساد ولا يضر اضمارها كما حقق فى موضعه

في وجوب التفريق بين الرجل والمرأة

ولا يفسد ورواية ابى بصير المروية فى يب عن رجل واقع امرأته وهو محرم قال عليه جزور كوماء قال لا يقدر قال ينبغى لاصحابه ان يجمعوا له ثمنه فانها تدل على عدم فساد الحج بعد اداء الكفارة والحكم وان كان كذلك لو لم يؤدها ايض اذ الفساد وعدمه لا يتفارت باداءها وعدمه فالمراد بالفساد نقصان الحج الا انها يدل على انجبار النقصان ايض بالكفارة فضلا عن الفساد ومنه يظهر عدم دلالة الرضوى ايض مضافا الى تخصيصه الفساد بالجماع فى الحرم ولا قائل به بل ينفى الفساد فى غيره ومما ذكر ظهر ان الاقوى هو القول الاول ويظهر الفائدة بين القولين فى موارد عديدة د قد عرفت رجحان التفريق بين الرجل والمرأة وانه اجماعى وان اختلف فى وجوبه واستحبابه ومقتضى الرضوى الاول ثم ان ههنا خلافين اخرين احدهما ان هذا التفريق هل هو فى الحجة الاولى الادائية والثانية القضائية او فى الثانية خاصة فالاول المحكى عن جماعة منهم الصدوقان والاسكافى وابن زهرة مدعيا الاجماع عليه والثانى ايض منقول عن جمع منهم المحقق فى يع وفع والفاضل فى عد والحق مع الاول لدلالة طائفة من الاخبار المتقدمة على التفريق فيهما وبعضها عليه فى الاولى وبعضها فى الثانية ولا تنافى بين شئ منها الا ان ثبوته فى احدهما لا ينافى الثبوت فى الاخرى ايض وثانيهما ان منتهى هذا التفريق الى اين هو فان الاخبار فيه مختلفة ففى بعضها الى بلوغ الهدى محله وفى بعض اخر حتى يحلا وفى ثالث حتى ينتهيا الى مكة وفى رابع حتى يفرغا المناسك وفى خامس حتى يرجعا الى المكان الذى اصابا فيه الخطيئة ويدل عليه ايضا الصحيح يفرق بينهما حتى ينفر الناس ويرجعا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا قلت ارايت ان اخذا فى غير ذلك الطريق الى ارض اخرى ايجتمعان قال نعم والمروى فى نوادر البزنطى يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك وحتى يعودا الى المكان الذى اصابا فيه ما اصابا فان ارادا ان يرجعا الى غير ذلك الطريق قال فليجتمعا اذا قضيا المناسك ومن الاصحاب من حمل ذلك الاختلاف الى تفاوت مراتب الفضل ومنهم من فصل بين الادائية والقضائية ففى الاولى جعل الانتهاء موضع الخطيئة وفى الثانية الاحلال والاحوط الافتراق والاحوط الافتراق فيهما الى موضع الخطيئة فيهما ثم ان الافتراق الى موضع الخطيئة اذا سلكا هذا الطريق الذى وقعت فيه الخطيئة والا فلا افتراق بعد قضاء المناسك كما صرح به الصحيح والمروى عن النوادر المذكورين وصرح به جمع من الاصحاب والمراد من الافتراق كما ورد فى الاخبار ان لا يخلوا الا معهما ثالث وقيده بعضهم بالمحترم فلا عبرة بغير المميز ولا باس به بل هو الظاهر المتبادر ه لا فرق

في الفرق بين المرأة المكرهة والمطيعة في الكفارة

في الاحكام المذكورة بين الحج الواجب والمندوب بلا تشاجر للاجماع واطلاق النصوص **الثانية** ما مر حكم الرجل واما المرأة فاما ان يكون مطاوعة او مكرهة فان كانت مطاوعة كانت كالرجل في الاحكام الاربعة المذكورة بلا خلاف يوجد بل حكى الاجماع عليه ويدل عليه في وجوب الاتمام ما دل عليه في الرجل وفي الاحكام الثلثة الاخيرة كثير مما تقدم من الاخبار سيما في صحيح ابن عمار المذكورة في الفرع الثاني بقوله عليه مثل ما عليه وان كانت مكرهة فلا شك في وجوب الاتمام عليها ولا كفارة عليها اجماعا نصا وفتوى وعلى الرجل الكفارتان كما تقدم في الاخبار التصريح به ولا حج من قابل ايضا بالاجماع ويدل عليه بعض الاخبار واما في صحيح ابن عمار المذكورة وعليهما الحج من قابل فهو مخالف للاجماع غير معمول به عند الاصحاب فيجب طرحه واما الافتراق فلا فرق فيه بين المطاوعة والاكراه لاطلاق الاخبار بلا معارض وتوهم معارضة مفهوم قوله في صحيحة زرارة وان كانا عالمين فرق بينهما حيث ان حكم المكره حكم غير العالم خطاء لان حكم المنطوق التفريق والكفارة عليهما والحج من قابل كما فمقتضى المفهوم انتفاء الجميع لا كل واحد وهو كل ومنه يظهر عدم معارضة مفهوم صحيحة سليمان المذكورة ايضا بل ولا منطوق ذيلها حيث قال فليس عليها شيء لان التفريق بالمعنى المذكور ليس شيئا عليها او توهم انصراف المطلقات الى غير المكرهة سيما في المقام غير جيد **الثالثة** ما مر من الاحكام المذكورة كان حكم العامد العالم بالحكم وبالاحرام المختار واما غيره فلا شيء عليه بل يتم حجه ويمضي ويجزيه بلا خلاف بل بالاجماع كما صرح به بعضهم للاصل والاخبار المتقدمة المصرحة بذلك في الجاهل الشامل لغة للناسي والساهي والجاهل بفرديه وفي المرأة المكرهة المتعدي حكمها الى الرجل بالاجماع المركب وبالتصريح في صحيح زرارة بكون القضاء عقوبة ولا عقوبة على المكره بل ولا على الساهي والناسي والجاهل ولو بالحكم سيما اذا لم يكن مقصرا او بقوله وقد اتى عظيما في رواية علي بن ابي حمزة فان مثل ذلك انما يقال للعامد العالم مضافا في الناسي والساهي والجاهل الى مرسلة الآتية في الجاهل الى روايتي سلمة بن محرز الآتيتين وهل المكره للزوج او له وهل كالزوج المكره للزوجة في تحمل الكفارة او الكفارتين الحق لا اقتصارا لما يخالف الاصل على موضع النص **الرابعة** ما مر في لوازم الاحكام الخمسة من الفساد ووجوب الاتمام ثم القضاء والكفارة والتفريق انما هو اذا كان الجماع بعد التلبية وقبل وقوف المشعر اما لو كان قبل الاول او بعد الثاني فليس كذلك اما لو كان قبل التلبية فلا شيء عليه اصلا بل لم يدخل حقيقة في الحج بعد كما مر في صدر بحث الاحرام ويصرح به المرسلة الآتية و اما لو كان بعد وقوف المشعر فلا فساد ولا قضاء ولا تفريق نعم يجب الكفارة المذكورة بلا خلاف في الحكمين المنفي والمثبت بل بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا الدالة عليه لهما والمرسلة المنجبر ضعفها لو كان بما مر ان وقعت على اهلك بعد ما تعقد للاحرام وقبل ان تلبي فلا شيء عليك فان جامعت و انت محرم قبل ان تقف بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل وان جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة والحج من قابل وان جامعت بعد وقوفك بالمشعر فعليك بدنة وليس عليك الحج من قابل وان كنت ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليك مضافا في الحكم الاول الى مفهوم الشرط في صحيح ابن عمار الاولى اذا وقع المحرم اهله قبل ان ياتي المزدلفة فعليه الحج من قابل وقرينة منها الاخرى وفي الحكم الثاني الى صحيح ابن عمار عن رجل وقع على امرأته قبل ان يطوف طواف النساء قال عليه جزور سمينة وان كان جاهلا فليس عليه شيء ونحوها الى قوله سمينة صحيحة زرارة ورواية احمد عن رجل لقي امرأته متعمدا ولم يطف طواف النساء قال عليه بدنة وهي تجزي عنهما ورواية سلمة عن رجل واقع على اهله قبل ان يطوف طواف النساء قال ليس عليه شيء فخرجت الى اصحابنا فاخبرتهم فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سألته عن مثل هذا فقال له عليك بدنة قال فدخلت عليه فقلت جعلت فداك اني اخبرت اصحابنا فقالوا اتقاك هذا ميسر قد سأله عما سألت فقال له عليك بدنة فقال ان ذلك كان بلغه فهل بلغك قلت لا قال ليس عليك شيء وبعضها الاخر الى غير ذلك من الاخبار الآتية شطر منها ثم بالمرسلة والمفهوم يخصص العمومات والاطلاقات المتقدمة المثبتة للقضاء على المحرم الجامع ومنه بضميمة الاصل يظهر عدم ثبوت التفريق هنا ايضا اذ بعد التخصيص يكون الموضوع المجامع قبل الوقوف مع ان ظاهر كثير منها انما هو المجامع قبل الوقوف حيث امر بالتفريق حتى يرجعا الى مكان الخطيئة ولا رجوع غالبا الى موضعه اذا كان بعد الوقوف فيه ولاجل تلك الاطلاقات والعمومات واختصاص المخصص بما بعد وقوف المشعر افتى نا في التخصيص به وفاقا للاكثر بل عن المسائل الرسية والانتصار وجمل العلم والعمل والجواهر والغنية الاجماع عليه خلافا للمحكي عن المفيد والحلبي والديلمي فخصوا افساد وقوع عرفة ايضا ولا دليل له يصلح الركون اليه **الخامسة** ما مر من لزوم الكفارة بدنة عدم لزوم غيره من القضاء والتفريق بالجماع بعد وقوف المشعر يعم جميع الاحوال التي بعدها الى ان يتجاوز في طواف النساء من اربعة اشواط ولو جامع بعد ذلك فلا شيء عليه اصلا اما الحكم الاول فيدل عليه الاخبار المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيحة العيص عن رجل واقع اهله حين ضحى قبل ان يزور البيت قال يهريق دما وقوله في ذيل رواية حمران الآتية وان كان طاف في طواف النساء فطاف منه ثلثة اشواط ثم خرج فغشي فقد افسد حجه وعليه بدنة ويغتسل ثم يعود فيطوف اسبوعا والمراد بالفساد هنا نقصان الكمال العدول عنه قطعا واما بعض الاخبار النافية للكفارة اذا كان بعد طواف الزيارة ولو قبل تمام السعي كرواية عبيد وصحيحة منصور وبمعارضة ما مر عن درجة الحجية ساقطة فيرجع الى الاطلاقات مع انها بمخالفة الاصحاب طرا موهونة مضافا الى ان الصحيحة قضية في واقعة ولعله كان يعلم بكونه جاهلا او فيها ما يشعر به واما الحكم الثاني فيدل عليه رواية ابي بصير في رجل نسي طواف النساء قال اذا زاد على النصف وخرج ناسيا امر من يطوف عنه وله ان يقرب النساء اذا زاد على النصف فان الرخصة في المقاربة يوجب انتفاء الكفارة بالاجماع المركب وقيل انه لا معنى للزوم الكفارة على الفعل المرخص فيه ووهنه بين من لزوم الكفارة على التظليل ونحوه مع الضرورة ويدل عليه ايضا فيما اذا طاف خمسة اشواط رواية حمران بل صحيحه عن رجل كان عليه طواف النساء وحده فطاف منه خمسة اشواط ثم غمزه بطنه فخاف ان يبدره فخرج الى منزله فنقض ثم غشي جاريته قال يغتسل ثم يرجع فيطوف بالبيت

فيما يجب من الكفارة بالجماع قبل طواف النساء وبعده فلا يلزم عليه شيء من الكفارة

طوافين

طوافين تمام ما كان قد بقي عليه من طوافه وليستغفر الله ولا يعود ان كان طاف الى آخر ما مر فان ذكر البدنة في ثلثة اشواط دون الخمسة يدل على انتفائها
فيها ولا ينافي ذلك ما مر من انتفاء الكفارة فيما زاد على النصف مطلقا لان التقييد بالخمسة انما وقع في كلام الراوي وقد يستدل ايض بمفهوم الشرط
في ذيل هذه الرواية وهو ضعيف غايته لان مفهومه انه ان لم يطف ثلثة اشواط والمتبادر منه عدم بلوغ الثلثة لا التجاوز عنه فانه معه يصدق طواف
الثلثة هذا مع ان المنطوق مركب من حكمين فساد الحج اي الطواف والكفارة ويكفي في صدق المفهوم انتفاء احدهما ومنه يظهر ضعف ما نفي عنه البعد
في غيره من سقوط الكفارة بعد مجاوزة ثلثة اشواط الوفق المفهوم ومن الاصحاب من خص الحكم الثاني بما اذا كان بعد الخمسة ولعله لزعمه ضعف الرواية
الاولى وهو عندنا غير موجه او لعدم ثبوت الاجماع المركب عنده فيرجع فيما دون الخمسة الى الاطلاقات وهو كان حسنا لو لم يثبت الاجماع المركب
اما مع الاطلاق يتبادر قبل الشروع في طواف النساء من الاطلاقات فهو وان غايته ان المتبادر من قبل الطواف قبل الفراغ عنه **السادسة**
لو جامع المحل للوسع امته عالما عامدا منه المحرمة باذنه لزمه بدنة او بقرة او شاة مخيرا بينها ومع الاعسار شاة او صيام ومع انتفاء العمد او العلم او الاذن لا
شيء بلا خلاف معتنى به في جميع هذه الاحكام لموثقة اسحق بن عمار المصرحة بهذه الاحكام منطوقا او مفهوما واما صحيحة ضريس ورواية وهب بن عبد ربه
المصرحتين بانه لا شيء عليه او يجوز له بعض احرامها فهما ظاهرتان او محمولتان على قبل التلبية وعن طوبه وانس ان عليه بدنة ومع العجز شاة او صيام
ولم نقف على مستنده والظاهر كفاية الاعسار عن البدنة على تعين الشاة والصيام وقيل باعتبار الاعسار عنها وعن البقرة ولا وجه ويكفي في الصيام
يوم واحد للاطلاق وقيل ثلثة ايام لانها الواقع في ابدال الشاة وهو احوط واطلاق الموثقة وفتاوى الاكثر يقتضي عدم الفرق بين الامة المكرهة
والمطاوعة وقيل بوجوب الكفارة على المطاوعة فيكفر بدل البدنة بصيام ثمانية عشر يوما والقضاء فيجب على المولى اذنها وتحمل مؤنتها اقيل نظرهم الى عموم
الاخبار المتقدمة الواردة في المرءة والاهل الخالي عن معارضة الموثقة لورودها في حكم المولى خاصة واما بالنسبة الى الامة فمجملة وهذا يصح بناء
على شمول الاهل او امرأته للامة وقد عرفت عدم وضوحه فالرجوع الى الاصل كما عليه الاكثر اظهر **السابعة** في العبث بالذكر حتى يمني بدنة وقضاء
الحج لموثقة اسحق في محرم عبث بذكره فامنى قال ارى عليه مثل ما على من اتى اهله وهو محرم بدنة والحج من قابل واطلاقها يشمل ما اذا قصد الامناء ام لا ومنهم
من ذكر بلفظ الاستمناء الظاهر في طلبه قصده ولا وجه للتخصيص بعد اطلاق الرواية وعدم المعارض ولا يعارضها صحيح ابن عمار المتقدمة في الفرع
الثاني من المسئلة الاولى لاختلاف موضوعيهما ولعل الاكثر كما صرح به بعضهم من عمم مع التخصيص المذكور بالعبث بالذكر او الملاعبة مع الاهل وغيره
ولا دليل له ايض تاما على التعميم ايض سوى ما يتوهم من كون العلة هو الامناء ولا خصوصية للعبث بالذكر وما قيل من انه اقبح من اتيان الاهل الثابت فيه
الامران ومن حسنة مسمع التي رواها الاسكافي اذا انزل الماء اما بعبث بحرمته او بذكره او بادمان نظر مثل الذي جامع والاول ان استنباط للعلة وهو طريقة
العامة المضلة والثاني ليس بحجة مع انه لا قطع بكونه من الرواية مضافا الى عدم صراحته في وجوب القضاء الا بتعميم المماثلة وهو محل الخدشة **الثامنة**
من امنى اي اخرج منيه بقصد واختيار بغير ما ذكر من العبث بالذكر من ملاعبة او مس او نظر الى الاهل او الاجنبية او الغلام او غيرها فالاصل فيه
وجوب البدنة خاصة لصحيحة البجلي عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان ماذا عليهما قال عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذي يجامع
مضافا في الامناء بالملاعبة بامرأته الى صحيحة اخرى له وهي كالاولى الا ان فيها عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم الى آخر ما مر وقيل هنا بالجزور ولا وجه له
الا ان الظاهر انهم لم يفرقوا بينه وبين البدنة ولذا استدل جماعة لاحدهما باخبار الاخر في مواضع عديدة وقيل فيه بعموم الحكم للمرأة ايض واستدل له بهذه الصحيحة و
هو خطاء فان ضمير التثنية للمحرم والفاعل في شهر رمضان دون الرجل والمرءة وفي الامناء بالنظر الى امرأته بشهوة الى حسنة مسمع وفيها ومن نظر الى امرأته
نظر شهوة فامنى فعليه جزور وقد يستدل له ايض بصحيحة ابن عمار في المحرم ينظر الى امرأته وينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة وهو كان حسنا لو ثبت ما كما نقله حيث
نقله بلفظة او مكان الواو في قوله وينزلها ولكنها ليست كذلك في النسخ الصحيحة ولا يعارض الحسنة صدر هذه الصحيحة عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم
قال لا شيء عليه ولا موثقة اسحق في محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه شيء لاعميتهما مط منها من حيث شمول الشيء المنفي للجزور والقضاء والتفريق
والعقاب وساير انواع الكفارة وشمول النظر في الاولى لما كان بالشهوة وغيرها ولولا الحسنة لكانتا معاضدتين للاصل المذكور بالعموم من وجه اللازم فيه
الرجوع الى اصل البراءة كما هو مذهب المفيد والسيد وانما قيدنا بقولنا في صدر المسئلة بقصد واختيار لان المتبادر من امناء الشخص وانه امنى ما لم يكن كذلك
فليس هو حقيقة فصله ولا يقال انه فعله حتى يصدق انه امنى وفعله اعم من ان يقصد اليه بنفسه او الى سببه الذي يوجده ولو كان سببا عاديا **التاسعة**
من قبل امرأته محرما فان كان بشهوة وامنى فعليه البدنة للاصل المذكور مضافا الى عموم صحيحة الحلبي عن المحرم يضع يده الى ان قال قلت فان قبل قال هذا اشد
ينحر بدنة ورواية علي بن ابي حمزة عن رجل قبل امرأته وهو محرم قال عليه بدنة وان لم ينزل وحسنة مسمع ان حال المحرم ضيقة فان قبل امرأته على غير شهوة وهو محرم فعليه دم شاة وان قبل امرأته على شهوة فامنى
فعليه جزور وكذلك ان كان مع الشهوة دون الامناء لاطلاق الصحيحة والرواية ولا ينافيهما مفهوم قوله فامنى في الحسنة لانه ضعيف لا حجية فيه وان كان مع
الامناء دون الشهوة فلا بدنة عليه بل عليه دم شاة للحسنة المذكورة النافية للبدنة بقرينة التفصيل القاطع للشركة فانها يعارض صحيحة البجلي المثبتة للبدنة في
الامناء مط بالعموم من وجه ولذا لا مرجح فيرجع في خصوص الامناء الى الاصل وينفي الشاة لنقل التقبيل لا بقاء الامناء مع التقبيل بلا شهوة من الافراد النادرة
جدا فلا ينصرف اليه الحسنة لانه على ذلك يجري مثله في الصحيحة ايض نعم يمكن ان يقال ان ثبوت الشاة خاصة للتقبيل مط لا ينافي ثبوت البدنة للامناء كذلك
فان الامناء امر آخر وان ترتب على التقبيل واجتمع معه لا لزم ثبوت الامرين الا ان هيهنا كلاما آخر وهو عدم معلومية صدق الامناء لانه اخراج المني وما نحن

في كفارة جماع المحل لو جامع امته

ومنه م

من امنى بقصد واختيار وجب عليه البدنة

لو كان

في كفارة من قبل امرأته بشهوة

وهو محرم فعليه دم شاة ومن قبل امرأته على شهوة فامنى

فيه وان كان خروجًا ولكن لا يعلم كونه اخراجا اذ ليس التقبيل بغير شهوة سببا عاديا له والحاصل انه بالنسبة الى خروج المنى كنسبة النوم الى الاحتلام فلا يكون
هذا الفرد داخلا في الاصل المذكور واسًا الا ان يكون مستثنى من الاصل فان الامناء انما يكون مع طلبه كما يشعر به صحيحة الحلبي وفيها قلت فلم اراد ان يبرّ لها
من المحمل فلما ضمها اليه ادركته الشهوة قال ليس عليه شيء الا ان يكون طلب ذلك ولولا ذلك لكنا نقول بوجوب البدنة والشاة معا الاولى للامناء والثانية للتقبيل
لادلة كل منهما ونفى الحسنة للبدنة لاجل التفصيل انما ينفيها من حيث التقبيل لا من حيث الامناء وانما لم نقل بالبدنتين في صورة التقبيل بالشهوة والامناء بمثل
ذلك الدليل لما ثبت عندنا من اصالة التداخل الا ما استثنى مع اتحاد المسبب نوعا ولا نبالي بعدم معلومية شريك في ذلك القول لجواز ان يكون مراد القوم كلا او بعضا
بيان الكفارة لكل فعل بخصوصه فلم يعلم الاجماع مع ان المقام لتشتت الاقوال مما لا يعلم فيه اجماع بسيط او مركب تنوانه وان لم يثبت البدنة نرجع بالاصل المذكور لما
ذكرت ولكن يمكن اثباتها بالاطلاق صحيحة الحلبي ورواية علي بن ابي حمزة لانا نقول بانهما اعم مطلقا من الحسنة لتقبيلها بغير الشهوة فيجب التخصيص بها بل قد يقال
ان سياقهما ظاهر فيما كان مع الشهوة ومع ذلك هو الغالب المنصرف اليه الاطلاق ولكنهما لا يخلوان عن قوة المنع وكذلك ان كان بدون الشهوة والامناء
للحسنة المتقدمة ويحصل مما ذكر ان في التقبيل مع الشهوة البدنة ولو لم يمن وبدونها الشاة ولو امنى وللقوم فيه اقوال اخر فعن جماعة منهم الحلي والديلمي وابن
زهرة اشتراط الانزال والشهوة معا في ثبوت البدنة وعن آخرين منهم الصدوق والمفيد عدم اشتراط الشهوة ومنهم من اشترط الانزال والشهوة معا وحكي عن ابن
سعيد ومن لم يحكم بالبدنة اصلا بل اكتفى فيه بالشاة مطلقا والكل ضعيف غير مطابق لمقتضى الاستدلال **العاشرة** من مس امرأته او حملها بشهوة فعليه
شاة لصحيحة ابن عمار عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه ولكن ليغتسل ويستغفر ربه وان حملها او مسها من غير شهوة فامنى او امذى فلا شيء
عليه وان حملها او مسها بشهوة فامنى او امذى فعليه دم والحلبي قلت المحرم يضع يده بشهوة قال يهريق دم شاة ومحمد عن رجل محرم حمل امرأته وهو محرم
فامنى او امذى قال ان كان حملها او مسها بغير شهوة امنى او لم يمن فليس عليه شيء وحسنة مسمع وفيها ومن مس امرأته بيده وهو محرم على شهوة فعليه دم
شاة فان حصل مع ذلك الانزال فعليه مع الشاة البدنة الاولى للمس بشهوة والثانية للامناء للتقريب المذكور في المسألة السابعة وان مسها او حملها
بلا شهوة فلا شيء عليه وان انزل لصحيحتي ابن عمار ومحمد المتقدمتين ولا يرد انهما اعمان مطلقا من الاصل المذكور حيث ان الشيء اعم من الكفارة لان التقابل
مع ما فيه الكفارة يجعلها كالصريح في ارادة نفي الكفارة فان التفصيل قاطع للشركة مع انه لو قطع النظر عن ذلك لكان تعارضهما مع دليل الاصل بالعموم
من وجه اللازم فيه الرجوع الى اصالة البراءة بعد الياس عن الترجيح مضافا الى عدم معلومية صدق الامناء والتقريب المذكور **الحادية عشر** من نظر
الى اهله فلا شيء عليه من جهة النظر مطلقا بشهوة كان او بدونها للاصل البراءة وصحيحة ابن عمار عن محرم نظر الى امرأته فامنى او امذى وهو محرم قال لا شيء عليه
وموثقة اسحق في محرم نظر الى امرأته بشهوة فامنى قال ليس عليه شيء ولو كان معه الانزال فان كان بشهوة فعليه بدنة للاصل المتقدم وحسنة مسمع ومن نظر الى
امرأته نظر شهوة فامنى فعليه جزور وهي وان كانت معارضة مع الصحيحة والموثقة ولكنها اخص مطلقا منهما لان الجزور اخص من الشيء مع انه لولاه ايضا للزم
الرجوع الى الاصل المذكور وان كان بدون الشهوة فلا شيء عليه لمعارضة الصحيحة مع دليل الاصل بالعموم من وجه فيرجع الى اصل البراءة مضافا الى عدم
معلومية صدق الامناء ومن نظر الى غير اهله من الاجنبيات فامنى فان كان موسرا فعليه بدنة وان كان متوسطا فبقرة وان كان معسرا فشاة للموثقة
ابي بصير عن رجل نظر الى ساق امرأة فامنى قال ان كان موسرا فعليه بدنة وان كان بين ذلك فبقرة وان كان فقيرا فشاة اما اني لم اجعل ذلك عليه من اجل
الماء ولكن من اجل انه نظر الى ما لا يحل له وقريب منها الاخرى وفيها ساق امرأة او فرجها وذيلهما يدل على كون المرأة اجنبية ومعنى قوله من اجل الماء
اي من اجله خاصة كما يدل عليه صحيحة ابن عمار في محرم نظر الى غير اهله فامنى قال عليه دم لانه نظر الى غير ما يحل له وان لم يكن انزل فليتق الله ولا يعد وليس عليه شيء
واطلاق الدم فيها محمول على تفصيل الموثقة حملا للمجمل على المبين والمقيد على المطلق ولا ينافي قوله اني لم اجعل ذلك من اجل الماء ما ذكرنا من الاصل المتقدم لان
مبناه على قصد الامناء الذي هو الاستمناء وهذا يدل على ان خروج الماء من حيث هو ليس شيئا بازائه وهل ذلك التفصيل جار في النظر الى الاهل مع الامناء ام لا
الثاني لاختصاص الموثقة بغير الاهل ولا يلزم اغلظية حكم النظر الى الاهل عن النظر الى غيرها لان هذا الحكم حكم النظر الى الغير مع الامناء سواء كان بشهوة
او غير شهوة طلب خروج المني او لم يطلب ويحتمل اجماع الحكمين مع النظر بالشهوة الى الغير والانزال **الثانية عشر** لا كفارة في غير ما ذكر من الاستمتاعات
للاصل ولا في الامناء بسماع كلام الاجنبية مط ولا في حال جماعها ولا في توصيف الاجنبية له لرواية ابي بصير في مرسلة البزنطي ورواية سماعة الا اذا باشر
احد هذه الاحوال الامناء وامنى فيحتمل وجوب البدنة كما ذكره بعض الاصحاب للاصل المذكور **الثالثة عشر** من جامع في احرام العمرة قبل السعي فان كانت
عمرة مفردة فسدت عمرته وعليه بدنة وقضاء العمرة بلا خلاف يوجد فيهما بل بالاجماع لصحيحة احمد بن محمد في الرجل اعتمر عمرة مفردة فوطئ اهله وهو محرم قبل
ان يفرغ من طوافه وسعيه قال عليه بدنة لفساد عمرته وعليه ان يقيم بمكة حتى يدخل شهر آخر فيخرج الى بعض المواقيت فيحرم منه ثم يعتمر وبمضمونها حسنة مسمع
الا ان فيها فطوف بالبيت ثم يغشى اهله قبل ان يسعى والمآل واحد لان قبل الفراغ من الطواف والسعي كما في الصحيحة يشمل ما بعد الطواف بل السعي ايضا
فتوهم اختصاصها بما قبل الطواف والسعي معا كما قيل غير جيد واما العمرة المتمتع بها فظاهر الاكثر انها كالمفردة بل صرح بعضهم بعدم الخلاف فيه وهو ظاهر
بل كما قيل بتخصيص الحكم بالمفردة ودليل التعميم عدم الخلاف وتساوي العمرتين في الاركان وهو متوهن ودليل التخصيص اختصاص المنصوص بالمفردة **اقول** ويمكن
الاستدلال للاول باطلاق كثير من الاخبار المتضمنة لقضاء الحج والتفريق اذا وقع المحرم على اهله فانها تشمل احرام الحج واحرام العمرة المتمتع مع اتساع
الوقت لا نشاء عمرة او ضيقه خرج صورة الاتساع بالاجماع فبقي الباقي ومنه ما وقع في احرام العمرة مع ضيق الوقت ولا وجه لقضاء الحج لا لافساد العمرة

فتح النعيم

وفي النعيم اقوى لذلك ومنه يظهر وجه وجوب التفريق ايضا كما ذكره الفاضل في عدد الشهيدين او وجه وجوب قضاء الحج مع عدم امكان انشاء العمرة و كذا
يدل على انه يجب التفريق في احرام العمرة بعض الاخبار المطلقة المتضمنة لتفريق المحرم المجامع كما مر وهل يجب اتمام العمرة الفاسدة الظ لا للاصل والحكم
ذكر فساد العمرة بالجماع قبل السعي فان كانت مفردة يتركها او نقضها وان كانت متمتعا بها ينشئها مع اتساع الوقت وتتم الحج وعليه البدنة ويجب
التفريق على الوجه المتقدم ويمكن الاستدلال على فساد عمرة التمتع بالجماع باطلاق صحيح ضريس عن رجل امر جاريته ان تحرم من الوقت فاحرمت ولم يكن هو
احرم فغشيها بعدما احرمت قال يأمرها فتغتسل ثم تحرم ولا شيء عليه ورواية وهب بن عبد في رجل كانت معه ام ولد فاحرمت قبل سيدها الان ينقض
احرامها ويطأها قبل ان يحرم قال نعم دلنا على انتقاض احرام الجارية بالمجامعة معها فالرجل ايضا كذلك بالاجماع المركب ومنه يظهر وجه اخر لفساد الحج مع
الضيق لدوران الامر بين العدول الى الافراد او التمتع بالحج بالعمرة الفاسدة او وجوب القضاء والاولان مخالفان للاصل والتوقف فيبقى الثالث هذا
حكم الجماع واما غيره من انواع التمتعات اذا وقع في العمرة فحكمه كما مر. **المسألة الرابعة عشر** لو عقد محرم لمحرم على امرأة ودخل بها كان على العاقد
بدنة وعلى الزوج بدنة فيما قطع به الاصحاب من غير خلاف كما قيل وفي المدارك وغيره ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعن صريح الغنية الاجماع عليه ويدل عليه
موثقة سماعة لا ينبغي للرجل الحلال ان يزوج محرما وهو يعلم انه لا يحل له قلت فان فعل ودخل بها المحرم قال ان كانا عالمين فان على كل واحد منهما بدنة وعلى
المرأة ان كانت محرمة بدنة وان لم تكن محرمة فلا شيء عليها الا ان تكون قد علمت ان الذي تزوجها محرم فان كانت علمت ثم تزوجته فعليها بدنة و
الموثقة وان اختصت بالعاقد الحلال ولكن الاصحاب عمموا الحلال للمحرم ايضا وكذا مقتضاها الاختصاص بصورة علمه وكذا علم الزوج وحكي عن الاكثر
التعميم ولا وجه له وبالمرأة المحرمة او العالمة باحرام الزوج وهو كذلك والله العالم. **البحث الثالث** في سائر الكفارات وفيه مسائل **المسألة
الاولى** في كفارة الطيب والكلام فيه اما في الادهان بالطيب او اكل الطعام المطيب او نفس التطيب واختلفت كلماتهم في كفارته فمنهم من لم يذكر له كفارة
اصلا كالديلمي ومنهم من ذكرها للادهان خاصة كابن سعيد ومنهم من ذكرها لاكل الطعام المطيب كالمفيد وابن حمزة ومنهم من ذكرها للاستعمال
المسك والعنبر والعود والكافور والزعفران كالنزهة ومنهم من ذكرها للاكل وشم الكافور والمسك والعنبر والزعفران والورس وصرح بالنفي فيما
عدا ذلك كالحلبي ومنهم من زاد على الاخير استعمال الدهن الطيب ونفى الكفارة عما ماذكره بالاجماع والاخبار والاصل كالخلاف ومنهم من عممها للطيب
صبغا واكلا او اطلاء وبخورا وشما ومسا واحتقانا واكتحالا او اسعاطا ابتداء واستدامة كالشرايع ونحو وعد وغيرها ومنه وكره وغيرهم وان اختلف
عبارات هؤلاء زيادة ونقصا فيما ذكروه للتعميم والاخبار الواردة في المقام ما تقدم من ثالث محرمات الاحرام من صحيحة زرارة المصرحة بوجوب الدم في اكل
الزعفران والطعام الطيب متعمدا وصحيحة ابن عمار الامرة بالتصدق بقدر ما صنع في مس الطيب والدهن والطعام المطيب وصحيحة ضريس ومرسلة الامرتين
بقدر السعة في قدر ما صنع او قدر الشبع في مس الطيب والتلذذ بالريح الطيبة وروايتي الحسن بن زياد الامرة بالتصدق بشيء في غسل اليد بالاشنان
المطيب مضافا الى صحيحة اخرى لزرارة من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك
ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعله متعمدا فعليه شاة والمروي في قرب الاسناد للحميري لكل شيء خرجت من حجك فعليك دم تهريقه حيث شئت ومرسلة
المفيد عن الصادق عليه السلام في كفارة مس الطيب للمحرم ان يستغفر الله ومقطوعة ابن عمار في محرم كانت به قرحة فداواها بدهن بنفسج قال ان كان فعله بجهالة
فعليه طعام مسكين وان كان فعله بعمد فعليه دم شاة ورواية الحسن بن هرون اني اكلت خبيصا فيه زعفران حتى شبعت وانا محرم قال اذا فرغت من مناسكك
واردت الخروج من مكة فابتع بدرهم تمرا فتصدق به فيكون كفارة لذلك ولما دخل في احرامك مما لا تعلم **اقول** ينبغي الريب في وجوب الشاة في اكل الطعام
المطيب والتدهين بالمطيب متعمدا للصحيح لزرارة ومقطوعة ابن عمار ورواية قرب الاسناد الاخيرة الاولين من سائر الاخبار المخالفة لهما مضمونا لاختصاصهما
بالمتعمد وكذا في استعمال ما يحرم استعماله من الطيب وهو على المختار المسك والزعفران والعود والورس لرواية قرب الاسناد المنجبرة بالشهرة التي هي اخص
مما ذكر ايضا لاختصاصها بالعمد لعدم كون غيره خروجا من الحج وبالمحرم ايضا لذلك ونفي الكفارة الواجبة في غير ما ذكر وان استحب التصدق بما ورد في الاخبار
فيما عدا ذلك للاخبار المذكورة اللازم حملها على الاستحباب للاجماع على عدم الوجوب في غير العمد كما دلت عليه بعض الاخبار المتقدمة منطوقا او مفهوما و
كذا في غير المحرم من الطيب. **الثانية** في قلم كل ظفر من اظفار اليدين او الرجلين دم واحد والرجلين في مجلس واحد ولو كان لكل واحد حكما
في جميع اظفار اليدين منهما في مجلس لزمه دمان وفاقا للمشهور كما صرح به جماعة بل الغير شاذ كما في ك بل بالاجماع كما عن ف والغنية والمنتهى لصحيحة ابي بصير رجل قلم
ظفرا من اظافيره وهو محرم قال عليه مد من طعام حتى يبلغ عشرة فان قلم اصابع يديه كلها فعليه دم شاة قلت فان قلم اظافير يديه ورجليه جميعا فقال
ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم وان كان فعله متفرقا في مجلسين فعليه دمان ولكن لا دلالة لها على لزوم الشاة في اظفار الرجلين خاصة ويدل عليه وعلى حكم كل ظفر وكل اظفار اليدين
ايضا رواية الحلبي عن محرم قلم اظافيره قال عليه مد في كل اصبع فان هو قلم اظافير عشرتها فان عليه دم شاة وعلى كل كما يدل ايضا على الحكمين الاخيرين موثقة
ابي بصير اذا قلم المحرم اظافير يديه ورجليه في مكان واحد فعليه دم وان كانتا متفرقتين فعليه دمان ويقيد ماذكر بقيد اطلاق صحيحة زرارة من قلم اظافيره ناسيا
او جاهلا فلا شيء عليه ومن فعله متعمدا فعليه دم خلافا للمحكي عن الاسكافي فلكل ظفر مد او قيمته مخيرا بينهما الى ان يبلغ خمسة فصاعدا ففيها دم وان كان في
مجلس واحد فان فرق بين يديه ورجليه فليديه دم ولرجليه دم ودليله على الجزء الاول الجمع بين صحيحة ابي بصير المتقدمة وهذه الصحيحة ايضا على رواية ابن فيها
في كل ظفر قيمة مد من طعام وعلى الجزء الثاني صحيحة حريز في المحرم ينسى فيقلم ظفرا من اظافيره فقال يتصدق بكف من طعام قلت فاثنين قال كفين قلت فثلثة

قال

لا للاذكار
وجوبها على المحرم
المجامع او الزان استمنى
ومع ضيق الوقت نقضها
مع الحج من قابل وعليه

في كفارة الطيب مطلقا وكفارة الادهان في الدهن او اكل طعام فيه طيب او نفس الطيب

دم وان كان قلمه متفرقا في مجالس فلكل دم

قال ثلثة اكف كل ظفر كف حتى يصير خمسة فاذا قام خمسة فعليه دم واحد خمسة كان او عشرة او ما كان ومرسلته في محرم قلم ظفرا قال يتصدق بكف من طعام قلت ظفرين قال كفين قلت ثلثة قال ثلثة اكف قلت اربعة قال اربعة اكف قلت خمسة قال عليه دم يهريقه فان قص عشرة او اكثر من ذلك فليس عليه الا دم يهريقه وعلى الجزء الثالث ما مر دليلا للقول المش ويرد دليله على الاول بعدم المقاومة لما مر حتى يحتاج الى الجمع للشذوذ ويرد دليله على الجزء الثاني ايض مضافا الى ورود الصحيحة في الناسي ولا بد من حملها على الاستحباب لعدم وجوب الكفارة على الناسي اجماعا ونصا كما مر ومنه يعلم انه المجمل في المرسلة ايض هذا مع انهما بتمام مضمونهما لا يوافق قول احد من الطائفة بل قيل يوافق مذهب ابي حنيفة والمحكي عن الحلبي فيما القص كل ظفر كف من طعام وفي اظفار احدى يديه صاع وفي اظفار كلتيهما دم وكذلك حكم اظفار رجليه ودليله على الجزء الاول صحيحة حريز ومرسلته المتقدمتين وصحيحة ابن عمار عن المحرم يطول اظفاره او ينكسر بعضها فيؤذيه ذلك قال لا يقص شيئا منها ان استطاع فان كانت يؤذيه فليقصها وليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام وجوابه ظهر مما مر ايض مع ان الاخيرة واردة في المضطر الذي لا يجب عليه شيء فحملها على الاستحباب ايض متعين ولم اظفر على حجة الثاني على دليل الا ان يراد بالصاع النبي الذي هو خمسة امداد فيؤل الى المش والثالث يوافق المش والمحكي عن العماني فانه قال من انكسر ظفره وهو محرم فلا يقصه فان فعل فعليه ان يطعم مسكينا في يده ولا دليل له الا ان يراد بالاطعام مطلقه الشامل للقبضة ايض فيدل عليه صحيحة ابن عمار ولكنها مخصوصة بحال الاضطرار محمولة على الاستحباب

فروع ا ما مر من الكفارة انما هو مع التعمد واما مع النسيان او السهو او الجهل فلا كفارة اجماعا ويدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة ومرسلته بل قال بعد نقل صحيحة ابي بصير وفي رواية زرارة ان من فعل ذلك ناسيا او ساهيا او جاهلا فلا شيء عليه وفي رواية ابن ابي حمزة عن رجل قلم اظافيره الا اصبعا واحدا قال نسي قال نعم قال لا باس

ب لو افتى احد بتقليم ظفر المحرم فادماه لزم المفتي شاة على الحكي المش لرواية اسحق الصيرفي المنجبرة ولاطلاقها يقتضي عدم اشتراط المفتي كما ان تقييدها مع الاصل يقتضي الاختصاص بصورة الادماء وهل يشترط اهلية المفتي للافتاء بزعم المستفتي قيل نعم وفيه نظر الظ اشتراط عدم زعمه بطلان قوله

ج انما يجب الدم او الدماء بتقليم اصابع اليدين والرجلين اذا لم يتخلل التكفير عن السابق قبل البلوغ الى حد يوجب الشاة والا تعدد المد خاصة بحسب تعدد الاصابع لانه المتبادر من النص والفتوى كذا قيل وهو للمنع قابل بل الظاهر من اطلاق الدم مع البلوغ الى حده وان كفر للسابق ولذا قالوا لو كفر شاة لليدين او الرجلين ثم اكمل الباقي في المجلس وجب عليه شاة اخرى

د مقتضى اطلاق الروايات ان بعض الظفر كالكل لصدق الظفر بل المتعارف قصه ليس الا بعض الظفر ولو تعدد دفعات قص ظفر اصبع واحد فان كان في مجلس واحد فالظ عدم تعدد الفدية لعدم دليل على اشتراط وحدة القص بل الظ انه كذلك مع اختلاف المجلس

هـ هل الحكم بالدم موقوف على كمال اليدين او الرجلين كما هو مقتضى صحيحة ابي بصير او يتحقق باكمال العشرة اصابع ولو كان بعضها من اليد وبعضها من الرجل كما هو المستفاد من رواية الحلبي الظ الاول لما يتوهم من تعارض مفهوم الصحيحة مع منطوق الرواية بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل لان نسبة الاصل الى الشاة وعشرة امداد على السواء بل لان المتبادر من قوله في الرواية اظافير معشرتها هو العشرة من عضو واحد نعم لو كان عشرة اظافير كان للاشكال وجه

و لو كانت له اصبع زائدة في اليد او الرجل فهل يتوقف وجوب الدم على قص ظفرها ايضا ام لا بل يجب بقص العشرة الظ الاول للاصل وانصراف الاطلاق العشرة الى الغالب من الاشخاص فمثل ذلك الشخص خارج عن الاطلاق فيرجع في حقه الى الاصل واطلاق اليدين والرجلين ولو كانت اصابعه ناقصة فيشكل الحكم من جهة ذكر العشرة وانصراف المطلق الى الشايع ومن جهة صدق اليدين والرجلين والاصل يقتضي عدم وجوب الدم والاقتصار على مد لكل ظفر

الثالثة في لبس المخيط عمدا دم شاة بالاجماع كما عن المن وفي غيره لصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيحة محمد عن المحرم اذا احتاج الى ضروب من الثياب يلبسها قال عليه لكل صنف منها فداء ورواية سليمان بن العيص عن المحرم يلبس القميص متعمدا قال عليه دم ولا فرق في ذلك بين المختار والمضطر وان انتفى التحريم في الثاني لاطلاق الروايات المتقدمة والخدشة في دلالة الاولى بانه مع الاضطرار لبس مما لا ينبغي لبسه مردود بانها يتضمن قوله ففعله ناسيا ايض فيعلم ان المراد مما لا ينبغي في صورة العمد والاختيار وعن في السرير والمن وكره استثناء السراويل عند الضرورة فلا فداء فيه وعن الاخير الاجماع عليه واستدل له الشيخ بالاصل مع خلو الاخبار عن فدائه وفيه ما مر من دلالة الاطلاقات وعن بعضهم استثناء لبس الخفين ايض مع الاضطرار للاصل وتجويز لبسه في بعض الاخبار من غير ايجاب الفداء بل قيل يقال باستثنائه مطلقا بل لعدم دليل عليه سوى ما قيل من ان الاصل في تروك الاحرام الفداء وهو موهوم والاخبار المتقدمة المتضمنة للفظ الثوب وشموله للخفين ثم وهو جيد جدا وقال في المن والاستدامة في اللبس كالابتداء فلو لبس المحرم قميصا ناسيا ثم ذكر وجب خلعه فورا ولا فدية ولو اخل بذلك بعد العلم لزم الفداء انتهى ولا باس به ولو لبس متعددا فاما يتحد الملبوس شخصا مع وحدة الصنف او صنفا او يتحد الملبوس ويتعدد اللبس او يتعدد ان فعلى الاول كان يلبس قميصين بلبس واحد ليس الا كفارة واحدة بلا خلاف يعرف فيه للاصل وعلى الثاني كان يلبس قميصا وقباء بلبس واحد فالظ تعدد الفداء لصحيحة محمد المتقدمة وحملها على صورة تعدد اللبس لا وجه له واعلميته لو سلمت ليست بحجة بوجه الانصراف اليه وعلى الثالث كان يلبس قميصا واحدا مرتين فان تخلل التكفير بينهما يتعدد الكفارة لاقتضاء وجود السبب وجود المسبب وان لم يتخلل يجب كفارة واحدة سواء اختلف مجلس اللبسين او اتحد لا لتداخل الاسباب على ما هو التحقيق عندنا وعلى الرابع مع تعدد الملبوس صنفا او تخلل التكفير يتعدد الكفارة والا فلا ويظهر وجهه بما سبق ولا كفارة في اللبس نسيانا او جهلا اجماعا نصا وفتوى

الرابعة في ازالة الشعر الكفارة اجماعا للنصوص والاية وهي في حلق الرأس من اذى دم شاة او ثلثة ايام او الصدقة اجماعا من غير شاذ للكتاب والسنة منها مرسلة حريز وفيها فامره رسول الله اي امر كعب حيث راه القمل يتناثر من رأسه فقال أيؤذيك هوامك قال نعم فنزلت الاية فحلق وجعل الصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين

في كفارة قص الظفر

احرام

في ان حكم بعض الظفر كالكل

في كفارة ازالة الشعر والنصوص الواردة فيها

مدين والنسك شاة ونحوها صحيحة ومرسلة ابن ... الا ان فيها لكل مسكين صاع من تمر والنسك شاة لا يطعم منها احد الا المساكين ومنها رواية عمر بن
يزيد وفيها بعد ذكر الاية فمن عرض له اذى او وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام
والنسك شاة يذبحها فياكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك وخلافا للمحكى عن الديلمي فاقتصر فيه على الدم خاصة ولا وجه له ومن غير اذى دم شاة
خاصة وفاقا للمحكى عن النزهة ونفى عنه البعد في ك وقواه بعض مشايخنا اولا لصحيحة زرارة ورواية قرب الاسناد المتقدمتين في المسئلة الاولى وصحيحة
حريز وهي كالاولى الا انه ليس فيها تقليم الظفر بتخصيص هذه بما تقدم من مورده من الاذى وابقائها في غيره على عمومه خلافا للاخرين ولعله الاكثر
فجعلوا التخيير في حلق الراس مطلقا بل عن المن التخيير في هذه الكفارة لعذر او غيره مذهب علمائنا اجمع ولا دليل عليه يوجب حمل الصحيحين على التجوز من الوجوب
التخييري مع عدم امكانه في غير حلق الراس مما ذكر فيهما ويجبره ذلك الاجماع المنقول لا يجوز المصير الى التجوز والحكمان اى التخيير مع الاذى والدم بدونه
جاريان في حلق الراس مطلقا جميعه كان او بعضه قليلا كان او كثيرا لصدق حلق الراس الا ان يكون قليلا غايته بحيث يخرج عن التسمية كحلق شعرة او
شعرتين او ثلثة فلا يثبت ذلك بما ذكر وان امكن القول فيه بالدم ايض لرواية قرب الاسناد المتقدمة بل كذا ان لذلك وقيل في حلق ثلث شعرات الصدقة
بكف من طعام او سويق ولا وجه له سوى بعض الاخبار الاتية التي موردها غير الحلق وهل حلق غير الراس ايض كحلقه ام لا ظاهر اطلاق الفاضلين وبعض من
تاخر عنهما الاول ومقتضى تقييد جمع ممن تقدم عليهما الثاني وهو الاجود لتعلق الحكم بالراس الا ان في حلق غيره ايض الدم مطلقا لرواية قرب الاسناد
وكذا في ازالة شعر الراس او غير الراس بغير الحلق لذلك الا فيما ورد فيه نص بخصوصه كما ياتى ثم الصدقة المذكورة هل هي على ستة مساكين لكل مسكين مدان
كما نسبه في ك الى الاكثر وبعض من تاخر عنه الى الاشهر او على ستة مساكين من غير ذكر المد ولا المدين كما عن الغنية نافيا عنه الخلاف او عليهم لكل مسكين
مد كما عن ط وعد والسرائر او على عشرة مساكين لكل مسكين مدا كما عن ابن حمزة وعد وفي يع ونسبه في ك الى المش او التخيير بين الستة والمدين او العشرة
والمد كما عن ير وفي لع ونفى عنه البعد في المدارك او بين الستة والمدين او العشرة والاشباع كما عن التهذيبين والجامع والاقوى هو الاخير للجمع بين روايتي
حريز وبين رواية عمر بن يزيد ونظر الاولين الى ضعف رواية عمر سندا ومتنا لتجويز الاكل فيه من الفداء والاول غير ضائر عندنا والثاني عند الكل
لان طرح جزء من الرواية لا يوجب طرح الباقي ونظر الرابع ترجيح رواية العشرة مع كون الغالب في الشبع المد وكلاهما في حيز المنع ومنه يظهر منظور
الخامس وجوابه واما الثالث فلم يظهر لي محال نظره سوى ما ذكره بعضهم عن الفقيه بعد ذكر مرسلة المتقدمة وروى مد من تمر ولم انفطن لوجه ترجيحه
على غيره سيما مع تقييده بالتمر الذي لا قائل بخصوصه **الخامسة** اذا نتف الرجل ابطيه معا فكفارته دم شاة وان نتف احدهما فعليه اطعام ثلثة
مساكين على المش بين الاصحاب بل قيل لا خلاف في الحكمين احدهما الا عن بعض المتاخرين اما الاول فلصحيحة زرارة ورواية قرب الاسناد المتقدمتين وصحيحة
حريز اذا نتف الرجل ابطيه بعد الاحرام فعليه دم شاة واما الثاني فاستدل له برواية عبد الله بن جبلة في محرم نتف ابطه قال يطعم ثلثة مساكين واعترض
عليها بضعف السند ورد بالانجبار بالعمل وهو كذلك الا انه يرد عليها ضعف الدلالة على الوجوب صحيحة زرارة مع ما فيها من ان تدل على وجوب الدم
في مطلق الابط وحمله على الابطين لان الغالب نتفهما معا يجري في الرواية ايض فلا معارض لها سوى ما قيل من مفهوم صحيحة حريز وهو فاسد اذ لا يعتبر مفهوم
الشرط في امثال ذلك المقام ولذا لم يقل احد بمعارضته مع ما دل على ان في الطيب وتقليم الظفر ونحوهما شاة ولا يقال انه يعارض ما اذا قال من حلق
راسه ففيه شاة قيل الظ ان الحكم وجوب الشاة للكفارة ولذا للعمل فلا يعارض ما دل على وجوبها لغيرها مع ان الموجود في كثير من النسخ الصحيحة من الوافي
بل في جميع ما وجدنا في صحيحة حريز ايض ابطه بالافراد دون التثنية وعلى هذا فلا يكون لما حكم في مطلق الابط بالشاة كما اختاره بعض المتاخرين معارض
اصلا فيجب الحكم به ويحكم باستحباب الاطعام ثلثة مساكين ايض لمطلق الابط وذهب بعض المتاخرين الى التخيير بين الاطعام والدم مع اولوية الدم وحكم
بعض احدى الابطين كتمامها لصدق نتف الابط وكذا ازالة شعرها بغير النتف بل ازالة مطلق الشعر غير ما ذكر وياتى لرواية قرب الاسناد **السادسة**
ان نتف المحرم من شعر لحيته او غيرها سوى الابط شيئا قليلا او كثيرا او مس راسه ولحيته او غيرهما فسقط منه شعرة او شعرات فعليه ان يتصدق بكف
طعام او سويق او كف من او يشتري تمرا بدرهم فيتصدق به مخيرا بينهما جمعا بين ما يدل على التصدق بالكف كصحيحتي هشام والحلبي وما يدل على اشتراء التمر كرواية
الحسن بن هرون وما دل على مطلق الاطعام كصحيحة ابن عمار واما ما نفى فيه الشيء او الضرر كروايتي المرادي والمفضل بن عمر فيحمل على المؤاخذة جمعا وما
تردد فيه بين الكف والكفين يحمل الزائد على الكف فيه على الاستحباب وهل الحكم المذكور مخصوص بغير الوضوء اما مطلقا او للصلوة او مع الغسل ايض
كما حكى عن الاكثر لصحيحة التميمي عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعرة او الشعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج او نعمه
ايض كما عن الصدوق والمفيد والسيد والديلمي لبعض الاخبار المتقدمة الحق الاخير لعدم الدلالة الصحيحة المذكورة على نفي الكفارة اصلا ولو من جهة
التعليل لان الكف من الطعام لا حرج فيه اصلا **السابعة** في التظليل سائرا الكفارة وعن ظ المن اتفاق الاصحاب عليه ونسبه في ك الى مذهب
الاصحاب عدا الاسكافي ويدل عليه المستفيضة المتقدمة اكثرها في بحث حرمة التظليل كالصحاح السبع لابن المغيرة وابن بزيع والخراساني والاشعري
وعلي وروايتي ابي بصير وعلي بن محمد المتقدمة جميعا ورواية ابي علي بن راشد عن محرم ظلل في عمرته قال يجب عليه دم قال فان خرج من مكة وظلل وجب
عليه ايض دم لعمرته ودم لحجته وصحيحة يشتد على كشف الظلال في الاحرام لاني محرور يشتد على الشمس فقال ظلل وارق دما فقلت له دما او دمين
قال للعمرة قلت انا نحرم بالعمرة وندخل مكة فنحل ونحرم بالحج قال فارق دمين واختلفوا فيما يكفر به فالحق الموافق لقول الاكثر كما في ك وغيره انه دم شاة

ان م

في كفارة نتف الرجل ابطيه معا دم شاة

صحيحة زرارة

في كفارة التظليل

للصحاح الاربع وابن بزيع والخراساني المتقدمة وعن عد وجمل العلم والعمل والمراسم وغيره وظ والوسيلة والسرائر دم لاطلاق الدم في رواية علي بن محمد وصحيحة علي وروايته ويجب الحمل على الشاة حملا للمطلق على المقيد كما يقيد اطلاقات الفداء والكفارة بالدم ايض لذلك واما ما في صحيحة علي من انه كان يحرقه لكفارة الظل فلا حجية فيه لان فعل علي بن جعفر او فهمه لا يصلح حجة للغير سيما في مقابلة الاخبار وعن العماني ان كفارته صيام او صدقة او نسك كالحلق للاذى لخبر ضعيف بالشذوذ وعن الصدوق انها مد لكل يوم ويدل عليه رواية ابي بصير المشار اليها وحملها على حال النزول وتخيير النصدق ممكن لعمومها وتخصيصه ما تقدم مع انها شاذة **فرعان ا** هل الفداء مخصوص بحال الاضطرار كما حكي عن ظاهر جملة من القدماء او يتعدى الى حال الاختيار ايض دليل الاول الاصل واختصاص جملة الاخبار به حتى صحيحة علي لان تجويزه التظليل ليس الا مع الضرورة وصرح جماعة بالتعدي لاحتمال الاجماع وهو تم وللاولوية وهي مردودة لان الكفارة لعلها لجبر النقصان الحاصل بالاضطرار ولعل مع الاختيار وارتكاب العصيان لا يطلب الشارع الانجبار **اقول** ويمكن التعدي باطلاق رواية ابي علي بل عمومها الحاصل من ترك الاستفصال من غير معارض ولا يضر ضعف سنده بالارسال لانجباره بعمل الاكثر **ب** مقتضى الاصل والاطلاقات بل صريح رواية ابي علي وصحيحة عدم تكرر الكفارة بتكرر التظليل في النسك الواحد من الحج او العمرة وصرح به جماعة ايض بل كانه لا خلاف فيه مع الاضطرار نعم قيل بشاة لكل يوم للمختار ولا دليل له **الثامنة** في تغطية الراس للرجل الكفارة دم شاة على ما هو المقطوع به بين الاصحاب كما في لك وغيره بل بلا خلاف كما عن المن وكره بل ط بل بالاجماع كما عن الغن لرواية قرب الاسناد المتقدمة المؤيدة بالمرسلة المروية في بعض كتب الطايفة فيمن غطى راسه ان عليه الفدية والضعف منجبر بما مر وقيل يؤيده عموم صحيحة زرارة المتضمنة لقوله من لبس ما لا ينبغي لبسه متعمدا فعليه شاة وفيه خدش فان جهة اللبس غير جهة الستر والظ تكرر الفدية بتكرر التغطية لو تخلل التكفير لصدق الجرح في الحج بكل مرة دون ما اذا لم يتخلل للتداخل ولا يتكرر بتعدد الغطاء ولا فرق في لزوم التكفير بين الاختيار والاضطرار للاطلاق ومما ذكرنا يظهر لزوم الدم في الارتماس ايض واما في الستر بالطين وحمل شيء على الراس فيبنى على حرمته وعدمه والوجه ظاهر **التاسعة** لم يذكروا للفسوق كفارة ومقتضى رواية قرب الاسناد ثبوت الدم ومقتضى صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في بحث تحريم الفسوق ان فيه مع السباب بقرة وفي صحيحة علي وكفارة الفسوق يتصدق به اذا فعله وهو محرم الا ان في صحيحة محمد والحلبي ارايت من ابتلي بالفسوق ما عليه قال لم يجعل الله له حدا يستغفر الله ويلبي ولا شك ان مع معارضة هذه الصحيحة لما ذكر مع عدم وجود مصرح به بالكفارة وموافقة الصحيحة للاصل واخصيتها عن رواية قرب الاسناد وسقوط شيء عن صحيحة علي يرجح الى الاصل وحمل في الوافي صحيحة سليمان على ما اذا كان فوق مرتين مع يمين فيصير جدالا **العاشرة** الجدال ان كان صادقا فلا كفارة فيما دون الثلث مرات منه وفي الثلث منه شاة وان كان كذبا ففي مرة منه شاة وفي مرتين بقرة وفي ثلث مرات بدنة اما الاولان فعلى الحق المشهور بين الاصحاب بل قيل لا يكاد يتحقق فيه خلاف يعتد به للاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحي ابن عمار ومحمد وموثقة يونس المتقدمة في بحث تحريم الجدال وصحيحة محمد والحلبي اذا جادل فوق مرتين فعلى المصيب دم يهريقه وعلى المخطي بقرة وابن عمار ان الرجل اذا حلف ثلثة ايمان في مقام ولاء وهو محرم فقد جادل فعليه حد الجدال دم يهريقه والاخرى اذا حلف ثلث ايمان متتابعات صادقا فقد جادل وعليه دم واذا حلف واحدة كاذبا فقد جادل وعليه دم والرضوي وان جادلت مرة او مرتين وانت صادق فلا شيء عليك فان جادلت ثلثا وانت صادق فعليك دم شاة وان جادلت مرة وانت كاذب فعليك دم شاة وان جادلت مرتين كاذبا فعليك دم بقرة وان جادلت ثلثا وانت كاذب فعليك بدنة دلت هذه الاخبار منطوقا ومفهوما على الحكمين ولا معارض لهما ولا ينافي الاول صحيحة سليمان بن خالد يقول في الجدال شاة ولا الثاني موثقة يونس المشار اليها اذ صحيحة سليمان محمولة على ما اذا كان فوق مرتين او الكاذب منه حملا للمطلق على المقيد مع ان المستفاد من كثير من الاخبار عدم تحقق الجدال في الصادق ما لم يزد على المرتين وتوقفه عليها وظاهر الموثقة ان المقول هو المرة الواحدة واما المروي في تفسير العياشي من جادل في الحج فعليه اطعام ستين مسكينا لكل مسكين نصف صاع ان كان صادقا او كاذبا فان عاد مرتين فعلى الصادق شاة وعلى الكاذب بقرة فشاذ في غير الجزء الاخير مردود بمخالفة الاجماع والاخبار وهل يشترط في وجوب الكفارة بالثلث ولاء ايمانها وتتابعها كما هو مقتضى مفهوم الشرط في صحيحي ابن عمار وموثقة ابي بصير الاخيرة وهو المنقول عن العماني وما ال اليه في لك وفي خيره اولا كما هو ظاهر اطلاق صحيحي محمد والحلبي ومحمد وموثقة ابي بصير الاولى وهو ظاهر اطلاق الاكثر بل قيل ان الظ انعقاد الاجماع على الاطلاق لكون قول العماني شاذا بل اطلاق كلامه يعم الصادق والكاذب وهو خلاف للاجماع ومخالف للمستفيضة من الاخبار الحق هو الاول لما مر وعدم ثبوت انعقاد الاجماع بل الشهرة الموجبة للشذوذ واما الاحكام الثلثة الاخيرة فكذلك ايضا ويدل على الاول منها صحاح ابن عمار وابي بصير وعلى الثاني رواية العياشي وعلى الثالث اطلاق رواية ابي بصير اذا جادل الرجل وهو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور وخرج عنها ما دون الثلث بدليله فيبقى الباقي وعلى الاخيرين الرضوي المتقدم المنجبر ضعفه وضعف رواية العياشي بعمل الاكثر ومقتضى بعض الصحاح المتقدمة وجوب البقرة في الثلث وما ال اليه في لك وغيره وحكي القول به في الاخير عن الصدوق وحمل رواية ابي بصير على الاستحباب وهو كان حسنا لولا الشذوذ المخرج عن الحجية والتعارض مع الحديث المنجبر **فروع ا** الحق انه لا كفارة اذا اضطر الى اليمين لاثبات حق او نفي باطل كما في لك وغيره ويدعو السر جميع اخو ولا فيما اذا كان في طاعة الله وصلة الرحم واكرام الاخ المؤمن كما عن الاسكافي والفاضل والجعفي لصحيحة ابي بصير المتقدمة في بحث تحريم الجدال والتقريب الذي ذكرناه فيه **ب** لو زاد الصادق عن ثلثة ولم يتخلل التكفير فعليه كفارة واحدة عن الجميع ومع تخلله فلكل ثلث شاة على الاحوط بل الاظهر **ج** انما يجب على الكاذب البقرة بالمرتين والبدنة بالثلث اذا لم يكن كفر عن السابق فلو كفر عن كل واحدة فالشاة او اثنين فالبقرة والضابط اعتبار ما

في انه هل الفداء مخصوص بحال الاضطرار او يتعدى الى حال الاختيار ايضا

في بيان حرمة الجدال والاخبار الواردة فيه

ابتداء او بعد التكفير فللمرة شاة وللمرتين بقرة وللثلاث بدنة صرح بذلك جماعة بل قيل من غير خلاف بينهم اجده وللتامل فيه مجال اذ مقتضى عموم رواية ابي بصير وجوب الجزور مطلقا ولم يعلم خروج غير المرتين والمرة لاثالث لها اصلا عنه نعم يمكن ان يقال في البقرة ان اثباتها في المرتين موقوف على انجبار الخبرين وتحققه في كل مرتين حتى ما سبق الكفارة للاولى غير معلوم الا انه يمكن اثباتها باثبات البدنة فيما نحن فيه بضميمة الاجماع المركب فتأمل **الحادية عشر** في قلع شجر الحرم الكفارة على المشهور بل قيل كاد ان يكون اجماعا او يدل عليه مرسلة بعض الاصحاب عن الاراك يكون في الحرم فاقطعه قال عليك فداؤه وفي موثقة سليمان عن رجل قلع من الاراك الذي بمكة قال عليه ثمنه وغير ذلك مما يأتي خلافا للمحكي عن الحلي فقال لا كفارة فيه وهو ظاهر بع وفع واستوجهه في ك للاصل وضعف الروايات وهو ضعيف لمنع الضعف والانجبار لو كان واختلفوا فيما يكفر به فقيل في قلع كبير شجر الحرم بقرة وفي قلع صغيرها شاة وفي قطع بعض اغصانها قيمته وهو المشهور كما ذكره بعض مشايخنا وعن ف الاجماع عليه وعن القاضي انها بقرة في الكبيرة والصغيرة وعن الاسكافي في قلع نهاية قيمتها او ثمنها مطلقا ودليل الاول الاجماع المنقول ومرسلة موسى المتقدمة في بحث قطع الشجر من تروك الاحرام والمروي عن ابن عباس انه قال في الدوحة بقرة وفي الجزلة شاة وضعف الكل ظاهر جدا اما الاول فلعدم حجيته واما الثاني فلعدم دلالته على الوجوب اولا وعدم اختصاصها بالكبيرة ثانيا وصراحتها في عدم الوجوب ثالثا لورودها فيما في دار القالع وقد مر جواز قلعها بل صرح به في المرسلة حيث قال فان اراد نزعها نزعها وكفارة في مثله وجوبا قطعا واما الثالث فلعدم ثبوت الرواية اولا وعدم حجية قول ابن عباس ثانيا وعدم تعرضه للابعاض ثالثا مع انه ينافي ذلك موثقة سليمان المثبتة للثمن وجعل موردها القطع من الاراك الذي هو الظاهر في بعض اغصانها خطاء لتضمنها لفظ القلع الذي هو الصريح في قلع الاصل ومنه يظهر قوة قول الاسكافي فهو المعتمد ولا ينافيه مرسلة [illegible] لان الفداء اعم من الثمن وبها يستدل على الثمن في الاغصان بضميمة عدم القول بغيره فيها ولا يمكن التمسك برواية قرب الاسناد في هنا العدم كون ذلك حرجا في الحج بل هو من خصايص الحرم كما مر في بحث التروك ولا كفارة في قلع الحشيش وفاقا للمشهور للاصل **الثانية عشرة** لا كفارة في غير ما ذكر من تروك الاحرام للاصل وعدم الدليل سوى بعض الاخبار الضعيفة المتوقف الاستناد اليها الى الانجبار الغير الحاصل [illegible] وقد يقال بوجوب دم شاة في قلع الضرس لرواية مرسلة مضمرة مكاتبة قاصرة عن افادة الوجوب محتملة لكونه للادماء الغير المنفك عن قلع الضرس غالبا فالاقوى العدم وفاقا لجمع من القدماء والمتأخرين

البحث الرابع في بعض ما يتعلق باحكام الكفارات وفيه اربع مسائل **المسألة الاولى** لو تعددت اسباب التكفير المختلفة كالصيد والوطي واللبس فالمشهور انه يجب عن كل واحد كفارة سواء فعل ذلك في وقت واحد او وقتين كفر عن الاول او لم يكفر وفي ك انه مقطوع به في كلام الاصحاب وفي ذخيرة انه المعروف بينهم وعن ظ المنتهى انه موضع وفاق وادعى الوفاق فيه بعض الاعلام ايضا واستدل عليه بان كل واحد من تلك الامور سبب مستقل في وجوب الكفارة والحقيقة باقية ضد الاجماع فيجب وجودا الا ترى ايده بفحوى ما دل على تكرر الكفارة بتكرر الصيد وليس الانواع المتعددة من اللباس قال في ذخيرة وفيه تامل لان القدر المسلم كون كل واحدة سببا اى معرفا لوجوب الكفارة اما كونه معرفا لوجوب كفارة مغايرة لما يعرف وجوبه السبب الاخر فمحل نظر يحتاج الى دليل وكذا في التأييد تامل وبالجملة لا خفاء في تعدد الكفارة مع تخلل التكفير اما بدونه ففيه خفاء انتهى وهو جيد جدا سيما على ما حققناه من تداخل الاسباب ومنه يظهر الجواب عما استدل به للتعدد من ان المقتضي موجود والمسقط منتف فانه ان اريد المقتضي للتعدد فوجوده مم وان اريد للمطلق فالواحد مسقطه وقال في ك لا ريب في التعدد مع سبق التكفير وانما يحصل التردد مع عدمه **اقول** لا ينبغي الريب في التعدد فيما ذكراه من صورة التخلل وكذا لا شك فيه مع اختلاف المسببات اى الكفارات كالشاة والبقرة والصوم والوجه ظ واما بدونهما فالمتجه عدم التعدد وان كان التعدد مطلقا اولى واحوط **الثانية** قد تقدم تكرر الكفارة بتكرر الصيد واما في غير الصيد فلا شك في تكررها ايض بتكرره مع تخلل التكفير او كون السبب الواحد المتكرر اتلافا مضمنا للمثل او القيمة فان امتثال المثل او القيمة لا يحصل الا بالاتيان بالجميع واما بدون ذلك فمقتضى الاصل الذي حققناه عدم التكرر الا فيما ثبت بدليل خاص كلبس الثياب المختلفة صنفا الا انهم ذكروا تكررها في مواضع منها الوطي فان المشهور كما في ك وعن جماعة والمعروف من مذهب الاصحاب كما في ذخيرة والمنفرد به الامامية كما عن الانتصار بل عنه وعن الغنية الاجماع عليه تكرر الكفارة سواء كان التكفير في مجلس واحد او مجالس متعددة كفر عن الاول ام لا واستدل له بالاجماع المنقول الذي هو في حكم النص الصحيح والشهرة العظيمة وبعموم النصوص الموجبة للكفارة ويرد الاول بعدم الحجية ويمنع عموم النص فانه لا يفيد الا ان على المجامع بدنة وهو اعم من المجامع مرة او مرات واجيب عنه اولا بعموم الاجماع المنقول الذي هو في حكم النص الصحيح وثانيا بانه لو تم لنفي التكرر مطلقا كفر عن الاول ام لا والظ ان المعترض لا يقول به وفيه اولا ان الاجماع المنقول ليس في حكم الخبر الضعيف ايض فكيف بالصحيح وثانيا انه لو سلم فيكون هو دليلا على المطلوب لا جوابا لمنع عموم النص الا ان يكون مراده ان هذا النص عام وان لم يكن غيره كك وثالثا انه لا ينفي التكرر مع التخلل بل يثبته لان بعد دلالة النص على ان على المجامع يجب نحر بدنة فلو جامع بعد نحر لا بد من الوجوب ثانيا لتحقق حكم النص بخلاف ما لو لم ينحر بعد لجواز تعلق اسباب عديدة لوجوب امر واحد كالصلوة الواجبة المنذورة المحلوف عليها ايض وبذلك يظهر ان الاقوى عدم التكرر بدون التخلل كما هو مذهب الشيخ في ف مطلقا وابن حمزة فيما اذا كان مفسدا للحج وتكرر دفعة وقواه في لف ومال اليه في ك وذخيرة ثم المرجع في التكرر على القول به مطلقا او مع التخلل هو الصدق العرفي دون تكرر الايلاج والنزع مطلقا كما ذكره جماعة كذا قيل وفيه انه انما يصح لو كان المناط في التكرر هو الاجماع المنقول واما ان كان عموم النص وتعدد الاسباب فلا اذ لا شك ان كل ايلاج ونزع سبب تام فلو اولج مرة ونزع يؤثر في الوجوب قطعا فلو لم يؤثر الثاني لزم تخلف المسبب عن السبب عنده فم ومنها التكرر بتكرر الحلق ومنها التكرر بتكرر اللبس ومنها التكرر بتكرر الطيب فان منهم من قال فيها بالتكرر مطلقا ومنهم من فرق بين اتحاد المجلس او الوقت و

في بيان انه لا كفارة في شيء من تروك الاحرام على الناسي والجاهل الا الصيد

تعدده ومنهم من فرق في الحلق بين تمام الراس وبعضه ومنهم من مال الى عدم التكرر الا مع التخلل وهو الصحيح الموافق للاصل الذي قدمناه وقد ذكر بعض الاعلام في المقام تفصيلا لمطلق التكرر ولكنه مبني على اصالة عدم التداخل وقد عرفت انها عندنا خلاف التحقيق **الثالثة** اذا اكل المحرم او لبس ما يحرم عليه عامدا عالما مما لا تقدير فيه بالخصوص لزمه دم شاة بلا خلاف يوجد لصحيحة زرارة المتقدمة فكرها مرارا من نتف ابطه او قلم ظفره او حلق رأسه او لبس ثوبا لا ينبغي له لبسه او اكل طعاما لا ينبغي له اكله وهو محرم ففعل ذلك ناسيا او جاهلا فليس عليه شيء ومن فعل متعمدا فعليه دم شاة **الرابعة** لا كفارة في شيء من تروك الاحرام على الناسي والجاهل الا الصيد اما لزوم الكفارة عليهما في الصيد فقد مر بيانه في بحث كفارة الصيد واما عدم لزومه عليهما في غيره ففي ك انه مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا وفي غيره انه المعروف من مذهبهم وقيل لا خلاف فيه مطلقا بل هو اجماع محقق وهو الحجة فيه مضافا الى النصوص المستفيضة جدا كصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة السابقة وصحيحة ابن عمار السابقة في مسئلة وجوب كفارة الصيد لنسيانا او جهلا وغيرهما من الاخبار وفي الرضوي وكل شيء اتيته في الحرم بجهالة وانت محل او محرم او اتيت في الحل وانت محرم فليس عليك شيء الا الصيد فان عليك فداه فان تعمدته كان عليك فداه واثمه وان علمت او لم تعلم فعليك فداه والله العالم **خاتمة** في نبذ مما يتعلق بالمكة المشرفة والحرم المحترم وحرم النبي ص وزيارته وما يستحب لاهل الافاق لادراك ثواب الحج واداب السفر وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الطواف للمجاور بمكة افضل من الصلوة وللمقيم بها العكس ويدل عليه صحيحة حريز الطواف لغير اهل مكة افضل من الصلوة والصلوة لاهل مكة افضل والاخرى عن الطواف يعني لاهل مكة من جاور بها افضل او الصلوة قال الطواف للمجاورين افضل والصلوة لاهل مكة والقاطنين بها افضل من الطواف وينبغي ان يقيد المجاور بمن اقام سنة او اقل من سنتين والقاطن بمن اقام ثلث سنين فصاعدا واما من اقام سنتين قبل ان يتم ثلث سنين فهما متساويان كما صرح عن ذلك صحيحة هشام بن الحكم من اقام بمكة سنة فالطواف له افضل من الصلوة ومن اقام سنتين خلط من ذا ومن ذا ومن اقام ثلث سنين كانت الصلوة له افضل من الطواف وقريبة منها صحيحة حفص وحماد وهشام ومرسلة بن المقطوعة قال في المنتهى الظاهر ان المراد بالصلوة النوافل المطلقة غير الرواتب اذ ليس في الروايتين تصريح بافضلية الطواف من كل صلوة ويشهد عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتضمنة للامر بقطع الطواف لخوف فوات الوتر والبدأة بالوتر ثم اتمام الطواف قال وبالجملة لا يمكن الخروج بهاتين الروايتين عن مقتضى الاخبار الصحيحة المستفيضة المتضمنة للحث الاكيد على النوافل المرتبة انتهى ومرجعه كما قيل الى ان التعارض بين هذه الاخبار واخبار الحث على النوافل المرتبة بالعموم والخصوص من وجه يمكن تقييد كل منهما بالاخر فينتهي المصير الى الترجيح وهو لاخبار الحث لاكثريتها بل تواترها المفيدة للقطع بخلاف هذه لانها من الاخبار المفيدة للظن فلا يترجح على القطع سيما مع تاكدها بما مر من قطع الطواف للوتر بخوف فواته وهو جيد ويترجح اخبار الحث ايضا بالاشهرية التي هي من المرجحات المنصوصة بل موافقة الكتاب التهجد ويتم في البواقي بعدم الفصل **المسئلة الثانية** المعروف من مذهب الاصحاب كما في ك كراهة المجاورة بمكة والاخبار في ذلك الباب مختلفة فمنها ما يدل على افضلية المقام بمكة ومنها ما يدل على خلافه ولكن الثاني اكثر واشهر وادل وفي اخباره ما هو معلل فعليه الفتوى والعمل **الثالثة** من جنى في غير الحرم ما يوجب حدا او تعزيرا او قصاصا ولجاء الى الحرم لم يؤخذ فيه ولا يحد ولا يعزر ولا يقتص منه ما دام في الحرم ولكن يمنع من السوق فلا يبايع ولا يجالس حتى يخرج منه كما في رواية علي بن ابي حمزه وفي صحيح الحلبي لم يسع لاحد ان ياخذه في الحرم ولكن يمنع من السوق ولا يباع ولا يطعم ولا يسقى ولا يكلم فانه اذا فعل ذلك به يوشك ان يخرج فيؤخذ وفي صحيحة هشام ونحوه وفي صحيحة ابن عمار لا يطعم ولا يسقى ولا يبايع ولا يؤوى واكثر هذه الاخبار وان لم يفد الوجوب الا ان قوله في صحيح الحلبي لم يسع كاف في اثباته ومقتضى تلك الاخبار ترك الاطعام والاسقاء والايواء والتكلم والمجالسة معه مطلقا وفي عبارات الفقهاء يضيق عليه في هذه الامور ولعل مرادهم من التضييق الترك ولو اريد منه الاكتفاء بما يسد الرمق ولا يتحمل عادة لم يكن على استثنائه دليل وما قيل من ان الترك يوجب تلف النفس فيحصل في الحرم ما اريد الهرب عنه بل قد يكون ازيد مردود بان المتلف هو في نفسه حيث لم يخرج والمنهي عنه هو اعطائه الطعام والشراب والماوى فلو كان له في الحرم ماوى وله ما يكفيه من الطعام والماء لم يجز منعه عنه واخذه عنه ولو احدث مقتضي الجناية في الحرم يؤخذ ويجري عليه موجبه كما نص عليه في النصوص وكذا الاستقاضي المديون بالدين ما دام في الحرم كما صرح به في موثقة سماعة وفيها لا تسلم عليه ولا تزوجه حتى يخرج من الحرم وربما الحق بالحرم مسجد النبي ص ومشاهد الائمة ع قيل لاطلاق اسم الحرم عليها وهو ضعيف نعم هو المناسب للتعظيم المامور به في حقهم وقد وردت اخبار كثيرة في حق كربلا ان الله سبحانه اتخذه حرما امنا والمفهوم من الامن عدم تخويف احد فيه وفي موثقة منها المروية في كامل الزيارة عن ابي عبد الله ع انه قال لموضع قبر الحسين ع حرمة معلومة من عرفها واستجار بها اجير وفي الاخبار نص كثيرة على ان حرم موضع قبر الحسين ع من فرسخ الى فرسخ من اربع جوانب القبر وفي اخبار كثيرة انها اعظم حرمة من جميع بقاع الارض وفي بعضها انه اعظم حرمة من الحرم ومقتضى جميع ذلك اجارة من استجار به ويؤكده ما ورد من امتناع البكر والكلاب في زمن الرشيد من اخذ الظبا الملتجية بقبر مولانا امير المؤمنين ع والحكايات الكثيرة المتضمنة لنصرة من اراد السوء ببعض الملتجين الى بعض المشاهد المشرفة ولكن اثبات التحريم بمثل هذه الاخبار مشكل الا اذا كان من جهة الاستخفاف والاهانة والاولى والاحوط لصاحب الحق تركه ما دام الجاني ملتجئا الى احد المشاهد بل يمكن اثبات التحريم ايضا بكون التعرض له مطلقا نوع استخفاف واهانة لمن لجأ اليه ع ولكن يشكل الامر في حقوق الله سبحانه وفي حق غير صاحب الحق اذا طلبه صاحبه او كان صاحب الحق صغيرا ونحوه والله العالم **الرابعة** قد ورد في صحيح محمد انه لا ينبغي لاحد ان يرفع بناء فوق الكعبة وهو ظاهر في الكراهة كما هو المشهور وعن الشيخ والحلي والقاضي

في كراهة المجاورة بمكة زادها الله شرفا وعزا

تحريمه والاصل ينفيه مع ان في نسبته الى الحلي نظراً الا انه عيّن في باب الزيادات فقه الحج من التيسير بالعبارة المذكورة من الصحيحين والبناء يعم الدار وغيرها حتى حيطان المسجد وقيل يشمل القريب والبعيد ومقتضاه التحريم او الكراهة في الامصار ايضاً وهو بعيد غاية البعد بل خلاف المتساق الى الذهن من الاخبار وقيل ظاهر الصحيحين ان يكون ارتفاع البناء بنفسه اكثر من ارتفاع الكعبة فلا يكره البناء على الجبال حولها وان ارتفع كثيراً عن الكعبة ومقتضاه عدم الباس بالارتفاع من الكعبة وهذه ولو لم يتجاوز اصل البناء عن بناء الكعبة وهو بعيد غير مفهوم من الخبر والمتبادر موجهية البناء المتجاوز عن سطح الكعبة بحيث يكون مشرفاً عليه سواء كان في الجبل او غيره قريباً من الكعبة او في مكان يرى الكعبة مع ان للحديث احتمالاً آخر وهو النهي عن بناء بناء فوق سطح الكعبة حتى يكون بناء فوقانيا له. **الخامسة** يكره منع الحاج من سكنى دور مكة للصحاح وعن الاسكافي والشيخ تحريمه ولا فائدة مهمة لنا في تحقيق هذه المسئلة ولا بعض ما تقدم عليها اذ قلما يتفق لنا التمكن او الاحتياج الى العمل بمقتضاها او بما نذكر في ذلك المقام حكم لفظ الحرم ويأتي تحقيقها في بحث اللقطة ان شاء الله سبحانه. **السادسة** لو انفر احد حمام الحرم فان لم يعد فعن كل طير شاة ولو عاد فعن الجميع شاة حكي عن الشيخين ووالد الصدوق والقاضي والحلي والديلمي وابن حمزة والفاضل في جملة من كتبه ونسبه بعضهم الى الاكثر وحكاه في ... عن علي بن بابويه في رسالته وقال لم اجد به حديثاً مسنداً واسند له بعض المعاصرين بهذا الكلام من الشيخ فانه مفهم بوجود رواية مرسلة به وهي مع الانجبار بفتوى الاصحاب كاف في اثبات المطلوب ولا يخفى وهنه فانه نظر الى مفهوم الوصف الضعيف سيما في ذلك المقام لجواز ان يكون القيد لانحصار الحجة عنده بالمسند مع انه اي فائدة في المرسل الذي لا يعلم متنه حتى ينظر في مدلوله وقد يستدل له ايضاً بان النفر حرام لانه سبب الاتلاف غالباً ولعدم العود فكان عليه مع الرجوع دم لفعل المحرم ومع عدم الرجوع شاة لما يدل على ان من اخرج طيراً من الحرم وجب عليه وان لم يفعل ضمنه وفيه اولاً منع كون النفر سبباً للاتلاف غالباً وثانياً مطالبة الدليل على وجوب الدم بفعل المحرم وثالثاً مطالبته على الضمان مع عدم الاعادة ثم ضمان الشاة **اقول** يمكن ان يستدل على حرمة النفر بصحيحة ابن سنان الوارد في حق الحرم ومن دخله من الوحش والطير كان آمناً من ان يهاج او يؤذى حتى خرج من الحرم ولا شك ان النفر انهاج وايذاء وعلى حرمته باخراجه من الحرم بمثل صحيحة ابن عمار الواردة فيه ايضاً ما كان يصف من الطير فليس لك ان تخرجه ولكنها اخص من المطلوب نعم يدل على المطلوب الرضوي المنجبر ضعفه بالعمل وان نفرت حمام الحرم فرجعت فعليك في كلها شاة وان لم ترها رجعت فعليك في كل طير دم شاة وهو كاف في اثبات المطلوب ولا يبعد ان يكون الى ذلك نظر الشيخ ان كان منظوره اعتبار مفهوم الوصف وهل المراد بالنفر والعود التنفير من الحرم واليه او من كل مكان واليه كل محتمل والرضوي مطلق يشمل الجميع وكذا الفتاوى الجابرة له والثاني في العدد يبنى على الاقل للاصل وفي العود الى العدد له ولقوله في الرضوي وان لم ترها رجعت والظاهر تساوي المحل والمحرم في ذلك وعدم تعلق حكم آخر للاحرام به للاصل. **السابعة** كلما يحرم من الصيد على المحرم في الحل بالتفصيل المتقدم يحرم على المحل في الحرم باجماع العلماء كافة محققاً ومحكياً في كلام جماعة ويدل عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان المتقدمة في المسئلة السابقة وموثقة زرارة حرم الله حرمه بريداً في بريد ان يختلى خلاه او يعضد شجره الا الاذخر او يصاد طيره وصحيحة الحلبي عن الصيد يصاد في الحل ثم يجاء به الى الحرم وهو حي فقال اذا ادخله الحرم فقد حرم اكله وامساكه الحديث والاخرى عن صيد رمي في الحل ثم ادخل الحرم وهو حي فقد حرم لحمه وامساكه وقال لا تشتره في الحرم الا مذبوحاً الحديث والاخرى لا تحملن شيئاً من الصيد وانت حرام ولا وانت حلال في الحرم ولا تدلن عليه محرماً ولا محلاً فيصطاده ولا تشير اليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده ومرسلة الجوهري وفيها كل ما ادخل الحرم من الطير مما يصف جناحيه فقد دخل مأمنه فخل سبيله وروى عبد الله بن سنان ان هؤلاء يأتونا بهذه اليعاقيب فقال لا تقربوها في الحرم ورواية شهاب بن عبد ربه وفيها اما علمت ان ما ادخلت به الحرم حياً فقد حرم عليك ذبحه وامساكه وفي صحيحة ابي بصير لا يذبح في الحرم الا الابل والبقر والغنم والدجاج وصحيحة حريز المحرم يذبح ما احل للحلال في الحرم ان يذبحه هو في الحل والحرم جميعاً ونحوها في الاخرى الى غير ذلك من الاخبار وقد ثبت من صحيحة ابي بصير ورواية شهاب وصحيحتي حريز ما ثبت للمحرم من اصالة حرمة قتل كل حيوان من الوحش والطيور والحشرات ويدل على الاولين مطلقاً صحيحة ابن سنان ايضاً ثم انه يستثنى منها ما مر استثناؤه للمحرم من الابل والبقر والغنم والدجاج كما صرح باستثنائها في صحيحة ابي بصير وغيرها من الاخبار الكثيرة وكذا يستثنى الافعى والعقرب والفارة ورمي الغراب والنحل والنمل والقمل والبرغوث والبق للتصريح بها في صحيحتي ابن عمار ورواية حنان بن سدير ومرسلة ابن فضال وكذلك كل حيوان يؤذي اذا اراد الانسان الدفع الضرر لمفهوم العلة في رواية محمد بن حمران كنت مع علي بن الحسين عليه السلام بالحرم فرأني اؤذي الخطاطيف فقال يا بني لا تقتلهن ولا تؤذهن شيئاً. **الثامنة** من قتل في الحرم صيداً وان كان محلاً فعليه التصدق بقيمته على الاظهر الموافق للاكثر كما في ... بل بلا خلاف كما في ... وباتفاق الاصحاب كما في شرحه وفي ... بل قيل انه اجماع ويدل عليه صحيحة سليمان بن خالد وابن سنان المتقدمتين في المسئلة الرابعة من المقام الاول من باب الكفارات ورواية ابي بصير المتقدمة في المسئلة الثالثة منه ورواية المتقدمة في الثانية عشر من المقام الثالث منه وصحيحة الحذاء المتقدمة في الرابعة من المقام الثالث منه وصحيحة الحلبي ان قتل المحرم حماماً في الحرم فعليه شاة وثمن الحمامة درهم او شبهه يتصدق به او يطعم حمام مكة فان قتلها في الحرم وليس بمحرم فعليه ثمنها وصحيحة ابن عمار رجل اهدي له حمام اهلي وهو في الحرم فقال ان هو اصاب منه شيئاً فليتصدق بثمنه نحواً مما كان يسوى القيمة وفي صحيحة محمد فليتصدق مكانه بنحو من ثمنه وصحيحة علي رجل خرج بطير من مكة الى الكوفة قال يرده الى مكة فان مات تصدق بثمنه ورواية محمد بن الفضيل عن رجل قتل حمامة من حمام الحرم وهو غير محرم قال عليه قيمتها وهو درهم يتصدق به او يشتري طعاماً لحمام الحرم الحديث وفي صحيحة الاعرج عن بيضة نعامة اكلت في الحرم قال تصدق بثمنها الى غير ذلك من الاخبار الغير العديدة وعلى الثمن يحمل الاخبار المتضمنة للفداء الجزاء حملاً للعام على الخاص وعن الشيخ ان فيه دماً او اختاره الحلي في السرائر قال فيه ومن ذبح صيداً في الحرم وهو محل فعليه دم لا غير

غير ع

وهو ضعيف وفي رواية ابي بصير المشار اليها برده صريحا وما لا قيمة له من الحيوانات التي يحرم تعرضها في الحرم لا شيء فيه الا الاثم والاستغفار ويستفاد من الاخبار
وجوب القيمة كائنا ما كان مما في بعض الاخبار في تعيين الدرهم للحمامة ونصفه لفرخها وربعه لبيضها محمول على كون ذلك قيمة وقت السؤال جمعا بين الاخبار و
ذهب بعض الاصحاب الى تعيينه فيما عين حملا للمطلق على المقيد وهو الاقرب وقيل بوجوب اكثر الامرين من الدرهم والقيمة وهو الاحوط ولو اشترك جماعة
محلون في قتله ففي وجوب القيمة على كل احد منهم قياسا على المحرمين او على جميعهم قيمة واحدة لاصالة البراءة قولان الاول للشهيد الثاني للشيخ وهو الاقوى
ولا يتوهم انه يمكن نفي القيمة هنا مطلقا لان الثابت منها على شخص واحد دون المتعدد اذ من الاخبار لا يتضمن الجنس الصادق على الواحد والمتعدد ولو
ارتكب جناية غير القتل فقيل المشهور وجوب الارش ويظهر من بعضهم كونه اتفاقيا حيث قال على ما حكي عنه لولا اتفاق الاصحاب على وجوب الارش
لامكن القول بعدم الوجوب اذ لم يثبت كون الاجزاء مضمونة كالجملة انتهى ويظهر من ك وبعض شراح فع عكس ذلك حيث قال الاول في شرح قول المصنف
ولو اصاب صيدا ففقا عينه او كسر قرنه كان عليه صدقة استحبابا ولم يتعرض الاصحاب لغيرهما من الجنايتين واصالة البراءة يقتضي عدم الكفارة الخ وقال الثاني
في شرح قوله ويستحب الصدقة ولو كسر قرنه او فقا عينه وفاقا للحلي وليس في المتن وغيره التعرض لغير الجنايتين لعدم النص واصالة البراءة يقتضي عدم
ترتب الكفارة في غيرهما وان قلنا بحرمة الجناية لعدم الملازمة انتهى وهو حسن فالحق عدم الكفارة في غير القتل ولا شيء في قتل الصيد الذي يؤم الحرم
ولم يدخله وجوبا على المحل للاصل وانتفاء الدليل المثبت للوجوب نعم يكره ويستحب الفداء وكذا يكره الصيد بين البريد والحرم اي من اول الحرم الى منتهى بريد هو
اربعة فراسخ خارج الحرم ويسمى حرم الحرم ويستحب الفداء على الاظهر الاشهر اما الكراهة واستحباب الفداء فللشهرة وصحيحي الحلبي واما عدم الوجوب فللاصل
وقصورهما عن افادة الحرمة ومعارضتهما لصحيحة الحلبي النافية للجزاء فقول جماعة بالحرمة والوجوب للصحيحين ضعيف ومن ادخل صيدا الى الحرم وجب
عليه ارساله ولو تلف في يده ضمنه ولو كان السبب غيره وكذا لو اخرجه من الحرم فتلف قبل الارسال كل ذلك بالاجماع المحقق والمنقول مستفيضا
وبالصحاح المستفيضة ولو كان الصيد طائرا مقصوصا وجب عليه حفظه بنفسه او بايداعه عند رجل مسلم او امرأة مسلمة حتى يكمل ريشه ثم يرسله
بلا خلاف فيه يوجد ويدل عليه الاخبار المعتبرة وفيها الصحيح وفي تحريم صيد حمام الحرم على المحل في الحل قولان احوطهما بل اجودهما التحريم وكذا بيضها ومن
نتف ريشة من حمام الحرم كان عليه صدقة يسلمها بتلك اليد الجانية لرواية ابراهيم بن ميمون وهي في الدلالة على الوجوب قاصرة الا انه احوط ولو ذبح في
الحرم صيدا كان حراما وميتة ولو ذبح المحل في الحل وادخله الحرم لم يحرم على المحل كذلك وكما يحرم الصيد في الحرم يحرم
الدلالة عليه والاشارة اليه وقد مر في المسألة السابقة ما يدل عليه ويجب التصدق بما يفديه المحل لصيد الحرم وان كان مملوكا الآن في المملوك
ضمان قيمته لمالكه ايضا ويستثنى من وجوب التصدق ما يفدى به لحمام الحرم فانه يتخير فيه بين التصدق واشتراء العلف لحمام الحرم كما مر في بحث الكفارات
التاسعة يحرم قطع شجرة الحرم وحشيشه باجماع العلماء والصحاح المستفيضة وقد مر ما يتعلق بذلك مفصلا في بحث تروك الاحرام وانه
يحرم من حيث الاحرام وانما يحرم من حيث الحرم **العاشرة** من مات في احد الحرمين مكة او المدينة لم يعرض يوم القيمة ولم يحاسب كما نص عليه في رواية ابي بجر
الاسلمي الآتية في المسألة اللاحقة ويستفاد منها ان من مات في سفر الحج يحشر مع اصحاب بدر وفي مرسلة به من دفن في الحرم امن من الفزع الاكبر من بر الناس
وفاجرهم وفي حديث آخر من مات بالمدينة كان مع الآمنين **الحادية عشرة** لا يجوز دخول مكة بغير احرام اجماعا منقولا ومحققا ويدل عليه صحيحا محمد
ورفاعة وروايتا رفاعة والقاسم بن علي ورواية عاصم وغيرها ومقتضى بعض هذه الاخبار عدم جواز دخول الحرم بغير احرام كما حكي الفتوى به عن جمع
وهو الاحوط بل الاظهر واختلفت هذه الاخبار في استثناء المريض والمبطون ففي بعضها التصريح بالاستثناء وفي اخرى بالعدم وجمع بينهما بعضهم بحمل
الاول على غير المتمكن والثاني على المتمكن وهو جمع بلا شاهد والرجوع الى الاصل والحمل على الاستحباب كما عن الشيخ وغيره اولى واستثنى ايضا من دخلها
بعد الاحلال من احرام وقبل مضي شهر من احلاله من الاحرام السابق او من خروجه على اختلاف القولين ويستثنى ايضا الحطابين والمجلبة **الثانية**
عشر يكره دخول الحرم مع السلاح البارز لصحيحة حريز لا ينبغي ان يدخل الحرم بسلاح الا ان يدخله في جوالق او يغيبه يعني يلف على الحديد شيئا ونحوها صحيحة
ابي بصير وفيها لكن اذا دخل مكة لم يظهره **الثالثة عشر** يستحب ختم القرآن بمكة فانه روى الصدوق في الفقيه مرسلا عن علي بن الحسين عليهما السلام
انه قال من ختم القرآن بمكة لم يمت حتى يرى رسول الله ص ويرى منزله في الجنة **الرابعة عشر** يستحب زيارة قبر النبي ص استحبابا مؤكدا اجماعا بل ضرورة
دينية واستفاضت به الاخبار المطلقة والمتضمنة لخصوص ما بعد الممات ففي رواية يزيد بن عبد الملك عن ابيه عن جده دخلت على فاطمة عليها السلام
فبدأتني بالسلام ثم قالت ما غدا بك قلت طلب البركة قالت اخبرني ابي وهو ذا هو انه من سلم عليه وعلي ثلثة ايام اوجب الله له الجنة قلت لها في حياته وحياتك
قالت نعم وبعد موتنا وفي رواية السدوسي قال رسول الله ص من اتاني زائرا كنت شفيعه يوم القيمة وفي رواية ابي شهاب قال الحسين لرسول الله ص يا
ابتاه ما لمن زارك فقال رسول الله ص يا بني من زارني حيا او ميتا او زار اباك او زار اخاك او زارك كان حقا علي ان ازوره يوم القيمة واخلصه من ذنوبه
وفي مرسلة به قال رسول الله ص لعلي يا علي من زارني في حيوتي او زارك في حياتك او بعد موتك او زار ابنيك في حياتهما او بعد موتهما ضمنت له
يوم القيمة ان اخلصه من اهوالها وشدائدها حتى اصيره معي في درجتي وفي رواية سليمان قال النبي ص من زارني في حياتي وبعد موتي كان في
جواري يوم القيمة وفي صحيحة ابن سنان بينا الحسن بن علي عليهما السلام في حجر رسول الله ص اذ رفع رأسه فقال يا ابه ما لمن زارك بعد موتك فقال
يا بني من اتاني زائرا بعد موتي فله الجنة ومن اتى اباك زائرا بعد موته فله الجنة ومن اتى اخاك بعد موته زائرا فله الجنة ومن اتاك زائرا بعد موتك

في بيان انه من قتل في الحرم صيدا فعليه قيمته

فله الجنة

فله الجنة وفي رواية الاسلمي قال رسول الله صه من اتى مكة حاجا ولم يزرني الى المدينة جفوته يوم القيمة ومن اتاني زايرا وجبت له شفاعتي ومن وجبت له
شفاعتي وجبت له الجنة ومن مات في احد الحرمين مكة والمدينة لم يعرض ولم يحاسب ومن مات مهاجرا الى الله عز وجل يحشر يوم القيمة مع اصحاب بدر الى
غير ذلك من الاخبار الكثيرة ومقتضى الاخيرة تأكد استحبابها للحاج بل ربما يشعر بتحريم تركها له واختلف الاخبار في افضلية البدأة بمكة والختم بمدينة او بالعكس
او التساوي ففي حسنة سدير ابدءوا بمكة واختموا بنا وفي صحيحة البزنطي ورواية غياث بن ابرهيم ابدء بالمدينة او بمكة واختم بالمدينة فانه افضل وفي صحيحة
العيص عن الحاج من الكوفة يبدء بالمدينة افضل او بمكة قال بالمدينة وفي حسنة يقطين عن المر بالمدينة في البدأة افضل او في الرجعة قال لا باس بذلك
انه كان وحمل في الفقيه والتهذيب الاخبار الاولة على المختار وما بعدها على من حج على طريق يمر بالمدينة اولا فالبدأة بها افضل لئلا يحرم دون ذلك او لا
يرجع **اقول** لا شك في افضلية البدأة بالمدينة مع المرور بها لان تركها نوع جفاء بل استخفاف مضافا الى جواز الاحرام او عدم الرجوع وانما الكلام
في المختار وحمل الاخبار الاخيرة على المار حمل بلا شاهد فتتعارض الاخبار ولا بد لنا من الحكم بالتخيير كما هو مقتضى الاخيرة الا ان الاعتبار يحكم بافضلية البدأة
بالمدينة مع الاختيار لتحصيل الاستعداد ولانها مقتضى ترتيب الصعود واتوا البيوت من ابوابها **الخامسة عشر** قالوا لو ترك الناس زيارة النبي
لجبروا عليها وفي صح لو ترك الحاج وقيل على الاول يكون المراد ترك كافة الناس ويدل عليه صحيحة الفضلاء الثلثة وغيرهم لو ان الناس تركوا الحج لكان
على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده ولو تركوا زيارة النبي لكان على الوالي ان يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده وعلى هذا يكون واجبا
كفائيا وعلى الثاني يمكن ان يكون المراد كل الحاج فيكون واجبا كفائيا لهم وعلى هذا يكون دليله كونه جفاء له لعدم الالتفات اليه بحكم العرف والعادة
لا ما دل على ان من حج ولم يزره كان جافيا له حتى يرد عليه ما اورد من عدم انطباق الدليل على المدعى لكون المدعى الانفاق ويجري الدليل على كل واحد
ولا الصحيحة المذكورة كما استدل ذلك المورد لانها واردة في كل الناس لا كل الحاج وان يكون كل واحد من الحاج ويكون دليله رواية الاسلمي السابقة
حيث انه لا يجري غير الجافي والنبوي المروي في كتب القوم من زار مكة ولم يزرني في المدينة جفاني **السادسة عشر** كما ان لمكة حرما كذلك للمدينة
حرم بلا خلاف يعرف ويدل عليه الاخبار المستفيضة وحده من عاير الى وعير بفتح الواو او ضمها على اختلاف النقلين كما صرح به في صحيحتي ابن عمار و
الصيقل ومرسلة يونس وهما على ما حكي عن الشهيد الثاني وجماعة جبلان يكتنفان بالمدينة شرقا وغربا وقيل عير وحده يقال له عاير جبل مشهور في قبلة المدينة
قرب ذي الحليفة والمصرح به في صحيحة ابن عمار ظل عاير الى ظل وعير وفي المرسلة ظل عاير الى في‌ء وعير ولعل التقييد بذلك للتنبيه على ان الحرم داخلهما بل
بعض الداخل وهذا الحد من الحرم يحرم قطع شجره على الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا للتصريح بتحريمه في صحيحة الصيقل ومرسلة
يونس وبالمرجوحية في صحيحة ابن عمار وهل يحرم نزع مطلق النبات ويختص بالشجر ظاهر يع و فع والكف وغيرها الثاني للاختصاص به في بعض الاخبار والاظهر
الاول لموثقة زرارة فان فيها حرم رسول الله صه المدينة ما بين لابتيها صيدها وحرم ما حولها بريدا في بريد ان يختلى خلاها او يعضد شجرها الا عودي
الناضح ولا يضر بريد في بريد لاتحاده مع ما ذكر كما صرح به في يب قال البريد الى البريد وهو ظل عاير الى ظل وعير وذكره غيره ايضا ومنه يظهر الوجه في بعض
اخبار اخر جعل الحرم في المدينة بريدا في بريد واما ما يظهر من صحيحة الصيقل من رده على زعم الراوي من جعل الحرم بريدا الى بريد فانما هو باعتبار اطلاقه
الدال على حرمة الصيد في ذلك الحد ايضا ولذا فصل بعد الرد وفي رواية ابي بصير جعل حد حرم المدينة من ذباب الى واقم والعريض والنقب من قبل مكة وقيل
الذباب بضم المعجمة وقيل بكسرها جبل شامي بالمدينة كان مضرب فيه النبي صه يوم الاحزاب وواقم حصن من حصون المدينة والعريض مصغرا واد في شرقي الحرة
قريب قناة وهي ايضا واد والنقب الطريق في الجبل ولكن لم يصرح في تلك الرواية بانه ما حرم في ذلك الحد فلا ينافي ما مر لجواز ان يكون مخصوصا بما ليس في الاول
هذا حكم الشجر واما الصيد فلا يحرم في جميع ما ذكر بل يحرم ما صيد بين الحرمين على الاقوى وعزاه جمع الى علمائنا بل عليه الاجماع عن صريح ف وظاهر المنتهى
لصحيحتي ابن سنان وموثقة زرارة ولكن في الاخيرة ما بين لابتيها ولعل المراد واحد كما يظهر من صحيحة الصيقل فان فيها قال وما بين لابتيها قلت ما احاطت به
الحرار واصل الحرة بفتح الحاء المهملة وتشديد الراء الارض التي فيها حجارة سود والمراد بالحرمين كما قالوا حرة واقم وهي شرقية المدينة وحرة ليلى وهي غربيتها
وهي حرة العقيق ولها حرتان اخريان جنوبا وشمالا متصلان بهما فكان الاربع حرتان لانهما اكتنفاها وهما حرة قبا وحرة الرجلى ككسرى وبعد واما ما في بعض
الاخبار من جواز الصيد في حرم المدينة فمحمول على الزايد من هذا القدر حملا للعام على الخاص **السابعة عشر** يستحب في المدينة زيارة فاطمة سيدة
نساء العالمين عليها السلام واختلفوا في موضع قبرها الشريف فظاهر الشيخ في يه والمحقق في يع و فع انه عند الروضة وهي ما بين القبر والمنبر كما ذكره
الشيخ وغيره واستدلوا له بما روي مستفيضا في الاخبار المعتبرة ان رسول الله صه قال ما بين قبري وبيتي ومنبري روضة من رياض الجنة وفي الفقيه انه
روي انها دفنت بين القبر والمنبر وقيل انه في البقيع رواه في الفقيه ايضا مرسلا واستبعده جماعة وقال جماعة انها دفنت في بيتها وهو الان داخل في
المسجد ويدل عليه صحيحة البزنطي ولكن في اثبات امثال تلك الامور والاقتصار في الاخبار الاحاد نظر كما بيناه في الاصول والاولى كما في عد وس وغيرهما زيارتها
في المواضع الثلثة ويستحب ايضا زيارة الائمة الاربعة في البقيع **الثامنة عشر** يستحب صيام ثلثة ايام في المدينة الاربعاء والخميس والجمعة لطلب الحاجة
بالاخبار المستفيضة وان اختلفت في الكيفية ففي صحيحة الحلبي بعد الامر باقامة الايام الثلثة مع الاستطاعة فصل يوم الاربعاء ما بين القبر والمنبر
الاسطوانة التي تلي القبر فتدعو الله عندها وتسأله كل حاجة تريدها واليوم الثاني عند اسطوانة التوبة وهي اسطوانة ابي لبابة ويوم الجمعة عند
مقام النبي صه مقابل الاسطوانة الكثيرة الخلوق فتدعو الله عندهن لكل حاجة وتصوم تلك الثلثة الايام ونحوها صحيحة ابن عمار في ترتيب الاساطين

قال ابدء بمكة م

الآن فيها وصل ليلة الاربعاء ويوم الاربعاء عند الاسطوانة الاولى وليلة الخميس ويوم الخميس عند الثانية وليلة الجمعة ويوم الجمعة عند الثالثة
وفي آخرها وادع بهذا الدعاء لحاجتك اللهم اني اسئلك بعزتك وقوتك وقدرتك وجميع ما احاط به علمك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تفعل
بي كذا وكذا وفي صحيحة اخرى لابن عمار بعد ذكر صوم الثلثة الايام تصلي ليلة الاربعاء عند اسطوانة ابي لبابة وهي اسطوانة التوبة وتقعد عندها
يوم الاربعاء ثم يأتي ليلة الخميس الاسطوانة التي تليها مما يلي مقام النبي ليلتك ويومك ثم تأتي الاسطوانة التي تلي مقام النبي ومصلاه ليلة الجمعة وتصلي
عندها ليلتك ويومك الى ان قال فان استطعت ان لا تتكلم بشيء في هذه الايام الا ما لا بد لك منه ولا تخرج من المسجد الا لحاجة ولا تنام في
ليل ولا نهار فافعل ثم احمد الله في يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبي ص وسل حاجتك وليكن فيما تقول اللهم ما كانت لي اليك من حاجة شرعت
انا في طلبها والتماسها او لم اشرع سألتكها او لم اسألكها فاني اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة صلى الله عليه وآله في قضاء حوائجي صغيرها و
كبيرها وقريبة منها مرسلة به الا ان فيها ولا تنام في ليل ولا نهار الا القليل **اقول** الوجه التخيير بين القسمين وان كان الاول اشهر وقيل هو ايضا
احوط ولا اعرف وجهه **التاسعة عشر** يستحب الاكثار للصلوة في مسجد النبي وانه اذا فرغ من الدعاء عند قبر النبي ص ان يأتي المنبر ويمسحه بيده
ويأخذ برمانتيه وهما السفلاوان ويمسح عينه ووجهه به فانه شفاء للعين ويقوم عنده ويحمد الله ويثني عليه ويسئل حاجته وان يصلي على النبي ص
عند دخول المسجد وكذا عند الخروج عنه وان يأتي مقام النبي ص ويصلي فيه ما بدا له كل ذلك منصوص عليه في صحيحة ابن عمار **العشرون** يستحب الصلوة
في المساجد التي بالمدينة كمسجد قبا بضم القاف ومسجد الفضيخ سمي به لنخل كان فيه يسمى الفضيخ بالفاء المفتوحة والضاد والخاء المعجمتين قال صاحب
القاموس في كتاب مغانم المطابة ان هذا المسجد يعرف بمسجد الشمس اليوم وهو شرقي مسجد قبا على شفير الوادي مرضوم بحجارة سود وهو مسجد صغير و
وجه تسميته مسجد الشمس لان فيه ردت الشمس لامير المؤمنين ع كما ورد في رواية عمار بن موسى وفي مشربة ام ابرهيم وهو كما في كتاب المغانم مسجد بني قريظة قريب
من الحرة الشرقية في موضع يعرف بالدشت ليس عليه بناء ولا جدار وانما هو عريضة صغيرة بين نخيل طولها نحو عشرة اذرع وعرضها اقل منه
بنحو ذراع وقد حوط عليها برضم لطيف من الحجارة السود ومسجد الفتح وهو مسجد الفتح وهو مسجد على قطعة من جبل سلع من جهة الغرب وغربيه وادي
بطحان وهو الذي يسمى بمسجد الاحزاب وان يأتي جانب احد ويصلي فيه في المسجد الذي دون الحرة ويأتي قبر حمزة بن عبد المطلب فيسلم عليه ويأتي قبور الشهداء
احد ويأتي المسجد الذي في المكان الواسع الى جانب الجبل عن يمينك حين يدخل احدا ويصلي فيه ويصلي عند قبور الشهداء وان يقول عند قبور الشهداء
السلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار او يقول السلام عليكم يا اهل الديار انتم لنا فرط وانا بكم لاحقون وان يقول في مسجد الفتح يا صريخ المكروبين و
يا مجيب دعوة المضطرين اكشف غمي وهمي وكربي كما كشفت عن نبيك غمه وهمه وكربه وكفيته هول عدوه في هذا المكان ويستحب البدئة بمسجد قبا ثم مشربة
ام ابرهيم ثم مسجد الفضيخ ثم احد فيبدء فيه بمسجد الذي دون الحرة ثم قبر حمزة ثم قبور الشهداء ثم المسجد الذي في المكان الواسع ثم الصلوة عند قبور الشهداء ثم
مسجد الفتح صرح بذلك الترتيب في رواية عقبة بن خالد **الحادي والعشرون** يستحب وداع قبر النبي عند ارادة الخروج من المدينة ففي
صحيحة ابن عمار اذا اردت ان تخرج من المدينة فاغتسل ثم ائت قبر النبي ص بعد ما تفرغ من حوائجك فودعه واصنع مثل ما صنعت عند دخولك و
قل اللهم لا تجعله آخر العهد من زيارة قبر نبيك ص فان توفيتني قبل ذلك فاني اشهد في مماتي على ما شهدت عليه في حيوتي ان لا اله الا انت
وان محمدا عبدك ورسولك وفي رواية يونس بن يعقوب عن وداع قبر النبي ص تقول صلى الله عليك لا جعله الله آخر تسليمي عليك والسلام عليك
الثانية والعشرون من اراد ان يدرك ثواب الحج كل سنة فليعمل بما ورد في المرسل فان فيه ما يمنع احدكم ان يحج كل سنة فقيل له لا يبلغ
ذلك اموالنا فقال اما يقدر احدكم اذا خرج اخوه ان يبعث معه بثمن اضحيته ويأمره ان يطوف عنه اسبوعا بالبيت ويذبح عنه فاذا كان يوم عرفة
لبس ثيابه وتهيأ للمسجد فلا يزال في الدعاء حتى تغرب الشمس والظاهر ان المراد بالثياب التي امر بلبسها انما هو ثياب الزينة كما ورد في الخروج الى يوم العيد
والجمعة ولا يضر ارسال الرواية لما في ادلة السنن من المسامحة وقد ورد بطريق الخرايض في الروايات المستفيضة الصحيحة من بعث الهدي من اي افق كان
والمواعدة مع المبعوث معه لاشعاره او تقليده واجتناب ما يجتنبه المحرم وقت المواعدة حتى يبلغ الهدي محله ولكن لعدم العمل به في اكثر الآفاق من بعث الهدي وعدم دليل على الاكتفاء ببعث ثمنه سيما مع الاتيان
بالاشعار والتقليد تركنا ذكره هنا **الثالثة والعشرون** وهي الاخيرة من مسائل الكتاب في بعض من آداب الخروج من البيت والمسافرة
يستحب لمن اراد السفر مطلقا امور منها ان يعلم اخوانه لرواية السكوني ومنها ان يخرج يوم السبت كما صرح به في صحيحة ابن سنان ورواية حفص بن
غياث بعد الطلوع الشمس منه كما في رواية الخثعمي او يوم الخميس فان في رواية عبد الله بن سليمان ان رسول الله ص كان يسافر يوم الخميس قال يوم الخميس يحبه الله و
رسوله وملائكته او يوم الثلثاء فان في رواية حفص من تعذرت عليه الحوائج فليلتمس طلبها يوم الثلثاء فانه اليوم الذي الان الله فيه الحديد لداود ع و
في صحيحة الخزاز فاخرجوا يوم الثلثاء ومنها ان لا يسافر يوم الجمعة مطلقا فان في رواية الخثعمي لا يخرج يوم الجمعة في حاجة ولا في يوم الاثنين فان في
صحيحة الخزاز واي يوم اعظم شوما من يوم الاثنين فقدنا فيه نبينا وارتفع الوحي عنا لا تخرجوا واخرجوا يوم الثلثاء وفي مرسلة به لا تسافر يوم الاثنين
ولا تطلب فيه حاجة ولا في يوم الاربعاء كما يستشم من صحيحة حماد ولا في يوم كان القمر في العقرب فان في رواية محمد بن حمران من سافر او تزوج والقمر في
العقرب لم ير الحسنى وهل المعتبر كونه في برج العقرب على ما هو مصطلح اهل النجوم او صورته كل محتمل ويحتمل الاقتصار على ما اجتمع فيه الامران والظاهر
كفاية قول المنجمين في الدخول فيه والخروج عنه ولو تصدق حين السفر له المسافرة في اي يوم شاء ويندفع عنه شومه ففي صحيحة البجلي تصدق واخرج اي

مسجد يقال له الشمس

بني قريظة بضم القاف وفتح الراء المهملة والظاء المعجمة بطن من اليهود

السلام عليك

يوم

بوم شئت وفي صحيحة حماد افتتح سفرك بالصدقة واخرج اذا بدا لك واقرء اية الكرسي وليكن تصدقه على اول مسكين كما في صحيحة ابن ابي عمير اذا وقع في
نفسك شئ فتصدق على اول مسكين ثم امض فان الله تعالى يدفع عنك وليكن ذلك ايضا اذا وضع رجله في الركاب كما في رواية محمد ومنها ان يصلي
ركعتين حين الخروج ففي رواية السكوني ما استخلف رجل على اهله بخليفة افضل من ركعتين يركعهما اذا اراد الخروج الى سفر ويقول اللهم اني
استودعك نفسي واهلي ومالي وذريتي ودنياي واخرتي وامانتي وخاتمة عملي ومنها ان يجمع عياله في بيت ويقول اللهم اني استودعك الغداة
نفسي ومالي واهلي وولدي الشاهد منهم والغائب اللهم احفظنا واحفظ علينا اللهم اجعلنا في جوارك اللهم لا تسلبنا نعمتك ولا تغير ما بنا من
عافيتك وفضلك كما ورد في صحيحة العجلي وان يقول ما في مرسلة الفقيه اللهم خل سبيلنا واحسن مسيرنا واعظم عافيتنا ومنها ان يفعل ما في صحيحي
صباح الحذاء الاولى اذا اراد السفر قام على باب داره تلقاء وجهه الذي يتوجه اليه فقرء فاتحة الكتاب امامه وعن يمينه وعن شماله واية الكرسي امامه
وعن يمينه وعن شماله ثم قال اللهم احفظني واحفظ ما معي وسلمني وسلم ما معي وبلغني وبلغ ما معي ببلاغك الحسن الثانية اذا اردت السفر فقف على باب
دارك واقرء فاتحة الكتاب امامك وعن يمينك وعن شمالك وقل هو الله احد امامك وعن يمينك وعن شمالك وقل اعوذ برب الناس وقل اعوذ
برب الفلق امامك وعن يمينك وعن شمالك ثم قل اللهم احفظني الى اخر الدعاء الا انه قال بلاغا حسنا مكان ببلاغك الحسن ومنها ان يدعو بما
في صحيحة ابن عمار اذا خرجت من بيتك تريد الحج والعمرة انشاء الله فادع دعاء الفرج وهو لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله
رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين ثم قل اللهم كن لي جارا من كل جبار عنيد ومن كل شيطان مريد ثم
قل بسم الله دخلت وبسم الله خرجت وفي سبيل الله اللهم اني اقدم بين يدي نسياني وعجلتي بسم الله وما شاء الله في سفري هذا ذكرته او نسيته اللهم
انت المستعان على الامور كلها وانت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل اللهم هون علينا سفرنا واطو لنا الارض وسيرنا فيها بطاعتك وطاعة
رسولك اللهم اصلح لنا ظهرنا وبارك لنا فيما رزقتنا وقنا عذاب النار اللهم اني اعوذ بك من وعثاء السفر وكابة المنقلب وسوء المنظر في الاهل والمال
والولد اللهم انت عضدي وناصري بك احل وبك اسير اللهم اني اسالك في سفري هذا السرور والعمل بما يرضيك عني اللهم اقطع عني بعده ومشقته
واصحبني فيه واخلفني في اهلي بخير لا حول ولا قوة الا بالله اللهم اني عبدك وهذا حملانك والوجه وجهك والسفر اليك وقد اطلعت على ما لم
يطلع عليه احد غيرك فاجعل سفري هذا كفارة لما قبله من ذنوبي وكن لي عونا عليه واكفني وعثه ومشقته ولقني من القول والعمل رضاك فانما
انا عبدك وبك ولك ومنها ان يقول اذا خرج من منزله ما في رواية ابن اسباط وهو بسم الله امنت بالله وتوكلت على الله ما شاء الله لا حول ولا
قوة الا بالله وان يقول حين يخرج من باب داره ما في رواية ابي بصير اعوذ بالله مما عاذت منه ملائكة الله من شر هذا اليوم ومن شر الشيطان ومن
شر من نصب لاولياء الله ومن شر الجن والانس ومن شر السباع والهوام ومن شر ركوب المحارم كلها اجير نفسي بالله من كل شئ وان يقول اذا وضع
رجله في الركاب سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين استغفر الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم واتوب اليه اللهم اغفر لي ذنوبي فانه لا يغفر الذنوب
الا انت ومنها ان يستصحب عصا من لوز مر ويتلو هذه الاية من سورة القصص ولما توجه تلقاء مدين الى قوله والله على ما نقول وكيل فان في مرسلة
ية فانه امان من كل سبع ضار ولص عاد وذات حمة حتى يرجع الى اهله وكان معه سبعة وسبعون من المعقبات اي ملائكة الليل والنهار ويستغفرون له
وعن النبي صلى الله عليه وآله حمل العصا ينفي الفقر ولا يجاوره شيطان ومنها ان لا يسافر وحده فانه قد استفاضت الروايات على المنع عنه ولو اتفق له ذلك فليقل ما
في رواية الجعفري ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله اللهم انس وحشتي واعني على وحدتي وادّ غيبتي ومنها ان لا ينام على دابته فان في رواية حماد ان
ذلك ليس من فعل الحكماء الا ان يكون في محمل يمكنه التمدد وان ينزل عن دابته اذا قرب المنزل ويبدء بعلفها قبل علف نفسه وان يصلي ركعتين اذا نزل
قبل ان يجلس وكذا اذا اريد الارتحال ويبعد المذهب عند قضاء الحاجة وان لا ياكل طعاما حتى يتصدق ابتداء شيئا منه ان استطاع ويقرء كتاب الله
مادام راكبا ويسبح مادام عاملا عملا ويدعو مادام خاليا وان لا يسير من اول الليل ولا يرفع الصوت في المسير كل ذلك ورد في رواية حماد ومنها ان يدير
العمامة تحت حنكه كما في موثقة الساباطي ورواية علي بن الحكم وفي الاخيرة من خرج من منزله معتما تحت حنكه يريد سفرا لم يصبه في سفره سرق ولا حرق
لامكروه وله ان يشتغل في مسيره بالحداء والشعر الذي ليس فيه خناء اي فحش فان في رواية السكوني انه زاد المسافر ومنها
ان يقول اللهم لك الشرف على كل شرف اذا اصعد اكمة اي ما ارتفع من الارض كما في رواية حذيفة ويكبر كما في
صحيحة ابن عمار وفيها ان يسبح حين يهبط ومنها ان يقول اذا نزل منزلا رب انزلني منزلا مباركا
وانت خير المنزلين وان يقول اذا عاين مدينة او قرية اللهم اني اسالك خيرها واعوذ
بك من شرها اللهم حببنا الى اهلها وحبب صالحي اهلها الينا الى غير ذلك
من الاداب الواردة في مظانها والحمد لله والصلوة على رسول الله
صلى الله عليه وآله وخلفاء رسول الله قد تم كتاب الحج من
مستند الشيعة في احكام الشريعة يوم الجمعة سادس
عشر شهر رجب المرجب سنة الف ومائتين
وواحد واربعين تم بالخير والظفر

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب مطلق الكسب والاقتناء **مقدمة** اعلم ان الكسب جنس تحته انواع كثيرة ولكل نوع منه متعلق هو ما يكتسب به فهذه امور ثلثة والا
ولان من فعل المكلف والثالث ليس كذلك بل هو الاعيان والمنافع الخارجية ولكل من الاولين آداب يعني ان لمطلق الكسب من غير تخصيص بنوع
منه امور يرجع فيه ارتكابا او تركا مع المنع من النقيض او بدونه ولكل نوع منه ايضا آداب مختصة به ولكل من الثلثة باعتبار الاحكام الشرعية
اقسام فينقسم مطلق الكسب من حيث هو اي مع قطع النظر عن انواعه ومتعلقاته الى خمسة اقسام الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح و
بمعنى انه قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا وهكذا والثاني ينقسم الى اربعة اقسام هي غير الواجب اذ ليس من انواع التكسب ما يكون واجبا من حيث
هو الا على الوجوب الكفائي في بعض الانواع والثالث ينقسم الى اقسام ثلثة الحرام والمكروه والمباح بمعنى انه يحرم جعله متعلقا للكسب او
يكره او يباح ولم يرد استحباب جعل شيء من الاعيان او المنافع متعلقا له او وجوبه وهذا ايضا على قسمين لانه اما يكون في مطلق الكسب بمعنى انه يحرم
او يكره او يباح جعله متعلقا ومورد المطلق الكسب من غير اختصاص بنوع او يكون في نوع خاص او انواع خاصة منه كالاراضي المفتوحة عنوة فانها لا يجوز
بيعها واجارتها ونحوها تحجيرها واحيائها وكالوقف العام يجوز اجارتها والزراعة فيها ولا يجوز بيعها وهبتها ثم الاول والثاني ينقسم باعتبار الاقسام
الثانيين الى قسمين والثاني باعتبار الثالث الى اقسامه لان المتعارف تقسيم كل منهما الى اقسامه الحاصلة له مع قطع النظر عن الاخر وقد وقع
في هذا المقام خلط وتخليط واختلاف كثير في كثير من كتب الاصحاب من وجوه عديدة فترى منهم من يعنون كتاب الكسب ويذكر فيه بعض آدابه واقسام
انواعه ثم يذكر فيه ما يتعلق بعقد البيع واحكامه ويعنون للصلح والاجارة وغيرها من المعاوضات كتابا على حدة مع ان نسبتها الى مطلق الكسب كنسبة
البيع اليه فلا وجه للتفرقة على ان البيع كغيره من المعاوضات اخص من وجه من مطلق الكسب فجعله من افراده غير جيد ومنهم من يذكر آداب المطلق الكسب
وترى بعضها مخصوصا ببعض انواعه مع انه قد يذكر في باب هذا النوع بعض ما يختص به من الآداب بل قد يذكر فيه بعض ما هو آداب المطلق وايضا
ترى منهم من يخلط بين كثير من اقسام انواع الكسب واقسام ما يكتسب به مع انه يعنون لكل منهما عنوانا على حدة وايضا ترى منهم من يذكر بعض اقسام ما
يكتسب به في عنوان مطلق الكسب وبعضها في عنوان انواع خاص منه مع اشتراكها في الاختصاص والعموم وقد ترى منهم من خلط بين اقسام الكسب
وبين انواعه فيجعل بعض ما يحرم ارتكابا او يكره في مطلق الكسب نوعا منه من انواع الكسب المحرم او المكروه او بالعكس الى غير ذلك من الوجوه الظاهرة
للمتتبع والاولى ان يعنون لمطلق الكسب كتابا ولكل من عقود المعاوضات كتابا على حدة ويذكر ما يرد على المطلق من الآداب والاقسام في كتابه وما
يرد على نوع خاص منه في كتابه الخاص ونحن نعنون كذلك الا انا نذكر آداب مطلق الكسب والبيع في عنوان واحد اتباعا للاكثر وحفظا عن التشتت
ونذكرها مع ما يجري مجراها في مقاصد **المقصد الاول في الحث على الكسب والترغيب فيه** وينقسم مطلقه الى الاقسام الخمسة قال الله تعالى
فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وقال فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وفي الخبر اعمل لدنياك كانك تعيش ابدا واعمل لآخرتك كانك
تموت غدا وفي آخر ان الله تبارك وتعالى ليحب الاغتراب في طلب الرزق وفي ثالث لا تكسلوا في طلب معايشكم فان آباءنا كانوا يركضون فيها ويطلبونها
وفي رابع ان الله يحب المحترف الامين وفي خامس اني لاجد في امقت الرجل يتعذر عليه المكاسب فيستلقي على قفاه ويقول اللهم ارزقني و
يدع ان ينتشر في الارض ويلتمس من فضل الله والذرة تخرج من جحرها تلتمس رزقها وفي سادس فمن اقبل على العبادة وترك التجارة اما علم ان تارك

يكتسب

في بيان اقسام البيع ومن ... يجوز

في بيان الترغيب على التكسب

الطبع لاينجاب

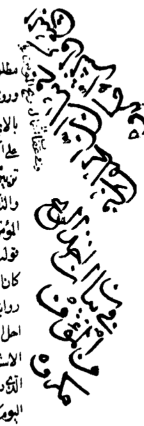
كتاب المكاسب

الطلب لا يستجاب له وفي سابع لا تبغض الرجل ان يكون كسلاناً في امر دنياه ومن كسل عن امر دنياه كان من امر آخرته اكسل الى غير ذلك من الاخبار المتواترة معنى وهو قد يجب ان اضطر اليه في ابقاء مهجته ومهجة عياله ومن يجري مجريهما قال النبي ص ملعون من القى كله على الناس وفي مرسلة الفقيه ملعون ملعون من ضيع من يعول وعن الصادق ع كفى بالمرء اثما ان يضيع من يعول وكذلك اذا توقف عليه الواجبات المطلقة كالحج بعد فقد الاستطاعة مع التقصير والماء لطهارته والساتر للعورة ونحوها ويستحب للتوسعة في المعاش بلا خلاف ظ وفي الاخبار دلالة عليه ففي رواية ابي حمزة من طلب الرزق في الدنيا استعفافا عن الناس وتوسيعا على اهله وتعطفا على جاره لقي الله عز وجل يوم القيمة ووجهه مثل القمر ليلة البدر ويشتمل التوسعة تحصيل ما يتوقف عليه من العبادات المستحبة كالبر والصدقة والحج المستحب والعتق وبناء المساجد والمدارس وامثالها وفي الاخبار المستفيضة تصريح به ففي الصحيح ان امير المؤمنين عليه السلم اعتق الف مملوك من كد يده وفي الحسن قال رجل لابي عبد الله عليه السلم والله انا لنطلب الدنيا ونحب ان نؤتى بها فقال تحب ان تصنع بها ماذا قال اعود بها على نفسي وعيالي واصل بها واتصدق بها واحج واعتمر فقال ابو عبد الله ع ليس هذا طلب الدنيا هذا طلب الآخرة ويكره لمجرد اكثار المال وجمعه وزينة الدنيا وسائر ما يكون مكروها كما يحرم اذا كان سببا لترك واجب ويباح فيما سوى ذلك **المقصد الثاني** في آداب مطلق الكسب والبيع وفيه فصول

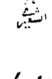
الفصل الاول في المستحبات وهي امور منها التفقه اولا ولو تقليدا فيما يتولاه بنفسه بالاجماع والاخبار ليعرف كيفية الاكتساب ويميز بين العقود الصحيحة والفاسدة ويسلم من الربا الموبق ولا يرتكب الماثم من حيث لا يعلم وهذا انما هو قبل الدخول في الواقعة والا فيجب البحث في خصوص المعاملة والا فيكون التفقه واجبا من باب المقدمة والحاصل ان المستحب هو معرفة الاحكام المفصلة لجميع افراد ما يمكن ان يتفق له في هذا النوع لئلا يدخل في الحرام من حيث لا يعلم ومنها الاجمال في الطلب بان لا يصرف اكثر اوقاته فيه ففي صحيحة الثمالي فاتقوا الله عز وجل واجملوا في الطلب وفي مرسلة ابن فضال ليكن طلبك المعيشة فوق كسب المضيع ودون طلب الحريص الراضي بدنياه المطمئن اليها ومنها قصد التعفف والتوسعة ودفع الضرورة او ما يتقرب به الى الله دون زينة الدنيا والتفاخر والتكاثر والملاهي ومنها الثقة بالله والتوكل عليه وعدم الاعتماد على عمله وفطانته روى عبد الله بن سليمان ان الله عز وجل وسع في ارزاق الحمقى ليعتبر العقلاء ويعلموا ان الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل ولا حيلة وفي مرفوعة ابن جمهور لن يزداد امرؤ نقيرا بحذقه ولم ينتقص امرؤ نقيرا بحمقه ومنها اقالة النادم مؤمنا كان او غيره لرواية الجعفري ولما فيه من جبر قلب المسلم سيما في البيع المخصوص ورواية ابي حمزة ايما عبد اقال مسلما في بيع اقاله الله عثرته يوم القيمة والتقييد بالنادم مع اطلاق بعض الاخبار لان استحبابها انما هو بعد الاستقالة ولا استقالة لغير النادم فاثبات استحبابها بالاسقاط لا وجه له ومنها التسوية بين كل الناس في البيع والشراء فيكون الساكت عنده بمنزلة المماكس وغير البصير والمستحيي بمنزلة المداق لرواية ميسر [illegible] ولا ينافيه بيع البصير له اقل لانها انما هي على كون اضافة البيع الى المفعول ورواية ابن الحجاج رجل عنده بيع فسعره سعرا معلوما فمن سكت عنه ممن يشتري منه باعه بذلك السعر ومن ماكسه فابى ان يبتاع منه زاده قال لو كان يزيد الرجلين والثلثة لم يكن بذلك باس فاما ان يفعله بمن ابى عليه ويكايسه ويمنعه من لم يفعل ذلك فلا يعجبني واستحباب التسوية انما هو لاجل ما ذكروا اما لو كان التفاوت من جهة اخرى كالفضل والايمان والورع والقرابة ولعله لا مانع منه كما ذكره جماعة ولكن يكره للآخذ قبوله ولذا كان السلف يوكلون في الشراء من لا يعرف هربا من ذلك ومنها ذكر الله سبحانه في السوق والدعاء بالمأثور عند دخول السوق والجلوس في مكانه وعند الشراء وبعده وعند شراء الدابة والرأس ومنها ان ياخذ ناقصا ويعطي راجحا بحيث يؤدي الى الجهالة اللازم بوفاء الكيل والوزن مع ما ورد من انه لا يكون الوفاء حتى يميل الميزان وفي رواية السكوني مر امير المؤمنين عليه السلم على جارية قد اشترت لحما من قصاب وهي تقول زدني فقال امير المؤمنين زدها فانه اعظم للبركة وكان الجارية امرت للغير فلا ينافي ذلك استحباب الاخذ ناقصا وفي صحيحة ابن عمار من اخذ الميزان بيده فنوى ان ياخذ لنفسه وافيا لم ياخذ الا راجحا ومن اعطى فنوى ان يعطي سواء لم يعط الا ناقصا قيل ان هذه الزيادة والنقصان غير ما يجب من باب المقدمة ولا يخفى ان وجوبهما من باب المقدمة انما هو لو وجب المساواة الحقيقية بل العرفية المتحققة بالتساوي في النظر ويتفاوت بقليل يتسامح فيه عرفا سيما مع حصول التراضي مع ما يشترط به اخبار كثيرة من نفي الباس عن القليل من الزيادة والنقصان ومع التسامح في مثل الفضل قيل يتقدم من بيده المكيال والميزان وهو لا يقطع التسامح اذا وقع في المباشرة قبل المبايعة لان الوزن عليه وهو لا ينافي استحباب الاخذ ناقصا وقيل بالقرعة ومنها تقديم الاستخارة اي طلب الخيرة من الله سبحانه والوضوء والتكبير في طلب الرزق وكونه سهل البيع سهل الشراء سهل القضاء سهل الاقتضاء للاخبار وفتاوى الاصحاب واما ما ورد من الامر بمماكسة المشتري وان اعطى الجزيل فمحمول على الجواز وعلى ما رواه السكوني انزل الله تعالى على بعض انبيائه عليهم السلم للكريم فكارم وللسمح فسامح وعند الشكس فالتو **الفصل الثاني** فيما يكره ارتكابه وهي امور منها مدح البائع ما يبيعه وذم المشتري ما يشتريه وان كان صادقا للاطلاق مرفوعة ابن عيسى اربع من كن فيه طاب مكسبه اذا اشترى لم يعب واذا باع لم يحمد ولم يدلس وفيما بين ذلك لا يحلف وفي رواية السكوني من باع واشترى فليحفظ خمس خصال والا فلا يبيعن ولا يشترين الربا والحلف وكتمان العيب والحمد اذا باع والذم اذا اشترى وهي وان تضمنت الامر والنهي الا ان الاجماع على عدم الحرمة عند الصدق يعين حملهما على

مستحبات التكسب

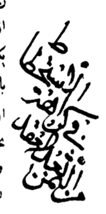
في بيان ما يكره في التكسب



مطلق الطلب والتخصيص والكذب ومنها الحلف في البيع والشراء مطلقا وان صدق فيهما لما مر ولا تزييف صب بالبركة كما نطقت به المستفيضة وروى الصدوق عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال ويل لتجار امتي من لا والله وبلى والله وفي امالي عن الصادق عليه السلام ان الله تبارك وتعالى ليبغض المنفق سلعته بالايمان الى غير ذلك ومنها البيع في الظلمة وموضع يستر فيه العيب لانه مظنة ستر العيب لصحيحة هشام ان البيع في الظلال غش والغش حرام وحملها على الكراهة لعدم كونه غشا حقيقة ولانه ليس فعلى المشتري ان يخرج المتاع الى حيث يتمكن من ملاحظته ولعدم القائل به من الاصحاب ومنها تزيين المتاع بان يظهر جيده ويكتم رديه بل ينبغي اظهار الكل لما مر ولما روى ان النبي صلى الله عليه وآله قال للفاعل ذلك ما اراك الا وقد جمعت خيانة وغشا للمسلمين والتقريب ما مر ومنها الربح على المؤمن قالوا الا اذا كان شراؤه للتجارة او يشتري باكثر من مائة درهم لرواية سليمان بن صالح وابي شبل ربح المؤمن على المؤمن ربا الا ان يشتري باكثر من مائة درهم فاربح عليه قوت يومك ويشتريه للتجارة فاربحوا عليهم وارفقوا بهم ولا يخفى ان فاعل قوله يشتري ويشتريه يمكن ان يكون مؤمن الاول وان يكون الثاني والاكثر حملوه على الثاني وللاحتمال الامرين يشكل استثناء كل منهما وان كان الظاهر ما فهمه الاكثر نعم لا اشكال اذا كانا معا كك وفي المحاسن ربح المؤمن على المؤمن ربا وانما حملوها على الكراهة قيل للتصريح بالجواز في رواية عمر النيسابوري بعد قوله ان الناس يزعمون ان الربح على المضطر حرام هو من الربا هل رايت احدا اشترى غنيا او فقيرا الا من ضرورة يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربا واربح ولا تربه ورواية مليسر المتقدمة وللسابر عمومات المرابحة ولا يخفى ان دليل المنع اخص لاختصاصه بالمؤمن ولمكان الاستثناء فكما يمكن الجمع بالحمل على الكراهة يمكن بالتخصيص ايضا فالاولى ان يستند في الجواز الى الاجماع وبرواية سالم بعد سؤال عن الخبر الذي روى ان ربح المؤمن ربا فقال ذاك اذا ظهر الحق وقام قائمنا اهل البيت فاما اليوم فلا باس ان يبيع من الاخ المؤمن ويربح عليه بل يمكن نفي الكراهة اليوم كما قيل بذلك فقد يضعف الكراهة ايضا بعمل المسلمين والمؤمنين في الاعصار والامصار من دون انكار بل وكلام رعاته اصلا ويكره الربح على من يعده بالاحسان في البيع لقول الصادق عليه السلام اذا قال الرجل للرجل هلم احسن معك حرم عليه الربح والحمل على الكراهة للاجماع والاستدلال بان اقل الاحسان التولية ضعيف ومنها السوم ما بين الطلوعين لمرفوعة ابن اسباط نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن السوم ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس والمستفيضة المصرحة بان الجلوس للتعقيب بعد صلوة الصبح ابلغ في طلب الرزق من الضرب في الارض وركوب البحر ولا ينافي ذلك استحباب التبكير لانه محمول على اول النهار ومنها الاشتغال بالكسب في الليل كله لرواية ابي بصير من بات ساهرا في كسب ولم يعط العين حظها من النوم فكسبه ذلك حرام ومنها الاستهانة بقليل الرزق لرواية اسحق بن عمار من استقل قليل الرزق حرم الكثير ومنها ركوب البحر للتجارة لما رواه محمد ان ابا جعفر وابا عبد الله عليهما السلام كرها ركوب البحر للتجارة وهو محمول على ما احتمل في طلب الرزق من ركب البحر للتجارة وغيرهما من المستفيضة ومنها دخول السوق والاولى الخروج اخرا بل يبادر الى قضاء حاجته ويخرج منه سريعا لانها ماوى الشياطين كما ان المسجد ماوى الملائكة فيكون على العكس ففي المرسل شر بقاع الارض الاسواق وهي ميدان ابليس يغدو برايته ويضع كرسيه ويبث ذريته فبين مطفف في قفيز او طائش في ميزان او سارق في ذرع او كاذب في سلعته فيقول عليكم برجل مات ابوه وابوكم حي فلا يزال مع ذلك اول داخل واخر خارج ونحوه المروي في المجالس بزيادة لبعض اهل الاسواق ولهم دخول اليها واخرهم خروجا منها ولا فرق في ذلك بين التاجر وغيره ولا بين اهل السوق عادة وغيرهم ومنها معاملة السفلة وهم الذين لا يسرهم الاحسان ولا يسوءهم الاساءة او من يضرب بالطنبور او من لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه روي في الفقيه نسب التفاسير الثلثة الى الاخبار ولكن في رواية السياري ما يدل على اختصاصه بالاخير وفي كلام جماعة الادنين بدل السفلة وفسر مع ما مر بالذين يحاسبون على الشيء الدون وذوي العاهات اي النقص في ابدانهم والاقرب فيها من البرص والجذام والعمى والعرج ونحوها والاكراد وهم معروفون كل ذلك للاخبار الا ان النهي عنه في الاخير المخالطة دون المعاملة وكذا يكره معاملة المحارف وهو المحروم الممنوع وهو خلاف المبارك وخصوص الاستقراض بل مطلق طلب الحاجة ممن لم يكن فكان اي من اصاب ماله حديثا ومنها ما ذكره الذمي والابضاع واليداع والاستعانة بالمجوسي ولو على اخذ قوائم شاتك وانت تريد ذبحها كما في المرسل ومنها الشكوى عن انفاق راس المال وعدم الربح ففي رواية جابر ياتي على الناس زمان يشكون فيه ربهم قلت كيف يشكون ربهم قال يقول الرجل والله ما ربحت شيئا منذ كذا وكذا ولا اكل ولا اشرب الا من راس مالي ويحك هل اصل مالك وذروته الا من ربك ومنها التعرض للكيل والوزن اذا لم يحسنه للمرسل قلت رجل من نيته الوفاء وهو اذا كال لم يحسن الكيل قال فما يقول الذين حوله قلت يقولون لا يوفي قال هذا لا ينبغي ان يكيل وفي ضه قيل بحرمة للنهي عنه في الاخبار المقتضي للتحريم وحمل على الكراهة لانه نهى ولم نقف على هذا النهي واما المرسل فمع اختصاصه بالكيل بالكيل غير ظاهر في النهي بل مشعر بالكراهة الا انه يمكن ان يقال ان الوفاء واجب يجب مشاله وحصل الاشتغال به فلا بد من تحصيل البراءة اليقينية او الظنية المعتبرة وهي غير حاصلة بالنسبة الى هذا الشخص فالقاعدة تقتضي تحريمه عليه ولكن تحصيل البراءة بالتراضي والزيادة بحيث يحصل العلم بالوفاء ممكن ومنها الاستحطاط من الثمن بعد العقد لانه صار ملكا للبائع فيندرج تحت قوله نعم ولا تسالوا الناس شيئا ولرواية الكرخي الصحيحة من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وفيها بعد السؤال عن الاستحطاط قال لان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الاستحطاط بعد الصفقة وصحيحة الشحام الوضيعة بعد الصفقة حرام وظاهرهما وان كان الحرمة الا انهم حملوها على الكراهة لرواية ابي العطارد الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وآله صفوان الذي اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه اشتري الطعام فاوضع في اوله واربح في اخره واسال صاحبي ان يحط عني



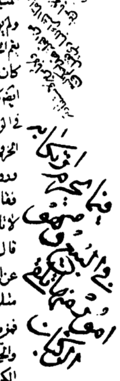


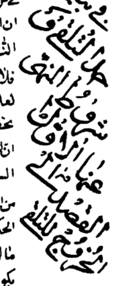


كتاب المكاسب

كل كر كذا وكذا فقال هذا الاخير فيه ولكن يحط عنك جملة قلت فان حط عني اكثر مما وضعت قال لا باس ورواية معلى الرجل يشتري المتاع ثم
يستوضع قال لا باس امرني فكلمت له رجالا في ذلك ورواية يونس بن يعقوب الرجل يشتري من الرجل البيع فيستوهبه بعد الشراء من غير ان
يحمله على الكره قال لا باس به وقريب منها روايتها الاخرى ورواية ابي الاكراد وفيهما فاشارط النقاش ثم اشارط واذا بلغ الحساب فيما بيني
وبينه استوضعه على الشرط قال فبطيبة نفس منه قلت نعم قال نعم لا باس وهذه الاخبار وان كان اكثرها ضعيف السند الا انها
غير ضائر بعد ما سمعناها الاعتضاد بالشهرة العظيمة وقد يحمل الخبار بالجواز على الاستيهاب وفيه ما فيه ثم المستفاد من الصحيح كراهة
قبول حط البائع بدونه لا الاستحطاط ايض ولا بعد فيه ومنها دخول المؤمن في سوم اخيه بيعا او شراء بان يطلب ابتياع الذي يريد
ان يشتريه ليقدمه البائع او يبذل للمشتري متاعا غير ما اتفق عليه هو والبائع والحاصل ان يستميل احد المتبايعين الى نفسه لنهي
النبي صم في خبر المناهي قال لا يسوم الرجل على سوم اخيه وذهب الشيخ والحلي والمحقق الثاني الى التحريم لما ذكر ولان فيه كسر قلب المؤمن
وترك حقه ويضعف الاول بان الخبر في مقام الانشاء للتحريم غير ثابت والثاني بان يمنع حرمة مطلق كسر القلب وعموم وجوب الحقوق ه
حتى مثل ذلك قال في ذلك وانما يحرم او يكره بعد تراضيهما او تقاربه فلو ظهر منه ما يدل على عدم الرضا وطلب الزيادة او جهل حاله لم
يحرم ولم يكره اتفاقا وعلل ذلك بالاصل وعدم الدخول في السوم عادة وهو مشكل لصدق دخول السوم بمجرد طلب البيع بعد ما شرع
اخوه في الشراء ومنه سواء زاد في الثمن ولم يزد الا ان التعميم كما قبل الا ان يثبت الاجماع ولو كان السوم بين اثنين سواء دخل احدهما
على النهي ام ابتداء فيه معا فقيل يحل النهي لم يجعل نفسه بدلا عن احدهما لصدق دخول السوم ولا كراهة فيما يكون في الدلالة لانها في
موضوعة لطلب الزيادة ما دام الدلال يطلبها فاذا حصل الاتفاق تعلقت الكراهة ولا كراهة في طلب المشتري من البائع من بعض الثمن بعد
الترك افتضا اذ فيما خالف الاصل على المتبادر والمتيقن من النص الا ان يستلزم لجبر الوجه فيكره لعدم الرضا في نفس الامر ولا كراهة ايضا
في ترك الملتمس منه قطعا بل ربما استحب لان فيه قضاء حاجة الاخ قيل ويحتمل الكراهة لو قلنا بكراهة طلبه لاعانته على المكروه وفيه
منع كراهة كل اعانة على المكروه مع ان المكروه انما هو طلب الترك وقد حصل من الطالب من دون اعانة من الملتمس وهل يختص الدخول
المنابذ عرا ويعم سائر المعاوضات ايض ولو كانت جايزة صرح في التنقيح بالثاني والاظهر الاول اذ لم يثبت صدق السوم في غير البيع نعم لا باس
بالتوسع من جهة كسر القلب اولى بالكراهة مما ذكر ما اذا تحقق البيع ولكل من المتبايعين خيار المجلس فيعرض احد للمشتري سلعة خيرا من الاولى
وباقل منها ثمنا ليفسخ او للبائع اكثر من الثمن الذي باعه به وقيل بالحرمة والاولى مما ذكرنا ثم على القول بالحرمة ينفي ذلك في دخول السوم لا
يبطل البيع لو دخل لتعلق النهي بالخارج ومنها توكل الحاضر للبادي في بيع المال والمراد بالبادي الغريب الجالب للبلد بدويا كان او قرويا للنصوص
منها رواية عروة بن عبد الله لا يتلقى احدكم تجارة خارجا من المصر ولا يبيع حاضر لباد والمسلمون يرزق الله تعالى بعضهم من بعض وفي بعض
النسخ ذروا المسلمين ونقله في المنتهى ايض كذلك ونحوه المروي عن مجالس الشيخ عن جابر عن رسول الله صلى الله عليه وآله الا ان فيها دعوا بدل ذروا ورواية
يونس بن يعقوب قال تفسير قول النبي صم لا يبيعن حاضر لباد ان الفاكهة وجميع اصناف الغلات اذا حملت من القرى الى السوق فلا يجوز ان يبيع
اهل السوق لهم من الناس ينبغي ان يبيعه حاملوه من القرى والسواد فاما من يحمل من مدينة الى مدينة فانه يجوز ويجري مجرى التجارة وفي
طرق العامة عن ابن عباس قال نهى النبي صم ان يتلقى الركبان وان يبيع حاضر لباد قلت لابن عباس ما قوله حاضر لباد قال لا يكون له
سمسارا وظاهر الاخيرين وان كان الحرمة كما في ى ومهذب القاضي والمروج عن المبسوط والسرائر والوسيلة مضافا الى الاول بما لا يصطلح اليه
وفي الثاني بما اذا حكم عليه الحاضر وباع بدون ... وفي التنقيح انما يكره اذا باع الحاضر في البلد لا في الحضر ولكنهما غير ناهضين لا اثباتها اما
الاول فلعدم ثبوت كون التفسير المذكور من الامام بل ظاهره انه من يونس واما الثاني فلكونه عاميا غير حجة واما رواية عروة والمجالس فهما
قاصرتان من حيث الدلالة لاثبات الحرمة لعدم ورودهما بصيغة النهي المقتضية للحرمة وانما هو اخبار في مقام الانشاء ولا يفيد عندنا زيد
من الطلب مع ما في الاخير من عدم الحجية ايض فلا يمكن التمسك في اثبات الحرمة بقوله دعوهم ايض واما قوله ذروا في الاولى فهو لاختصاصه
ببعض النسخ غير ثابت وعلى هذا فالقول بالكراهة كما هو مذهب الاكثر اقوى ويؤكده ايض عموم الاخبار المرخصة للسماسرة لولا الذي
اموال الناس وقد يؤيد ايض بصحيحة ابي بصير قلت له الرجل يأتيه النبط باحمالهم فيبيعها لهم بالاجر فيقولون له اقرضنا دنانير فانا نجد من يبيع
لنا غيرك ولكنا نخصك باحمالنا من اجل انك تقرضنا فقال لا باس انما ياخذ دنانير مثل دنانيره الحديث وهو حسن في نفي الحرمة فيما اذا التمس
البدوي من الحاضر ويعرضه عليه ولذا نفوها اكثر من المحرمين في هذه الصورة بل ظاهر اكثر القائلين بالكراهة انتفائها ايضا وهو كذلك لعمومات
استحباب قضاء حوائج الناس وتعارضها مع ما ذكر غير ضائر اذ لو رجحنا الاول بالاشهرية والاكثرية وموافقة السنة والكتاب فهو والا فيرجع الى
الجواز الاصلي لا للضعيف لعدم منافاة نفي الباس للكراهة ولا انه لولا ذلك لم يجز التمسك بحال وقد قال في الدروس لا خلاف في جواز التمس في
الامتعة المجلوبة من بلد الى بلد كما في ... عد لان الكلام في المجلوبة من القرى والبادية دون البلد فان بيع الحضري فيها جايز مطلقا كما هو ظاهر
الاكثر للاصل واختصاص روايات المنع بغيرها واكثرها وان اختصت بالبدوي ولكن ذكر القرى في رواية يونس كاف للتعدي الى القروي ايضا بملاحظة

المتاع فى دلالة السنن مضافا الى تصريح جماعة من الفقهاء ونظرا الى التعليل بل لا يبعد التعدى لاجله الى البلدى ايضا كما قاله المحقق الثانى
ولا بعد اختصاص الروايات بالفاكهة والغلات لعدم القول بالفصل فى ذلك او دخول بعض المتاخرين النهى بهما لذلك موضعين نظرا الى
الاطلاق سائر الروايات بل عمومها والتفاتا الى عموم التعليل وحملا للمقيد على الغالب مع ان الاجنبية فى ذلك التقيد كما مر هذا ثم انهم شرطوا
فى تحريمه او كراهته شروطا الاول ما مر من ان يعرض الحضرى ذلك على البدوى وقد عرفت وجهه الثانى علم الحاضر بالنهى وذلك ثم على القول
بعد وترتيب الجاهل بتفاصيل الاحكام بعد العلم بالاجمال وهو مشكل تخصيصه من بينها يحتاج الى مخصص الثالث ان يظهر من ذلك
المتاع سعة فى البلد وان لم يظهر لكبر البلد لعموم وجوده فلا تحريم ولا كراهة لان المقتضى للنهى تفويت الربح على الناس كما يدل عليه التعليل
ولم يوجد هنا وفيه انه لا يشترط حصول الربح لاكثر اهل البلد بل يكفى حصوله ولو لواحد وهو قد يتحقق مع ما ذكر الرابع ان يكون المتاع مما
يعم الحاجة به ولا دليل على ذلك الا ان يكون مستنبطا من تخصيص الروايات بالنوعين الخامس ان يكون لقريب جاهلا بسعر البلد فلو
كان عالما فلا باس به للاصل واختصاص النصوص بالنوع وضعف عموم التعليل ولا بعد فيه ومنه يظهر امكان التعدى الى سائر العقود
ايضا كما فى التنقيح ثم لو قلنا بالحرمة هل يبطل به البيع ام لا المصرح به فى كلام الاكثر الثانى لتعلق النهى بالخارج وهو غير جيد لان النهى
فى الروايات يتعلق بنفس البيع **الفصل الثالث** فيما يحرم التكسب به وهو ايضا امور منها تلقى الركبان القاصدين بلد البيع و
الخروج اليهم للبيع عليهم والشراء منهم مطلقا مع اخباره بكساد ما معه كذبا كما فى النهاية لا اشتراط له الاطلاق النصوص منها وان عرفه المتقدمة
وروايته منها الصحيح عن السراد وهو ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه لا تلق ولا تشتر ما تلقى ولا تاكل منه ومرسلته ايضا عن تلقى الغنم
فقال لا تلق ولا تشتر ما يتلقى ولا تاكل من لحم ما يتلقى وروايته الاخرى الصحيح عن ابن ابى عمير وهو ايضا ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه
لا تلق فان رسول الله نهى عن التلقى قلت وما حد التلقى قال ما دون غدوة او روحة قلت وكم الغدوة والروحة قال اربعة فراسخ
قال ابن ابى عمير وما فوق ذلك فليس بتلق وفى رواية اخرى عنه الصحيح عن السراد ايضا قال قلت له ما حد التلقى قال روحة وروى فى الشرايع
عن النبى انه قال لا يبيع بعضكم على بعض ولا تلقوا المبيع حتى يهبط بها الاسواق وعنه ايضا روى عنه انه نهى عن تلقى الجلب فان تلقى
متلق فاشتراه فصاحب السلعة بالخيار اذا ورد السوق وفى الروايات العامية المروية فى المنتهى وغيره لا تلقوا الركبان وفيه ايضا لا تلقوا الجلب
فمن تلقاه فاشترى منه فاذا اتى السوق فهو بالخيار وظاهر هذه الاخبار التحريم كما ذهب اليه الشيخ فى ط وق والاسكافى والقاضى والحلى
والحلبى والفاضل فى المنتهى والمحقق الثانى وط س وغيره واختاره بعض مشايخنا وفى ق الاجماع عليه خلافا للاكثر المتاخرين فقالوا بالتحريم
الكراهة للاصل وضعف الاخبار وضعفهما ظاهر مما مر فالقول بالتحريم اقوى وحد التلقى عند الاصحاب بلا خلاف كما فى المنتهى وكرمانية
فراسخ فما دونه فلا نهى فيما زاد عليها ويدل عليه روايات منها الاخيرة وعن ابن حمزة ان حده ما دون اربعة فراسخ وفيها على الرواية الاولى الثالثة لتدفع
الاولى بالموافقة لفتوى الاصحاب ويمكن الجمع بينهما باخراج الحد عن المحدود فينتهى النهى فى الحد وبه يمكن الجمع بين لفظا وايضا مع ان الامر
ذلك هين جدا والثمرة فيه منتفية غالبا ثم انهم ذكروا للتلقى المنهى عنه شروطا الاول القصد الى الخروج للتلقى فلو اتفق صادف الركب
فى خروجه لغرض اخر لم يكن به باس وهو كذلك للاصل واختصاص النص بحكم التبادر بل تصريح اهل اللغة بصورة القصد الى الخروج وربما يقال
ان العلة المستفادة تشمل عدم القصد ايضا وفيه ان اختصاص العلة بالنهى عن بيع الحاضر للبادى ممكن بل هو الظاهر لانه الذى يفوت بيع
الناس بعضهم عن بعض واما التلقى ففيه نهى بنفس التلقى فلا يناسبه التعليل فيأتى الخروج بقصد المعاملة فلو خرج اليهم لا لذلك واتفق له ذلك
فلا باس الثانى التلقى وهو الاستقبال للركب فلو عدم التلقى اصلا مع عدم القصد الى البيع والشراء بعد حصوله لا دليل على النهى عن نفس المبايعة
لعدم كونها تلقيا وحصولها بعد التلقى لا يجعلها من افراده كان التلقى الواقع مباحا الا ان يعتبر حصول المبايعة بعيدا منهيا عنه الثالث
تحقق الخروج من البلد اى حد بعده عرفا ولو بالمشى فلو تلقى الركب فى اول وصوله اليه لم يثبت الحكم لقوله خارجا عن المصر فى رواية عروة وفيه
ان الاطلاق فى غيرها كاف فى ثبوت الحكم فيما يصدق عليه التلقى وتوقف صدقه على الخروج ممنوع وفى الشرائع الاولى دلالة على تحققه قبل هباط
السلع والرابع جهل الركب بسعر البلد فيما يبيعه ويشتريه واستدل عليه تارة بالتعليل المذكور وقد ظهر ضعفه واخرى بان العلة المستفادة
من الحكم من انه خداع واضرار وتارة بعدم تبادر غير ذلك من الاخبار وضعفهما ظاهر فالتعميم بالنسبة اليه كما فى ح عند غيره اقوى وهل يختص
الحكم بشراء متاع الركب وبيع ما يبيع عليهم ايضا وفيه وجهان الاقرب الثانى لصدق التجارة المنهى عنها فى رواية عروة ولاطلاق النهى عن التلقى مطلقا
ما لم يكن فيه معاملة اصلا بالاجماع فيبقى الباقى ومنه يعلم قوة الحاق غير البيع والشراء من عقود المعاملات بهما نعم يشترط بحكم الاجماع ان
يكون ما وقعت عليه المعاملة مما كان مقصود الركب معاملته فلو كان منهم شيء لم يكن فى نظرهم بيعه فتلقاهم متلق واشتراه كان جائزا و
كذا الشراء ومنه بيع الماكول والمشروب منهم فيما يحتاجون لتركه المصر واما فيه فالحكم بالجواز مشكل ولا يشترط فى حرمة التلقى كون الركب قاصدين
البلد المتلقى فلو كانوا قاصدين البلد الاخر وتلقاه متلق من موضع اخر ولو مر الركب به لم يجز نعم لو لم يقصد البلد معينا للمعاملة بل كان معهم
مبلغ يريدون بيعها كلها اتفق وعرضوها على اهل كل بلد مروا به جاز لهم بيعه لئن لم يدخلوا البلد بل نزلوا خارجه للاجماع ثم لا يجوز حد





من اهل

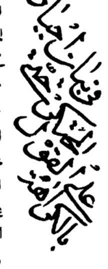
في بيان ان النجش حرام

في بيان الاحتكار واحكامه

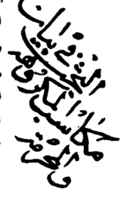
في بيان ان مواضع الاحتكار منحصر

من اهل تلك المنازل السبق اليهم قبل نزولهم لو خرج وباع عليهم واشترى منهم فهل ينعقد البيع او يقع فاسدا الاول وهو الاقوى للاكثر لتعلق
النهي بالخارج وقد يستدل على الصحة ايضا باثبات الخيار في بعض الروايات المتقدمة حيث ان الخيار لا يكون الا في البيع الصحيح وفيه نظر لانه
انما يكون لو كان المعنى خيار الفسخ وهو غير معلوم لم يثبت حقيقة شرعية في الخيار فيمكن ان يكون المراد بالخيار ان الامر بيده فان شاء
اخذ منه وان شاء باع عليه والثاني للاسكافي وهو ضعيف نعم يحرم اكل ما تلقي وشراؤه للخبرين المتقدمين فقد يجعل ذلك دليلا على
الفساد وفيه انه يجوز ان يكون من باب التعبد لا لاجل الفساد ومنها النجش وهو حرام وفاقا للاكثر بل في المنتهى وعن المحقق الثاني الاجماع عليه
وفي المهذب ولا اعلم في تحريمه خلافا بين الاصحاب للرواية عن عبد الله بن سنان المروية في الكافي في الواشمة والمتوشمة والناجش والمنجوش ملعون على
لسان محمد صلى الله عليه وآله والمروي في معاني الاخبار للصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله لا تناجشوا ورواه في كتابه ايضا وهو باتفاق اللغويين والفقهاء وان اختلف
عباراتهم الزيادة في ثمن المبيع ممن لا يريد شراءه بل يريد به محض ترغيب الغير بالثمن تعالى نعم زاد بعضهم كونه بمواطاة البايع وعلى التقديرين
يكون خداعا وغشا ايضا والاخبار في تحريمهما مستفيضة فالقول بالكراهة كما نقله في س عن قوم لا وجه له ومنه يظهر التعدي في التحريم
الى ترك الزيادة في ثمن السلعة ليشتري بالثمن القليل بل الى ساير المغالطات ايضا ثم مع وقوع البيع معه فهل يصح ولا خيار كما عن ط او يصح
وله الخيار مطلقا كما عن القاضي او مع الغبن كالفاضلين والشهيدين او يبطل البيع ان كان من البايع كالاسكافي الاقوى هو الثالث ومنها
الاحتكار وهو حبس الشيء انتظارا للغلاء اجماعا نعم يظهر من النهاية الاثيرية اعتبار الاشتراء والحبس وفي بعض الاخبار ايضا تصريح به كما ياتي
واما من خصه بالطعام فالظاهر ان المراد الممنوع منه شرعا وهو حرام وفاقا للصدوق في المقنع والشيخ في صا والقاضي والحلي والحلبي في احد
قوليه المحكي والتحرير والتنقيح وس وضة خلافا للشيخين في المقنعة والمبسوط والديلمي والحلبي في قوله الآخر ويع وير ولف والارشاد والمختلف
فقالوا بالكراهة لنا المستفيضة منها حديث حذيفة بن منصور ومنها ما ياتي قال نفد الطعام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يا فلان ان المسلمين ذكروا ان الطعام قد نفد الا شيئا
عندك فاخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه وصحيح الحلبي الحكرة ان يشتري طعاما ليس في المصر غيره فيحتكره فان كان في المصر طعام او متاع
غيره فلا باس ان يلتمس بسلعته الفضل قال وسألته عن الزيت فقال ان كان عند غيرك فلا باس بامساكه دلت بالمفهوم على ثبوت
الباس الذي هو العذاب عند عدم الشرط وصحيح الحناط قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام ما عملك قلت حناط وربما قدمت على نفاق وربما
قدمت على كساد فحبست قال فما يقول من قبلك فيه قلت يقولون محتكر قال يبيعه احد غيرك قلت ما ابيع انا من الف جزء جزءا قال لا
باس انما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام وكان اذا دخل الطعام المدينة اشتراه كله فمر عليه النبي صلى الله عليه وآله فقال يا حكيم بن حزام
وكان اذا دخل الطعام المدينة اشتراه اياك ان تحتكر ورواية القداح الجالب مرزوق والمحتكر ملعون ورواية السكوني الحكرة في الخصب
اربعون يوما وفي البلاء والشدة ثلثة ايام فما زاد على الاربعين يوما في الخصب فصاحبه ملعون وما زاد في العسرة على ثلثة ايام
فصاحبه ملعون وعن الامالي نهى امير المؤمنين عليه السلام عن الحكرة في الامصار وثالثة لا يحتكر الطعام الا خاطئ والمروي في نهج البلاغة في
عهد كتبه امير المؤمنين عليه السلام للاشتر فامنع من الاحتكار فان رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه وليكن البيع بيعا سمحا بموازين عدل واسعار لا
تجحف بالفريقين من البايع والمبتاع فمن قارف حكرة بعد نهيك اياه فنكل وعاقب وفي الخصال لان يلقى الله العبد سارقا احب
الى الله من ان يلقاه وقد احتكر طعاما وفي مجالس الشيخ بسند معتبر ايما رجل اشترى طعاما فكبسه اربعين صباحا يريد به غلاء المسلمين
ثم باعه فتصدق بثمنه لم يكن كفارة لما صنع وفي قرب الاسناد ان عليا عليه السلام كان ينهى عن الحكرة في الامصار وقال ليس الحكرة الا في الحنطة والشعير
والتمر والزبيب والسمن وفي كتاب ورام عن النبي صلى الله عليه وآله عن جبرئيل قال اطلعت في النار فرايت واديا في جهنم يغلي فقلت يا مالك لمن هذا
فقال لثلثة المحتكرين والمدمنين الخمر والقوادين وفي طرق العامة من احتكر الطعام اربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه وانه
من احتكر على المسلمين لم يمت حتى يضربه الله بالجذام والافلاس ويؤيده ايضا الاجماع على اجبار المحتكر على البيع كما ياتي وبعض تلك الروايات
وان كان قاصرا سندا او دلالة الا ان فيها ما لا يقصر بشيء منهما فالايراد بالقصور ضعيف كحجة القول بالكراهة من الاصل وعموم السلطنة
على المال وخصوص صحيحة الحلبي عن الرجل يحتكر الطعام ويتربص به هل يجوز ذلك فقال ان كان الطعام كثيرا يسع الناس فلا باس به وان
كان قليلا لا يسع الناس فانه يكره ان يحتكر ويترك الناس ليس لهم طعام وفيه انه لم يثبت الحقيقة الشرعية في الكراهة ثم وهو في اللغة
اعم من التحريم والعدول اليها مع السؤال عن الجواز لا يصلح قرينة لتعيين عدم الحرمة والاصل والعمومات مخصصة بما ذكرنا من الادلة
فروع الاول لا خلاف في انه لا يكون الاحتكار الممنوع منه الا في الاطعمة كما انه لا خلاف في كونه في الحنطة والشعير والتمر والزبيب
وانما الخلاف فيما عداها من الاطعمة فاطلق المفيد فقال ان الحكرة في احتباس الاطعمة وخصها الحلبي بالاربعة المتقدمة وزاد عليها
الشيخ في يه والحلي والقاضي والمحقق والعلامة في لف وير وابن فهد في مهذبه السمن وزاد الصدوق في المقنع على الخمسة الزيت
وفي س واللمعة على الخمسة الملح وجعله ابن حمزة وقطع به عد والارشاد بدلا عن الزيت والاقوى قول الصدوق لموثقة غياث بن ابراهيم المروية

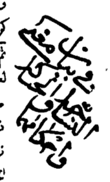
في الفقيه ليس الحكرة الا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت وبهما يقيد اطلاقات الاحتكار والاحتكار في الطعام وتدل
على الثبوت في السبعة ايضا المروي في الخصال الحكرة في ستة اشياء الحنطة والشعير والتمر والزيت والسمن والزبيب وفي خصوص الزيت ايضا صحيح
الحلبي المتقدمة ويستفاد من رواية السكوني الاولى ان الحكرة المحرمة في زمان الخصب ما زاد على الاربعين يوما سواء احتاج
الناس الى القوت ام لا وفي زمان الغلاء والشدة ما زاد على ثلثة ايام وبه افتى الشيخ والقاضي ومن صحيح الحلبي الاولى انها اذا لم يكن
في المصر طعام او لم يوجد بائع غيره والمراد بالاول ان لا يكون طعام للناس لا يحتاجون الى الشراء وبمضمونها عمل جماعة منهم المحقق في نع
وفع ومن صحيح الاخيرة انها تكون مع قلة الطعام وعدم سعته للناس بان يحتاجون كلا او بعضا الى طعامه وبها صرح فتوى جماعة
من المتاخرين والظاهر اتحاده مع الثاني والرواية الاولى وان كان اخص مطلقا من الثانيتين الا ان ضعفها باعتبار مخالفتها للشهرة العظيمة
يمنع من تخصيصهما بها فالاقوى اشتراط المنع بحاجة الناس كلا او بعضا الى ما احتكره وان كان قول الشيخ احوط ج صرح جماعة بعدم الفرق
بين ان يكون ما احتكره من غلته او اشتراه واشترط الفاضل الاشتراء وهو الاصح لمفهوم الحصر في صحيح الحلبي واحتمال ورودها مورد
الغالب منفي بالاصل لكونه مجازا وكذا التخصيص بالحصر فيها بالنسبة الى نفس الطعام والبائع وبها يقيد اطلاقات الاحتكار وعموم العلة
لو ثبت ولا يشترط فيها ان يكون الحبس لزيادة الثمن فلو امسكه لنفقته او الزرع فلا مانع منه لعدم صدق الاحتكار عليه لانه كما عرفت هو
الحبس انتظار الغلاء ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة الواردة في احراز قوت السنة واندراج مندوب لهم ثم يستحب مواساة الناس



في الاوقات ببيعها وشرائها كل يوم مع الناس اذا كان زمان غلاء وقحط كما يدل عليه صحيح حماد بن عثمان وروايتا معتب هـ يجبر المحتكر
حتى من القائل بالكراهة كما في المهذب والتنقيح وكلام جماعة وهو كما ترى من الشواهد القوية على الحرمة لا سيما جواز الحبس ووجوب الجبر على
تركه ثم الدليل على الاجبار بعد الاجماع وجوب النهي عن المنكر على القول بالحرمة واما الاستدلال برواية حذيفة المتقدمة ورواية غيره
انه يعني رسول الله ص مر بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان يخرج الى بطون الاسواق وحيث ينظر الناس اليها فقيل لرسول الله ص مر بالمحتكرين
بحكرتهم ان يخرج الى بطون الاسواق وحيث ينظر الناس اليها فقيل لرسول الله ص لو قومت عليهم فغضب حتى عرف الغضب في وجهه وقال انا
اقوم عليهم انما السعر الى الله عز وجل يرفعه اذا شاء ويخفضه اذا شاء فضعيف لان امره ص بالبيع لا يدل على وجوب الامر على غيره بل ولا
على وجوبه عليه ص واذ قد عرفت ان وجوبه من باب النهي عن المنكر لا يكون مختصا بالامام بل يجب على الكل وهل يسعر السعر عليه ام لا ذهب
المفيد والديلمي الى الاول فيسعر عليه بما يراه الحاكم من المصلحة والثاني لروايتي حذيفة وغيره وقال ابن حمزة والفاضل والشهيد في اللمعة
وجماعة بالتسعير مع الاجحاف لما ... عدم ... لان الامر بالبيع ولمنع الاجحاف حتى يرتفع وتركه ان يبيع كيف شاء مع عدمه وهو الاقوى
اما الاول فلترك الاجحاف معه فلو وجب كون البيع بما سعره لا يجحف لما نقلناه من نهج البلاغة وبه يخصص الروايتان فيجب الامر به من باب الامر بالمعروف وال
لولاه لا تنتفي فائدة الاجبار على البيع واما تركه يبيع كيف شاء مع عدمه فللاصل والروايتين **المقصد الثالث** في بيان المكاسب المكروهة



والمحرمة وفيه فصلان **الفصل الاول** فيما يكره التكسب به وهو امور منها الصرف وبيع الاكفان والطعام والرقيق والجزارة والصياغة
بلا خلاف في شيء منها للروايات ففي خبر اسحاق بن عمار لا تسلمه صيرفيا فان الصيرفي لا يسلم من الربا ولا تسلمه بياع الاكفان فان صاحب الاكفان يسره الوباء
اذا كان ولا تسلمه بياع طعام فانه لا يسلم من الاحتكار ولا تسلمه جزارا فان الجزار تسلب الرحمة ولا تسلمه نخاسا فان رسول الله ص قال شر
الناس من باع الناس وفي رواية ابن عبد الحميد لا تسلمه سباء ولا صائغا ولا قصابا ولا حناطا ولا نخاسا فقال فقيل يا رسول الله ص وما السباء
قال الذي يبيع الاكفان ويتمنى موت امتي وفي رواية طلحة نهانا ان نجعله قصابا او حجاما او صائغا والاولان لا يفيدان ازيد من الكراهة لاحتمال
الضعف ان يكون نفيا واما الاخير فظاهر النهي فيه وان اقتضى الحرمة الا ان الاجماع منع من حمله عليها مضافا الى الفقار ضعفه مع بعض اخبار اخر في
الجملة وترك الانكار على ارباب هذه الصناعات في جميع الاعصار والامصار بل ظاهر هذه الاخبار كغيرها اختصاص الكراهة باتخاذ تلك حرفة
وصنعة دون ان يحصل منه ذلك احيانا وهو كذلك ما في بيع الرقيق فقط واما فيه فقد يناقش من جهة عموم العلة وغيرها ان المذكور في العلة
كراهة بيع الناس الذي هو اسم الجمع المحلى المفيد للعموم وهو وان كان غير مراد ولكن لم يثبت ارادة من يبيعه احيانا فيقتصر على المتيقن
ثم بعد اختصاص الكراهة بما ذكر لا احتياج الى تقييد المكروه بعدم احتياج الناس اليه لئلا يلزم اجتماع المكروه مع الواجب العيني او الكفائي



لعدم ما يشير الحاجة الى اتخاذ ذلك حرفة والظاهر ان المراد ببياع الطعام بياع الحنطة لان الطعام في لغة العرب هو الحنطة كما صرحوا به في باب
طعام اهل الكتاب ويؤكده التعليل بعدم السلامة من الاحتكار والتخصيص بالحناط في الرواية الثانية والمراد ببياع الحنطة كما مر من يتخذ
ذلك حرفة فلا باس ببيع الزارع للحنطة ما يفضل عن قدر حاجته ولو تكرر ذلك منه بل اتخذ حرفة للزراعة وبيع الفاضل لان ذلك يسمى
زارعا لا بياع الحنطة ومنها الحياكة لقول امير المؤمنين ع للاشعث بن قيس حائك بن حائك منافق ابن كافر وفي بعض الاخبار ان عيب
الحائك الى سبعة بطون وفي رواية الصيقل جعلت فداك يعيرونا ام اسماعيل ونبيعها انا فقال لي حائك فقلت نعم قال لا تكن حائكا وليس
من ذلك نساجة والحياكة كما صرح في الصحاح وغيره فتعم الكراهة كل النسج من الغزل والابريسم كما ذكره حيث عطفت النساجة على

كتاب المكاسب

ومن المعاملات المكروهة الحجامة

الحياكة وقيل بالكراهة ولعل المراد بالمختصات بوقت كونهما حرفة فلو تركهما الناس وبه يشعر رواية الصيقل ومنها الحجامة اذا شرط الاجرة لرواية ابي بصير عن كسب الحجام فقال لا باس به اذا لم يشارط وموثقة سماعة السحت انواع كثيرة منها كسب الحجام اذا شارط ونحوها موثقة الاخرى الا انه ليست فيها الجملة الشرطية والباس والسحت وان كانا موجبين للحرمة الا ان الاجماع على حله مضافا الى بعض الروايات اوجب حملها على الكراهة ثم ان اطلاق الموثقة الاخيرة وان اقتضى الكراهة مطلقا الا انه لا بد من تقييدها بهما المفهوم الاولى للاصل فالقول بالكراهة مطلقا للمعتذر لاطلاق الموثقة الاخيرة غير سديد كما ان القول بعدم الكراهة كك لرواية حنان دخلنا على ابي عبد الله ع ومعنا فرقد الحجام فقال جعلت فداك اني اعمل عملا وقد سالت عنه غير واحد ولا اثنين فزعموا انه عمل مكروه فانا احب ان اسالك عنه فان كان مكروها انتهيت عنه الى ان قال وما هو قال حجام قال كل من كسبك يا ابن اخ وتصدق وحج منه وتزوج فان نبي الله قد احتجم واعطى الاجر ولو كان حراما ما اعطاه قال جعلني الله فداك ان لي تيسا اكريه فما تقول في كسبه قال كل من كسبه فانه لك حلال والناس يكرهونه قال حنان قلت لاي شئ يكرهونه وهو حلال قال لتعيير الناس بعضهم بعضا الاجمال الرواية من حيث المراد من الكراهة اذ يحتمل ان يكون المراد بالكراهة فيها المعنى المصطلح وبالحرام الكراهة ويحتمل العكس ويؤيده التعليل كما قيل ثم كراهة التكسب ان اختصت بصورة الشرط لما مر الا انه يمكن القول بكراهة الاكل من كسبه مط لاطلاق صحيحة الحلبي عن كسب الحجام فقال لك ناضح فقال نعم فقال اعلفه اياه ولا تاكله والحكمان مخصوصان بالحجام فلا يتعديان الى الفصد للاصل ومنها ضراب الفحل بان يؤاجره لذلك للمرسل نهى رسول الله ص عن عسيب الفحل وهو اجرة الضراب وحمل على التنزيه للاجماع ولصحيحة ابن عمار عن اجر التيوس قال ان كانت العرب لتعاير به فلا باس ورواية حنان المتقدمة وظ هذه الاخبار كراهة اخذ الاجرة مط بجعل او اجارة او التخصيص بالاجرة غير ظ ومنها التكسب بما يكتسب به الصبيان بغير الاحتطاب والاحتشاش فيما لم يعلم الاباحة او الحرمة في يكره للولي ان ينقله الى نفسه او غيره او يتصرف فيه بالتصرفات الجائزة واما بالواجبة كحفظه من التلف وصرفه فيما يحتاج اليه الصغير فواجب وكذا يكره لغير الولي بان يشتريه من الولي وكذا يكره التكسب بما يكتسب به كل من يعلم عدم اجتنابه من المحرمات كالعشار والظلمة و المعاملين معهم في اموالهم المحرمة بل المشتبهة بل كل من لا يؤمن عنه اجتنابه عن المحرمات بل عن المشتبهات لاصالة الشبهة المستحب اجتنابها بالمستفيضة على الجميع وللخبر رواية السكوني نهى رسول الله ص عن كسب الاماء فانها ان لم تجد زنت الا انه قد عرفت بصيغة بل ونهى عن كسب الغلام الصغير الذي لا يحسن صناعة بيده فانه ان لم يجد سرق وعلم ان المراد انهما مظنتان لذلك فيسري الحكم الى كل من هو مظنة الاخذ كل محرم بضميمة الاجماع المركب والتخصيص المصرح برفعها محمول على شدة الكراهة والامكروه في غير محل التخصيص مع عدم الاطمينان ايض لما ذكر ولعله يتفاوت مراتب الكراهة بتفاوت المظنة ومنها اخذ الاجرة على تعليم القرآن لرواية حسان عن التعليم فقال لا تاخذ على التعليم اجرا قلت الشعر والرسائل وما اشبه ذلك اشارط عليه قال نعم بعد ان يكون الصبيان عندك سواء والتعليم لا يفضل بعضهم على بعض ورواية الاعشى اني اقرئ القرآن فيهدى الي الهدية فاقبلها قال لا قلت ان لم اشارطه قال ارايت لو لم تقرئه كان يهدي لك قال قلت لا قال فلا تقبله ورواية زيد بن علي عن ابائه انه اتاه رجل فقال له يا امير المؤمنين والله اني لاحبك لله فقال له ولكني انا ابغضك لله فقال له ولم قال لانك تبغي في الاذان وتاخذ على تعليم القرآن اجرا وسمعت رسول الله ص يقول من اخذ على تعليم القرآن اجرا كان حظه يوم القيمة ورواية اسحق بن عمار ان لنا جارا يكتب وقد سالني ان اسالك عن عمله فقال مره اذا دفع اليه الغلام ان يقول لاهله انما اعلمه الكتاب والحساب واتجر عليه بتعليم القرآن حتى يطيب له كسبه المراد بالكتاب الكتابة ولا ينافيها رواية الفضل بن قرة ان هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا اعداء الله انما ارادوا ان لا يعلموا القرآن ولو ان المعلم اعطاه رجل دية ولده كان له حلالا لان غايتها انتفاء الحرمة وهو لا ينافي الكراهة مع ان المستفاد منها انتفاء الحرمة في مطلق التعليم دون تعليم القرآن ويجوز قبول الهدية لمعلم القرآن اذا لم يكن اجرا وشرطا لرواية المدائني المعلم لا يعلم بالاجر ويقبل الهدية وربما يقال بكراهة اخذ الهدية ايض لرواية الاعشى المتقدمة وفيه انها انما تدل على كراهة قبول الهدية على قراءة القرآن بعد تعليمه ثم انه يظهر من هذه الرواية كراهة التكسب بقراءة القرآن وقد يقال بكراهة التكسب بكتابة القرآن ايض لما دل على كراهة اخذ الاجرة على تعليمه ولا دلالة فيه عليها ولما روي انه ما كان المصحف يباع ولا يوضع الاجر على كتابته في زمانه ص بل كان يخلى الورق في المسجد عند المنبر وكل من يجيء يكتب سورة ولا دلالة فيه على الكراهة لعله كان لعدم التعارف كما يستفاد من رواية روح ما ترى ان اعطى على كتابته اجرا قال لا باس ولكن هكذا كانوا يصنعون يخلى عند المنبر كما مر

الفصل الثاني فيما يحرم التكسب به وهو ايضا امور منها المسكر خمرا كان او غيره مايعا بالاصالة او جامدا كان التكسب به بالبيع مط او غيره بل مطلق التصرف فيه والامساك في غير الجامد كما صرح به جماعة منهم المحلي قال والخمر والتصرف فيها حرام على جميع الوجوه من البيع والشراء والهبة والمعاوضة والحمل لها والصنعة وغير ذلك من انواع التصرف ولما دل على حرمة بيع الخمر مط فبعد الاجماع المحقق وقوله سبحانه انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه المستفيضة من النصوص منها رواية ابن جابر لعن رسول الله ص في الخمر عشرة غارسها وحارسها وبايعها ومشتريها الحديث ونحوها رواية الغوي بعد عد العشرة وكذا كل نبيذ وكل مسكر لانه نجس وصحيحة عمار بن مروان والسحت انواع كثيرة منها اجور الفواحش وثمن الخمر والنبيذ المسكر والروايات بهذا المضمون في ثمن الخمر كثيرة جدا ورواية يونس ان اسلم رجل وله خمر وخنازير ثم مات وهي

ومن المكاسب ضراب الفحل

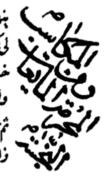
ومنها أخذ الأجرة على تعليم القرآن

عن علي ع انه

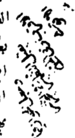
حصه

وفيما يحرم التكسب به

في ملكه وعليه دين ببيع بانه ولّى له عنه مسلم خمره وخنازيره فيقضي دينه وليس له ان يبيعه وهو حي ولا يمسكه وفي رواية ابي بصير وفيها ان الذي
حرم شربها حرم ثمنها فامر بها فصب على الصعيد وفي موثقة زيد بن علي بن حليفة الطويلة وفيها انظر شرابك هذا الذي تشربه فان كان يسكر كثيره فلا
تقربن قليله وصحيحة ابن اذينة عن رجل له كرم ايبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرا او مسكرا فقال انما باعه حلالا لان الابان الذي يحل شربه
واكله فلا باس ببيعه علل حلية البيع بحلية الاكل والشرب فينتفي من انتفائهما ورواية عمر بن حنظلة الاتية في المسألة الاتية والمروي في تحف
العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد والفصول المهمة للشيخ الحر كل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه او كسبه او نكاحه
او ملكه او هبته او عاريته او امساكه او شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا او البيع للميتة او الدم او لحم الخنزير او لحوم السباع من جميع
صنوف سباع الوحش او الطير او جلودها او الخمر او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهي عن اكله وشربه ولبسه وملكه و
امساكه والتقلب فيه بجميع تقلبه في ذلك حرام الحديث والرضوي وكل امر يكون فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه
لوجه الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما اشبه ذلك فحرام ضار للجسم الحديث والمروي في التنقيح و
المهذب والمنتهى لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وفيهما ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وفي قوله تعالى ان الله اذا حرم على قوم اكل شيء حرم ثمنه
وفي تفسير القمي عن الباقر وبعد ذكر الخمر والميسر والانصاب والازلام وبيانها كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم
ضعف بعض تلك الاخبار لانجبارها بالعمل غير ضائر واما حرمة سائر انواع التكسب بها والتصرف فيها وامساكها فبعد الاجماع
للاية حيث ان الامر بالاجتناب يفيد النهي عن جميع ما ذكر وموثقة زيد بن علي بن حليفة المتقدمة كذلك ايضا ورواية يونس حيث ان النهي عن الامساك يستلزم
النهي من جميع انواع التصرفات ورواية ابي بصير حيث ان ايجاب الصب يقتضي النهي عن جميع اضداده والمروي في تحف العقول والرضوي ورواية الفقه
المتقدمة ورواية الحسين بن عمر بن يزيد [illegible] شهر رمضان الا الثلاثة صاحب مسكر او صاحب شاهين او شاحن ومن هذا يظهر وجوب اهراقها
على من كانت بيده وعلى كل احد كفاية لو لم يهرق من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما حرمة بيع سائر الاشربة المسكرة والتصرف فيها و
التكسب بها وحفظها وامساكها فلاكثر ما ذكر بل جميعه لكون كل نبيذ مسكر خمرا لغة كما صرح به في القاموس وشرعا كما دلت عليه الروايات
المتكثرة منها رواية عطاء كل مسكر خمر والصحيح الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر
والمرسل الخمر من خمسة اشياء من التمر والزبيب والحنطة والشعير والعسل ورواية ابي الجارود عن النبيذ اخمر هو فقال ما زاد على الترك جودة فهو
خمر وفي تفسير القمي عن الباقر في قوله تعالى انما الخمر والميسر الاية اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا خمر فهو خمر الى ان قال ولما كانت الخمر يوم حرمت بالمدينة
فضيخ البسر والتمر فلما نزل تحريمها خرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقعد في المسجد ثم دعا بآنيتهم التي كانوا ينبذون فيها فكفأها كلها وقال هذه كلها خمر الى
ان قال فاما عصير العنب فلم يكن يومئذ بالمدينة شيء منه الحديث واما ما في بعض الاخبار من تخصيص الخمر بما يكون من العنب فالمراد منه
الخمرة الملعونة كما صرح به الرضوي للخمر خمسة اسامي فالعصير من الكرم وهي الخمرة الملعونة واما حرمة بيع الجامد من المسكر فلصحيحة ابن اذينة وما تاخر عنها
من الروايات وقد تنهى بذلك خاصة بما اذا لم يقصد ببيعه المنفعة المحللة والاطلاق الصحيح غيره يضعفه ثم الظاهر عدم حرمة التصرف فيه بالانتفاع
به المنافع المحللة او امساكه لذلك لعدم دليل عليه الا المروي في تحف العقول والرضوي وهما لضعفهما وعدم انجبارهما بالعمل الا مدلولا لا
ينهضان حجة الى كل حكم ثبت اشتهاره ولم يثبت ذلك هنا ومثل الجامد من المسكر العصير العنبي بعد الغليان وان [illegible] لروايتي ابي كهمس
لي كرم وانا اعصره كل سنة واجعله في الدنان وابيعه قبل ان يغلي قال لا باس به وان غلا فلا يحل بيعه ويستثنى من التصرف والتكسب المحرمين في الخمر جعله
خلا وامساكه لذلك كما صرح به الحلي والفاضل وغيرهما ويدل عليه الروايات المتكثرة وهل يجوز بيعها لذلك الظاهر لا للاجماع والاطلاق النصوص
واما موثقة عبيد بن زرارة عن الرجل ياخذ الخمر فيجعلها خلا قال لا باس به ورواية جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا فقال خذها
ثم افسدها [illegible] رواية ولحملها على الخلال فلا ينهضان حجتين للتخصيص لعدم ظهور الاخذ في كونه على سبيل البيع والشراء بل هما امران
زائدان على الاخذ فاثباتهما يحتاج الى الدليل ويستثنى ايضا منه التصرف فيه بالتداوي في حال الضرورة لحافظة النفس كما ياتي في محله
ويظهر منه جواز امساكه لذلك ولكن يشترط في التصرف وكذا الامساك العلم بالضرورة او الظن المعتبر شرعا فلا يجوز امساكها لتجويز الاحتياج لها
واحتمال التصرف فيها مع امكان دفع الضرورة بغيرها واما امساكها لغاية محلل معتبر لذلك فلا [illegible] وان اشعر بجوازه كلمات بعضهم

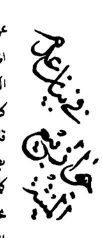


ومنها المايعات النجسة ذاتا او عرضا كان التكسب بها بالبيع او غيره ولو قصد بها نفع محلل واعلم المشتري بحالها ان لم يقبل التطهير اجماعا كما عن
الغنية والمنتهى والمسالك وغيرها [illegible] فالظاهر الحلي بل ريب بل [illegible] صرح فيهما بوجوب هراقة الماء النجس بل في الخبر
بعدم جواز استعمال شيء من المايعات ووجوب الامر في بحث المشارب للرواية الثانية من الروايات المتقدمة في المسألة السابقة وصحيحة
ابن اذينة وما تاخر منها من الروايات والامر باهراق الماء النجس المستلزم للنهي عن جميع اضداده الخاصة التي منها [illegible] وامساكه وسائر
التصرفات في اخبار كثيرة كموثقة سماعة عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال
يهريقهما جميعا ويتيمم والاخرى وان كان اصابته جنابة فادخل يده في الماء فلا باس به ان لم يكن اصاب يده شيء من المني وان كان اصاب يده

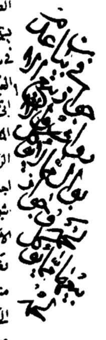


كتاب المكاسب

فادخل يده في الماء وقبل ان يفرغ على كفه فليهرق الماء كله وموثقة ابي بصير اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون اصابها شيء من ذلك فاهرق الماء و
صحيحة عن الجنب يحمل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وصحيحة البزنطي عن الرجل يدخل يده في الاناء
وهي قذرة قال يكفي الاناء وصحيحة البقباق وفيها فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء الحديث ورواية عمر بن حنظلة
في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة يقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ولو
وان اختصت بالماء الا انه يثبت الحكم في غيره ايضا للقول بالفصل مضافا الى الامر باهراق المرقة المتنجسة بموت الفارة ودفن العجين النجس
ويظهر من تلك الروايات ورواية تحف العقول ايضا بعد عدم جواز الانتفاع بها منفعة محللة ايضا ولا اقتنائها لذلك وفاقا للفاضل الحلي
قال وكل طعام او شراب حصل فيه شيء من الاشربة المحظورة او شيء من المحرمات والنجاسات فان شربه وعمله والتجارة فيه والتكسب به
والتصرف فيه حرام محظور بل الاكثر فيما لا يقبل التطهير كما يظهر من تخصيصهم جواز الانتفاع بالدهن النجس بالاستصباح ونسبه القول بجواز
اتخاذ الصابون منه وطلي الاجرب والدواب الى نادر خلافا للفاضل في اكثر كتبه وبضعفه يظهر ما تقدم ويستثنى من ذلك الدهن بجميع اصنافه
فيجوز الاستصباح به وبيعه لذلك للاجماع والمستفيضة من الصحاح وغيرها ففي صحيحة زرارة اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فان كان
جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تأكله واستصبح به والزيت مثل ذلك وفي صحيحة ابن وهب جرذ مات في سمن او زيت
او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به وقال في بيع ذلك الزيت تبيعه وتبينه لمن اشتراه ليستصبح
به وموثقته في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك الزيت قال بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به وصحيحة ابي بصير عن الفارة
تقع في السمن او في الزيت فتموت فيه فقال ان كان جامدا فاطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي وان كان ذائبا فاسرج به واعلمهم اذا بعته ونحوها
من بعض هذه الاخبار يجوز التحليه الاعرج ليس في شيء منها تقييد الاستصباح بالتحت السماء كما عن الاكثر وفي ذلك وفاقا لجماعة من المتأخرين
الحلي الاجماع عليه مستنده غير واضح سواه وما ادعاه في ط من روايات الاصحاب تصريحهم في التقييد مع كونه ظاهرا في الاستصباح ويضعف
الاول بعدم ثبوته والثاني بعدم حجيته مع ان المدعي اختار خلافه هنا والثالث بالمنع بل الغالب عكسه وقد يعلل بنجاسة دخان النجس
او تصاعد شيء من اجزائه مع الدخان فيتنجس السقف وفيه منع نجاسة الدخان او العلم بتصاعد شيء من اجزاء الدهن ولا منع حرمة تنجيس
المالك ملكه ثانيا واما القول بان ذلك يوجب تنجيس الثياب مما يشترط فيه الطهارة في الصلوة من الثوب والبدن ففيه بعد تسليمهما ان لزوم
فينفي بالاصل والا فالازم ازالة النجاسة فالتعميم كما في ط ولف وعن الاسكافي وجماعة من المتأخرين فهو الاقوى ثم الحق الاصحاب والاستثناء
على الاستصباح او بيعه لرواية تحف العقول المنجبرة بالشهرة ويؤيده بل يدل عليه التعليل في الصحيحة والموثقة المتقدمتين
بقوله ليستصبح خلافا لنا فالحق به عمل الصابون وتدهين الاجرب واحتمل الحاق كل انتفاع لم يوجب حراما عن التهذيب في بعض
التصريح بالحاق استنادا الى الاصل والخبر المروي عن نوادر الراوندي وحملا للنصوص على النفع الغالب وجعل الاسراج كناية عن استعماله
المباشرة مع عدم دلالة الاخبار على المنع من غير الاستصباح فيندفع الاول بعموم ما دل على المنع من التكسب به خرج المجمع عليه والثاني بالضعف
والثالث بعدم دلالته على التعميم والرابع بعدم دليل عليه وهل يجب في بيعه الاعلام بالنجاسة ام لا المصرح به في كلامهم هو الاول وهو كذلك للموثقة
والصحيحة المتقدمتين ثم لو ترك هل يقع البيع صحيحا ام فاسدا الظاهر هو الاول لعدم دليل على فساده وقد توجه بالفساد بان الاعلام اما شرط
جواز البيع او صحته او مشكوك في شرطيته والفساد على الاولين ظ وكذا على الثاني لحصول الاجمال في تخصيص عمومات الصحة فلا يكون حجة
في موضع الاجمال ويضعف بان تجويز البيع في الصحيحة مطلق والاصل عدم الاشتراط وعطف قوله ويبينه لا يبينه فلا اجمال وفي حكم الما
المايعات المتنجسة الجوامد المتنجسة الغير القابلة للتطهير كالعسل والسمن الجامد بلا خلاف وظ لعموم الاخبار المتقدمة والامر بالقائه في المعتبرة
المتقدمة بعضها واما القابلة لكالثوب المتنجس والحبوب فيجوز بيعها والتكسب بها بالاجماع بل الضرورة وفي الاخبار عليه دلالة لذلك وعلى
مقتضى الاصل المستفاد من العمومات واختصاص النصوص المثبتة للاستصباح بالمتنجس من الدهن عدم جوازه فيما يدا... من شحوم الميتة والبانها
مضافا الى المستفيضة الآتية المصرحة بعدم جواز الانتفاع بالميتة مط بل في صحيحة الوشا الا ينتفع بها بتحريم الاستصباح بها مع ان الظ اتفاقهم
عليه كما قيل الا ان المحكي عن الفاضل تجويز الاستصباح به وتبعه بعض المتأخرين للمروي في السرائر سئل عن الرجل يكون له الغنم يقطع
من الياتها وهي احياء ايصلح ان ينتفع بما قطع قال نعم يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها ويضعفه مخالفته لعمل المعظم مضافا الى انه
خاص بالمقطوع من الحي فيمكن الاختصاص به لولا معارضة صحيحة الوشا يظهر من الاخبار جواز بيع المتنجس على من يستحله من اهل الذمة
ففي رواية زكريا بن آدم عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيها لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه لاهل الذمة او الكلاب
ان قال قلت فخمر او نبيذ قطر في عجين او دم فقال فسد قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين لهم فانهم يستحلون شربه قال نعم وفي مرسلة ابن
ابي عمير في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة وبمضمونهما افتى جماعة منهم صاحب ك وفاقا للعلامة وهو قوي
خلافا للشيخ في ية حيث قال بعد ذكر المرسلة المذكورة ونقل مرسلة اخرى هي انه يدفن ولا يباع وبهذا الخبر ناخذ دون الاول انتهى والجواب



عن المرسلة الأخيرة انها غير صريحة في النهي والظاهر انه يختص جواز البيع بمن يستحل لاختصاص الحكم في المرسلة والسؤال في الرواية وهل يجب البيان لهم فمقتضى
اطلاق المرسلة العدم ولا يبعد وجوبه لما ذكر ايضا في سؤال الرواية كما لا يخفى ويظهر من الرواية ايضا جواز اطعام المستحل لكن الادب يستدعي ايضا ويأتي تمام
الكلام في ذلك في كتاب المشارب ان شاء الله سبحانه ومنها الميتة وحرمة بيعها وشرائها والتكسب بها اجماعي وفي كره عليه الاجماع وفي المن اجماع العلماء
كافة بل يحرم جميع وجوه الاستمتاع بها كما في المن والرواية علي بن المغيرة الصحيحة عن السراد وهو ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه الميتة ينتفع بشئ منها
قال لا ورواية الفتح بن يزيد الجرجاني لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وصحيحة الكاهلي على طريق الفقيه عن قطع اليات الغنم فقال لا بأس بقطعها
يصلح بها مالك ثم قال ان في كتاب علي ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به والمستفاد مما ذكرنا من اختصاص التحريم بالبيع بل يعم جميع وجوه الانتفاع
كما ان المستفاد من الاوليين ان حكم جميع اجزاء الميتة حكمها كما هو المعروف من مذهبهم ويدل على جميع ذلك ما مر في المسكر من الرضوي ورواية
تحف العقول كما يدل على حرمة بيعها اكثر الروايات المتقدمة هنالك والمستفيضة المتضمنة بان ثمن الميتة من السحت ويستفاد من الثالثة ان حكم
الاجزاء المبانة من الحي ايضا حكمها ولا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه ايضا كثير مما مر من المسكر ورواية ابي بصير في اليات تصاب بقطع وهي احياء انها
ميتة وصحيحة الوشاء ان اهل الجبل يثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي ميت فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال اما علمت
انه يصيب اليد والثوب وهو حرام وبعض الروايات الدالة بظاهرها على جواز بيع ما يتخذ من جلودها للسيوف وشرائها كموثقة سماعة عن [illegible] جلد الميتة
المملوح وهو الكيمخت فيرخص فيه وقال ان لم يمسه فهو افضل ومكاتبة الصيقل الى اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابي افاصلي فيها فكتب
اليه اتخذ ثوبا لصلوتك واخرى انا قوم نعمل السيوف ليس لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما علاجنا من جلود الميتة البغال
والحمير الاهلية لا يجوز في اعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون
الى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا اليها فكتب اجعلوا ثوبا للصلوة وعلى جواز الانتفاع بها بجعل الماء ونحوه فيها كرواية
الحسين بن زرارة في جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن والماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم قال يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه ومرسلة
الفقيه عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والماء والسمن ما ترى فيه فقال لا بأس بان يجعل فيها ما شئت الحديث فهي شاذة مخالفة للاجماع خارجة عن حيز
الحجية مع ان الاولى معارضة بموثقة اخرى لسماعة عن اكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفرى قال لا بأس ما لم تعلم انه ميتة والترجيح
للثانية لموافقة الاولى للعامة والثانية للكتاب والثانيتين ضعيفتا الدلالة لانها ليست الا بالتقرير وحجيته انما هي اذا لم يكن هناك
مانع من المنع والتقية اقوى الموانع سيما في المكاتبات مع ان في ثالثتها اشعارا بها حيث عدل عن الجواب الى الاجمال والاخيرتين منه وكان عند
اصحابنا ما طرا مخالفتان للاجماع ويستثنى من الميتة واجزائها العشرة التي لا تحلها الحيوة فيحل الانتفاع بها كما يأتي في كتاب المطاعم ومر مبحث
الطهارة ايضا وكذا يستثنى منها بيعها ممن يستحل الميتة اذا اختلطت بالذكي ولم يتميز لصحيحتي الحلبي احديهما اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن
يستحل الميتة ويأكل ثمنه فانه لا بأس به وقد يستثنى ايضا الاستقاء بجلدها لغير مشروط الطهارة ومر الكلام فيه في كتاب الطهارة ويأتي الكلام
في سابقه في كتاب المطاعم ومنها الارواث والابوال وتحريم بيعها مما لا يؤكل لحمه شرعا موضع وفاق كما في تك وفي كره الاجماع على عدم صحة بيع نجس
العين مط وكذا النجس وكثير من الاخبار المتقدمة في المسكر يدل عليه مضافا الى رواية يعقوب بن شعيب ثمن العذرة من السحت وموثقة سماعة
اني رجل ابيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها واما قوله فيها وقال لا بأس ببيع العذرة ونحوها رواية محمد بن مضارب فلمعارضتهما للعمل
المعظم لا ينهضان حجتين مع ان بعد تعارضهما يبقى العمومات المانعة المتقدمة خالية عن المعارض وهل يجوز الانتفاع بها نفعا محللا بغير بيع كتربية
الزرع واقتنائها لذلك الاصح لا كما صرح الفاضل في المن وعد بالاول وظاهر الحلي في السرائر في جميع النجاسات بحرمة التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف
اجناسها من سائر انواع العذرة وروث ما لا يؤكل لحمه وبوله والاصل مع الاول وعموما الرضوي وتحف العقول مع الثاني الا ان ضعفهما وعدم
ثبوت انجبارهما في المورد وان ثبت في غيره يمنعهما عن دفع الاصل فالاول هو الاقوى ولكن مع الكراهة كما في المن للروايتين واما ما يؤكل لحمه فيجوز
الاكتساب بها مطلقا وفاقا للاكثر بل عن السيد الاجماع عليه لطهارتها ومعظم الانتفاع بها فيشملها الاصل والعموم وخالفنا المفيد والديلمي
نظرا الى الاستخباث فمنعوا عنه للاستخباث وعدم الانتفاع الا بول الابل للاستشفاء مع الضرورة [illegible] للاجماع والنصوص ويضعف دليل المنع في المستثنى
منه بمنع ملازمة الاول المنع بعد امكان الانتفاع به ومنع الثاني وجدانا ومنها الخنزير والكلب وحرمة التكسب بهما اجماعية كما صرح به جماعة مضافا
الى كثير من الاخبار المتقدمة في المسكر الشاملة لهما صريحا او عموما والمستفيضة الدالة على حرمة ثمن الكلب كرواية جراح المدائني ونهى عن ثمن الكلب
وصحيحة حريز السحت ثمن الميتة وثمن الكلب ورواية الوليد العامري عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت واما الصيود فلا بأس وموثقة محمد ثمن
الكلب الذي لا يصيد سحت ومرسلة الفقيه وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت ويستفاد من الاخيرتين تقييدا ومن سابقتهما صريحا
اختصاص المنع بما عدا كلب الصيد ويدل عليه ايضا رواية ابي بصير عن ثمن كلب الصيد فقال لا بأس به ورواية ليث عن الكلب الصيود يباع فقال
نعم ويؤكل ثمنه وهو اجماعي ايضا كما في المن والمعن وملك وفي المهذب نفي الريب عن الاجماع وقال وفيه قول بالمنع متروك ولهذا اجمع في وجود الخلاف
كما ان في كره وعد الاشعار ولكنه غير مضر في الاجماع وبذلك يقيد اطلاق المنع عن ثمن الكلب والنص والفتوى للتقييد بالسلوقي كما في





في حكم بيع كلاب الماشية والزرع والحائط

والأصل بيد فيما عدا كلب الماشية والدار والزرع قولان المنع وهو للشيخين والقاضي والغنية وغيرهم واختاره من المتأخرين جماعة وعن الخلاف الإجماع
عليه لإطلاق الأخبار المانعة عموماً أو خصوصاً لكلب وعدم المخصص والجواز وهو للإسكافي والحلي وابن حمزة وابي علي الفاضل والتنقيح والمهذب
واختاره كثير ممن تأخر للأصل والعمومات والاشتراك مع كلب الصيد في الانتفاع المسوغ لبيعه ولأن لها ديات مقدرة ولجواز إجارتها ولا فارق
والأولان مخصصان بما مر والثالث قياس باطل والرابع غير دال على جواز البيع لعدم الملازمة بل ربما يحصل كما في المهذب وذلك دليلاً على المنع و
الخامس بثبوت الفارق وهو وجود المنفعة المحللة المصححة للإجارة نعم قال الشيخ في ط وروي جواز بيع كلب الماشية والحائط وإن كان حص من الخط
الا أنه يتم بعدم الفصل فالجواز هو الأقوى وإن كان المنع أحوط وكيف كان فلا ينبغي الريب في جواز اقتناء هذه الكلاب الحراسة لما مر وللصحيح لا خير
في الكلاب إلا كلب صيد أو ماشية والمروي في العوالي أن النبي صلى الله عليه وآله أمر بقتل الكلاب في المدينة إلى أن قال فجاء الوحي باقتناء الكلاب التي ينتفع بها
فاستثنى صلى الله عليه وآله كلاب الصيد وكلاب الماشية وكلاب الحرث وأذن في اتخاذها ولثبوت الدية لها بالإجماع والأخبار ففي رواية أبي بصير
دية الكلب السلوقي أربعون درهماً ودية كلب الغنم كبش ودية كلب الزرع جريب من بر ودية كلب الأهل قفيز من تراب لأهله وفي رواية السكوني فيمن
قتل الصيد قال يقومه وكذلك البازي وكذا كلب الغنم وكذا كلب الحائط وفي مرسلة ابن فضال دية كلب الصيد أربعون درهماً ودية كلب الماشية
عشرون درهماً ودية الكلب الذي ليس للصيد ولا للماشية زنبيل من تراب على القاتل أن يعطيه وعلى صاحبه أن يقبل وإثبات الدية لصاحبها تثبت
للملكية الموجبة لجواز الاتخاذ بل المستفاد من الأخير مضافاً إلى رواية العوالي اتخاذ مطلق الكلب الذي كان له منفعة إلا الكلب العقور وإن خرج با
بالإجماع وما دل على جواز قتله من الروايات وأما ما روي في الموثق أنه من ربط إلى جنب داره كلباً نقص من عمله كل يوم قيراط والقيراط كجبل أحد
وقريب منه المروي في طرق العامة مع استثناء كلب الماشية والزرع والصيد فلضعفهما قاصران عن إثبات التحريم مع عدم ظهورهما فيه سيما مع المعارض
لما سبق ومنها ما يقصد منه المحرم كآلات اللهو من الدف والقصب والمزمار والطنبور وهياكل العبادات المبتدعة وآلات القمار من النرد والشطرنج
وغيرها ولا خلاف في حرمة بيعها والتكسب بها ونقل الإجماع كما قيل به مستفيض بل هو إجماع محقق وهو الحجة فيه مع ما مر من المروي في تحف العقول
مضافاً إلى قوله سبحانه إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه بضميمة ما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة عن علي عليه السلام أنه
قال كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر ورواية جابر لما أنزل الله عز وجل على رسوله إنما الخمر والميسر الآية قيل يا رسول الله ما الميسر قال ما تقومر به حتى
الكعاب والجوز وصحيحة معمر كل ما قومر عليه فهو ميسر وما في تفسير العياشي عن الباقر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال أما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار
ميسر وأما الأنصاب فالأوثان التي كان يعبدها المشركون وأما الأزلام فالقداح التي كانت تستقسم بها مشركو العرب في الأمور في الجاهلية كل
هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم والمروي في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت و
اتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللاهي معصية وكبيرة موبقة والخائض يده فيها كالخائض يده في لحم الخنزير والمروي في الفصول المهمة إنما
حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها أنواع الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان والأصنام وما أشبه
ذلك من صناعات الأشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به
وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع الحركات كلها إلا أن يكون كالطلاق الفساد أو صناعة قد تنصرف إلى بعض وجوه المنافع وضعف بعض
تلك الأخبار بالشهرة منجبر ومقتضى إطلاقها حرمة بيعها مطلقاً سواء قصد به المنفعة المحرمة أو منفعة محللة وفي ذلك نفي البعد عن الجواز في الثاني
قال إلا أن هذا الفرض نادر وقد يجعل الندرة سبباً لإخراجه عن الإطلاقات أقول وفي الندرة منع فإن الدف يمكن الانتفاع به في كثير مما
ينتفع فيه بالغربال ونحوه كحفظ المتاع ونقل الغلات ونحوها والتحقيق أن الإجماع الذي هو أحد الأدلة تحققه فيما يقصد كثيراً منه المنفعة
المحللة وشاعت فيه هذه كالجوز والدف غير معلوم وانجبار الأخبار الغير المعتبرة بالنسبة إليه غير ثابت وكذا المعتبرة فيها على إطلاق المحرم
ومن المطلق حتى ما شاعت فيه هذه القصد غير واضح بل الإجماع على خلافه في الجملة واضح كما في الجوز والجوزان بهذا القصد فيما شاع فيه ذلك أظهر وأما
ما لا يقصد منه ذلك إلا نادراً فإن قلنا بخروجه عن تلك المطلقات للندرة يجري مثله في مطلقات التملك والبيع أيضاً فيخرج منهما جميعاً فلا يكون
بيعه صحيحاً إلا أن الظاهر أنه لا يكون بذلك القصد محرماً ومن هذا يظهر حال الابتياع للكسر ويأتي زيادة بيان لذلك في كتاب الشهادات
ولو كسر بحيث يخرج عن الأسماء جاز البيع قطعاً وكما يحرم بيع هذه الأشياء يحرم عملها مطلقاً بلا خلاف بين علمائنا في ذلك كما في المنتهى والمروي في
تحف العقول والفصول المهمة ويحرم أيضاً اتخاذها واقتناؤها كما صرح به جمع للآية والمرويين مضافاً في خصوص الشطرنج إلى المروي في المستطرفات
ورواية الحسين بن عمر المتقدمة في المسكر وفي الجميع إلى الرضوي من بقي في بيته طنبوراً أو عوداً أو شيئاً من الملاهي من المعزفة والشطرنج وأشباهه أربعين
يوماً فقد باء بغضب من الله فإن مات في أربعين مات فاجراً فاسقاً مأواه النار وبئس المصير والكلام في الاقتناء للمنفعة المحللة يظهر مما مر ومنها
بيع السلاح لأعداء أهل الدين مسلمين كانوا أم مشركين وحرمته في الجملة إجماعية وهو الحجة فيها مضافاً إلى صحيحة الحضرمي ما ترى فيما يحمل إلى الشام
من السروج وأداتها فقال لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله إنكم في هدنة فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح والسروج
ورواية هند السراج عن حمل السلاح إلى أهل الشام فقال احمل إليهم فإن الله عز وجل يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم فإذا كانت الحرب بيننا

في حكم بيع آلات اللهو والقمار والصلبان والأصنام وغير ذلك

في حكم بيع السلاح من أعداء الدين

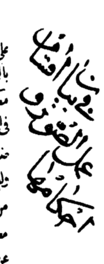
نعن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك ومرسلة السراد في بيع السلاح قال لا تبعه في فتنة ومقتضى تلك الاخبار مضافا الى الاصل
اختصاص المنع بحال الحرب اي حال قيام رايات الضلالة كما هو مقتضى الاخيرين بل حال عدم الصلح وحده كل من الفريقين عن الاخر وان لم يكن
محاربة ولا مهيئا لها كما هو مقتضى الاولى لانها حال المباينة وهذا هو مختار الحلي وفع ولف ود وك وظ الشرائع وش وذهب جماعة منهم الشيخان
والديلمي والحلبي وبع وكره الى اطلاق المنع اتباعا لبعض النصوص كصحيحة ابن مسلم المروية في الوسائل عن كتاب علي بن جعفر وفي قرب الاسناد للحميري عن حمل
المسلمين الى المشركين التجارة قال اذا لم يحملوا سلاحا فلا باس المروية في الفقيه وفي وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة اصناف
وعد منهم بايع السلاح لاهل الحرب واجيب بانهما مطلقان يجب تقييدهما بما مر مع معارضتهما بالاطلاق في الجواز في ظ رواية الصيقل في رجل صيقل
اشتري السيوف وابيعها من السلطان اجايز لي بيعها فكتب لا باس به اقول الروايتان مطلقتان واردتان في المشركين واهل الحرب وخصوص
الاول بالكفار ظ وكذا الثاني لانهم المراد من اهل الحرب كما يظهر من المنتهى وغيره ويدل عليه اطلاق الفقهاء اهل الحرب على غير الذمي من الكفار
ولذا يقال لبلاد المشركين دار الحرب وعلى هذا فلا تعارض بين هذه وبين الاولين من الروايات المتقدمة لتباين الموضوعين واما الثالثة
فان كان موضوعها اعم من وجه من موضوع هذه ولكن لا تعارض بينهما حقيقة اذ المنع عن البيع في حال الفتنة لا يدل على الجواز في غيرها ولو على هذا
فالمنع مط في الكفار وفي حال المباينة في اعداء الدين من المسلمين اقوى واظهر وصرح في المهذب بان التفصيل انما هو في ذلك فان بيع السلاح
لاهل الحرب لا يجوز اجماعا واما اعداء الدين كاصحاب معوية هل يحرم بيع السلاح منهم مطلقا او في حال الحرب خاصة انتهى هذا ثم اما غير اعداء
الدين من فرق المسلمين المحاربين للمسلمين فلا شك في عدم لحوقهم بالكفار فيجوز البيع منهم في حال عدم الحرب والظ من جماعة الحاقهم باعداء الدين
من فرق المسلمين لتعميم المنع في كل فتنة في المرسلة ولاستلزامه معونة الظالم والاعانة على الاثم المحرمين اقول الظ من الروايات المنع عن البيع من
اعداء الدين في حال المباينة مط سواء هيئوا للحرب او ارادوا الشر المحض وحصل المحاربة معهم او لا وسواء كان البيع بقصد المساعدة ام لا واما
غيرهم من فرق المسلمين فلا دليل فيهم على هذا التعميم بل وكذلك في ساير فرق الشيعة المباينين للامامية فالتخصيص فيهم بما اذا قصد المتبايعين
حرب المسلم حتى يصدق المعونة على الظلم والاثم او كان حال الحرب او الفتنة هو الصواب وهل يحرم بيع ما يعد جنة لهم ايض كالسلاح ام لا فيه قولان الاول
ظ رواية هند وقيل بالثاني لصحيحة محمد بن قيس عن الفئتين يلتقيان من اهل الباطل ابيعهما السلاح فقال بعهما ما يكنهما الدرع والخفين و
نحوهما اقول الاولى مختصة بما اذا علم الاستعانة علينا والثانية بما اذا كان حين التقاء الفئتين الباطلتين فيمكن ان يكون ذلك لاجل الحفظ عن
القتل فانه من الباطل غير جايز ولكن الاصل مع الثانية وهو في غير مورد الاولى وغيرهما انما قصد به محافظتهم عن المسلمين خال عن المعارض
فالصحيح الجواز الا مع العلم بانهم يريدون الاستعانة على المسلمين او قصد حفظهم عنهم ويحرم بيع الشرع ايض حال المباينة ومنها الاجارة والبيع بل
كل معاملة فيتكسب المحرم كاجارة المساكن والحمولات للخمر وركوب الظلمة واسكانهم للظلم وبيع العنب والتمر وغيرهما مما يعمل منه المسكر ليعمل خمرا او صنما
او بربطا او نظائرها حرمته اذا شرطا المحرم في العقد او حصل اتفاقهما عليه الحاصل ان يكون المحرم هو غاية البيع والمقصود منه ثم الاخبار فيها
وعليه نفي الخلاف بل الاجماع وهو الحجة فيه مع كونه بنفسه فعلا محرما لما بينا في موضعه ان فعل المباح بقصد التوصل به الى الحرام محرم ومع انه تعاون
على الاثم المحرم كتابا وسنة واجماعا وقد يستدل له برواية جابر عن الرجل يواجر بيته يباع فيه الخمر قال حرام اجرته ورواية عمر بن حريث عن التوت
وابان المجمع على تصحيح ما يصح عنهما عن بيع التوت ابيعه يصنع به الصليب والصنم قال لا وصحيحة ابن اذينة وفيها عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا
قال لا واختصاصهما بمورد خاص غير ضار لعدم القول بالفصل وفيه ان هذه الروايات يتعارض مع اطلاق الروايات الاتية ولا ترجيح فيرجع
في هذه الثلث في بعض صورها وهو صورة الشرط بموافقة الكتاب في صلح ترجيحا لاصل الرواية ويتوقف كونها اخص مطلقا من الاتية لاختصاص الاتية
بغير صورة الشرط اجماعا فاسد لانه لا يجعل الرواية خاصة كما بينا في كتاب عوائد الايام وان لم يشترطا ذلك ولم يتفقا عليه فاما لا يعلم انه يعمل منه
المحرم او يعلم فان لم يعلم فاما لا من المشتري من عهد منه عمل ذلك او يكون كك فان لم يكن فلا يحرم البيع منه ولا يكره مع عدم الظن اجماعا و
معه على الاصح وان كان يكره مطلقا فالمحكي عن بعضهم تحريمه اما على التحريم في جميع ما ذكر فبعد الاجماع في البعض بل في الجميع كما هو الظ عن
المنتهى والاصل المستفيضة من الاخبار كصحيحة رفاعة عن بيع العصير ممن يخمره فقال حلال الستنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا وصحيحة ابن ابي
عمير عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال بعه ممن يطبخه او يجعله خلا احب الي ولا ارى بالاول باسا وصحيحة محمد الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله
حراما فقال لا باس به تبيعه حلالا ويجعله ذاك حراما وصحيحة ابن ابي المغرا كان لي اخ فهلك وترك في حجري يتيما ولي اخ يلي ضيعة لنا
هو يبيع العصير ممن يصنعه خمرا ويواجر الارض بالطعام فاما ما يصيبني فقد تنزهت فكيف اصنع بنصيب اليتيم الى ان قال واما بيع العصير ممن يصنعه
خمرا فليس به باس خذ نصيب اليتيم منه وصحيحة ابن اذينة عن الرجل يواجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها او عليها الخمر والخنازير فقال لا باس وصحيحة
الاخرى عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط فقال لا باس به ورواية يزيد بن خليفة ان لي الكرم قال تبيعه عنبا قال فانه يشتريه من
يجعله خمرا قال بعه اذن عصيرا قال انه يشتريه مني عصيرا فيجعله خمرا في قربتي قال بعته حلالا فجعله حراما فابعده الله ورواية سماعة قال لا
يصلح ثمن الخمر والنبيذ فاما بيعه فلا باس به ويدل عليه ايض الروايات المجوزة بيع المايع النجس والعجين النجس ممن يستحل الميتة وهذه الروايات



وان كانت معارضة للثلث الاولى الا ان لعدم الترجيح يرجع الى التخيير او الاصل وهما يفيدان الجواز واما الكراهة في الاخير فلصحيحة ابن ابي عمير
المتقدمة وان علم انه يعمل منه المحرم فالكراهة كما قيل عدم الحرمة ويدل عليه الاصل واطلاقات الروايات المتقدمة وصحيحة البزنطي لو باع ثمرة
ممن يعلم انه يجعله حراما لم يكن بذلك باس ورواية ابي كهمس هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا وصحيحة ابن اذينة المتقدمة في التكسب
بالمسكر وصرح في ط وكف وغيرهما بالحرمة لاطلاق رواية جابر ورواية بيها ولكونه مساعدة واعانة على الاثم المحرم قطعا وللزوم النهي عن
المنكر فاذا علمنا بعمله يجب علينا زجره عنه ويمكن ان يجاب على الاول بانها معارضة مع الاخبار الاخيرة فلو فرضنا عدم الترجيح الاخيرة بكثرتها
وصحتها وظهور دلالتها ومعاضدتها بالشهرة بل بعموم احل الله البيع اليه يتساقطان فيرجع الى عموم حلية البيع وعن الثاني بمنع كونه
اعانة على الاثم وانما هي اذا كان مقصود البايع منه ايضا ذلك العمل كما بيناه في موضعه وصرح به الفاضلان والاردبيلي والسبزواري وعن
الثالث بان الثابت عن النهي عن المنكر هو المنع قولا لا انه حقيقة النهي او ملثبت وجوب زايد عليه ايضا كالضرب ونحوه وليس هذا منه
نهيا عن المنكر حقيقة ولم يثبت وجوب غيره بحيث يشمل المورد ايضا واذن فالاقوى هو الجواز فان قيل ان من صورة العلم ان يعلم ان المشتري
يشتريه لاجل ذلك وان لم يكن البيع كذلك ولا شك ان الشراء بهذا القصد محرم والنهي موجب لفساده المستلزم لفساد البيع قلنا لما كان
دلالة النهي في المعاملات على الفساد عندنا شرعية يحصل التعارض بين دليله وبين تلك الروايات المصححة للبيع المستلزم لصحة الشراء او
لكون تلك الروايات اخص مطلقا يختص بها ادلة الفساد ومما ذكر ظهر الحكم في مثل بيع الحرير للرجل وبيع اواني الذهب والفضة وكل صنعها
لعدم ثبوت حرمة اصل صنعها نعم يحرم اعطاء الاجر لعمل الصور المجسمة لانه بنفسه حرام ومنها المسوخ والسباع الاولى فاكثر الاصحاب على
عدم جواز التكسب بها اما لتحريم اللحم كما قيل او لعدم الانتفاع او للنجاسة والكل ضعيف لمنع الملازمة في الاول ومنع الملزوم في الثانية
فان منها ما ينتفع به نفعا بينا كالفيل للانتفاع بعظمه والحمل عليه بل كل جميعها لو قلنا بوقوع التذكية عليها فيشملها الاصل والعمومات
فالحق فيها وفاقا لاكثر المتاخرين من اصحابنا جواز التكسب بها مع الانتفاع المعتد به عند العقلاء نعم في رواية مسمع ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى
عن القرد ان يباع او يشترى واطلاقها يشمل ما لو قصد به الانتفاع المحلل ايضا كحفظ المتاع والاقرب المنع فيها خاصة للرواية وان كانت
ضعيفة سندا الا انه غير ضائر عندنا والاجماع المركب غير ثابت مع امكان القول بان النفع المحلل من القرد نادر فاطلاق المنع اليه
غير منصرف واما الثانية ففيها اقوال المنع مطلقا وهو منقول عن العماني والمنع في غير الفهود نقله في المهذب عن اكثر المتقدمين ويروى
والديلمي وفي غير الفهد وسباع الطير وهو محكي عن المفيد والجواز مطلقا وهو مذهب الحلي والفاضلين واكثر المتاخرين والجواز الا فيما
لا ينتفع به كالسبع والذئب حكي عن ط ويظهر من التذكرة ان استثناء الهر اجماعي بين العلماء وكيف كان فالحق الجواز مطلقا بها والانتفاع
بها نفعا معتدا به فيشملها الاصول والعمومات مضافا الى صحيحة عيص عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم وصحيحة محمد
والبصري لا باس بثمن الهر وقد يستدل على الجواز في الاولى ايضا بالروايات المجوزة لبيع عظام الفيل والعاج وفي الثانية بالاخبار المصرحة بجواز
بيع جلود النمر والسباع وهو حسن من جهة ان اقوى مستند المانع عدم الانتفاع وهي مثبتة له الا فلا دلالة لان الجواز بيع بعض الاجزاء على جواز
بيع الكل كما في الميتة بالنسبة الى اجزائها العشرة ومنها ما لا ينتفع به اصلا وسيظهر حليته الحال فيه في كتاب البيع ومنها القمار بالالات المعدة
له كالنرد والشطرنج والاربعة عشر واللعب بالخاتم والجوز والبيض بلا خلاف اجده في شيء من ذلك بل في المنتهى وغيره الاجماع عليه وهو الحجة في
المقام وعليه المعول وقد يستدل ايضا بالاخبار كالصحيح عن قول الله عز وجل ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فقال كانت قريش يقامر
الرجل باهله وماله فنهاهم الله عز وجل عن ذلك وروايته انما الخمر والميسر قيل يا رسول الله ما الميسر قال ما تقومر به حتى الكعاب والجوز وصحيحة
محمد النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قومر به فهو ميسر وفيه ان غاية ما يدل عليه الرواية الاولى هو النهي عن القمار بالاهل
والمال لا مطلقا واما الاخيرتان فلا يدلان الا على حرمة ما تقومر به دون اصل القمار واما رواية لو شاء الميسر هو القمار ففيها انه ان اريد
من القمار ما قومر به لم يفد وان اريد المعنى المصدري يكون مخالفا لما فسر الميسر به في غيرها فان حكمنا بالاشتراك والحقيقة والمجاز لم يمكن حمل
الاية عليهما لعدم استعمال اللفظ في المعنيين ولا على احدهما لعدم التعيين وكذا ان حكمنا بالتعارض ثم الظاهر ان القمار يكون في كل لعب يجعل فيه
للغالب اجرا مطلقا او اذا كان بما اعد لذلك عند اللاعبين وقد وقع التصريح ببعض انواعه في الروايات المتقدمة والامنية ما يترتب عليه من الاجر لا
يملك بل هو سحت وان وقع من غير المكلف لرواية اسحق عن الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون فقال لا يأكل منه فانه حرام ورواية السكوني
كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار ان يؤكل وقال هو سحت ويجب رده الى المالك ان عرف والتصدق ان جهل والصلح ان انحصر بين معينين
وهل يحرم اللعب بالالات المعدة لمن غير قمار لا اشكال في تحريم الشطرنج والنرد كما صرح به الصدوق بل لا خلاف فيه ونفي في رواية تحف العقول من
الاوثان الشطرنج وفي رواية عن يزيد يغفر الله في شهر رمضان الا لثلثة وعد منها صاحب الشاهين وفسره في رواية الاخرى بالشطرنج و
في رواية ابي بصير الشطرنج والنرد هما الميسر وفي رواية ابي بصير عبد الملك القمي بعد السؤال عن الميسر هو الشطرنج قال فقلت انهم يقولون انها النرد
قال والنرد ايضا وقال في الفقيه بعد جعله النرد اشد من الشطرنج فاما الشطرنج فان اتخاذها كفر واللعب بها شرك وتعليمها كبيرة موبقة والسلم

في بيان حرمة التكسب بالمسوخ والسباع وعدمه

في بيان حرمة التكسب بالات القمار والمعد له



على الملاهي بها معصية ومقلبها كمقلب لحم الخنزير والناظر اليها كالناظر في فرج امه انتهى وبهذه الاحكام صرح في الاخبار واما في غيرهما فيشكل الحكم بالتحريم بالاصل مع عدمه ومنها عمل الصور وهي اقسام لانها اما صورة ذي روح او غيره وعلى التقديرين اما مجسمة او منقوشة فالاولى حرام عمله بلا خلاف اجده وادعى الاردبيلي الاجماع عليه وكذا الكركي وفي الروضة وفي نف نفى العلم بالخلاف فيه ويدل عليه المستفيضة منها الصحيح المروي في المحاسن قال سالت ابا عبد الله ع عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان وتضعيفه لا دلالة له بان ثبوت الباس اعم من الحرمة ضعيف لان الباس حقيقة في الشدة والعذاب وهما في غير الحرام منفيان والمروي في الخصال قال رسول الله ص من صور صورة عذب وكلف ان ينفخ فيها وليس بفاعل وفيه وفي ثواب الاعمال صحيحا عن عبد الله بن مسكان المجمع على تصحيح ما يصح عنه باسناده عن الص قال ثلثة يعذبون يوم القيمة من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ ومرسلة ابن ابي عمير من مثل تمثالا كلف يوم القيمة ان ينفخ فيه الروح وحسنة حسين بن المنذر ثلثة معذبون يوم القيمة وعد منهم رجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافخ وقريب منها المروي في الفقيه في حديث المناهي وفيه ايضا نهى رسول الله عن التصاوير والمروي في تحف العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن فيه مثال الروحاني فحلال تعلمه وتعليمه يقرب الرضوي وفي الفقيه من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام وتلك الاخبار وان كان بعضها ضعيفا دلالة كالثالثة حيث ان مجرد التكليف بالنفخ لا يثبت التحريم والاخيرة حيث ان الخروج فيها ليس باقيا على حقيقته بالاجماع ولكنها صالحة مؤيدة للبواقي وضعف بعضها سندا غير ضائر عندنا كا بسائر اد واما البواقي فقد وقع الخلاف فيها فالثانية محرمة عند الحلي والقاضي وشيخنا الشهيد الثاني وبعض اخر وجوزها جماعة بل قيل انه الاشهر والاول هو الاظهر لاطلاق النصوص المتقدمة وخصوص حديث المناهي المروي في الفقيه ونهى عن نقش شيء من الحيوان على الخاتم ورواية ابي بصير ربما محمد ان ربك يقرئك السلم وينهى عن تزويق البيوت فقال ابو بصير فقلت وما تزويق البيوت فقال التصاوير التماثيل وظاهر ان التزويق انما هو في النقوش لمجوز الاصل والروايات المعتبرة المرخصة للجلوس والوطأ على الفرش المصورة والاصل مندفع بما مر والروايات غير دالة لعدم الملازمة بين رخصة الجلوس وجواز العمل مع احتمال حملها على غير ذوات الارواح ومعارضتها بالموثق بجلس الرجل على بساط فيه تماثيل فقال الاعاجم تعظمه وانا لنمقته ولا يشترط في صدق صورة الحيوان او ذي الروح وجود ما يطابقها عرفا شخصا او نوعا في الخارج بل يكفي كونها بحيث يقال عرفا انه صورة الحيوان الا ان معنى صورة الحيوان او ذي الروح الصورة المختصة به والمراد تنوع الاختصاص ويعارضه جريان العادة به فلو صور صورة حيوان لم يعلم وجود نوعه لكن كان بحيث لو فرض وجود مطابقه لكان من الحيوان بحسب العادة كان محرما والبواقي مجوزة عند الاكثر وهو الاقوى للاصل واختصاص اكثر الاخبار المتقدمة صريحا او ظاهرا بذوات الارواح مضافا الى التصريح بصحيح المحاسن والمروي في التحف واخر بجملة غيرها وفي الموثق في قول الله عز وجل يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل فقال والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه وفي المحاسن في الصحيح لا باس بتماثيل الشجر وبهذه الاخبار يقيد بعض المطلقات الذي هو الحجة لمن خالف وحرم كما حكي عن الحلبي وهل يحرم ابقاء ما يحرم عمله فيجب اتلافه ام لا الظاهر هو الثاني سيما فيما يوجب اتلافه الضرر للاصل وعدم استلزام حرمة العمل حرمة الابقاء والروايات المطلقة الدالة على استحباب تغطية التماثيل الواقعة تجاه القبلة ونافية الباس عن الواقعة يمينا وشمالا والمكرهة عن مصاحبتها في الصلوة وخصوص صحيح الحلبي قال قال ابو عبد الله ع ربما قمت فاصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا اما حسنة زرارة لا باس بان يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤسها منها وترك ما سوى ذلك ورواية السكوني قال قال امير المؤمنين ع بعثني رسول الله ص الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته فلا يدلان على الاستحباب جمعا مع ان اللازم على فرض تسليم الدلالة تعارض وعدم المرجح والرجوع الى الاصل وهو مع الجواز والمستفاد من الحسنة انتفاء كراهة الابقاء بتغيير الراس ولا باس به وهل يجوز ابتياع ما يحرم عمله او ما فيه ذلك الاقوى نعم للاصل الا اذا كان اعانة على عمله فيحرم واما اجر عمل المحرم من الصور فالظاهر من كلماتهم الحرمة وهو كذلك فان ثبت الاجماع فيه بخصوصه او في اجر كل محرم فهو المتبع والا ففي تحريم اخذه نظر وان كان اعطائه محرما لكونه اعانة على الاثم وفيهما السحر والكهانة لا خلاف في تحريمه سواء كان امرا حقيقيا او تخييليا وفي كلام جماعة الاجماع عليه بل نسب الى شريعة الاسلام وفي بعض الاخبار انه هو الحجة مضافا الى المعتبرة المستفيضة ففي رواية ساحر المسلمين يقتل وفيها السحر والشرك مقرونان وفي اخرى ضرب الساحر بالسيف ضربة واحدة على راسه وفي ثالثة حل به وفي رابعة من تعلم من السحر شيئا كان اخر عهده بربه وحده القتل وفي خامسة الساحر كافر وظاهرها التحريم مطلقا وقد استثني السحر للتوقي ودفع المتنبي بل في س وقضه وغيرهما انه ربما وجب كفاية لذلك واستدلوا عليه بضعف الروايات فيقتصر منها على المتحصل الايجاب بالنسبة اليه بقول الص في رواية عيسى بن سيف بعد عزله بالسحر والتوبة واستفساره عن المخرج حل ولا يعقد ورواية العلل والعيون ففي الاولى توبة الساحر ان يحل ولا يعقد وفي الثانية كان بعد نوح قد كثرت السحرة والمموهون فبعث الله تع ملكين الى نبي ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة وذكر ما يبطل به سحرهم ويرد به كيدهم فتلقاه النبي من الملكين واداه الى عباد الله بامر الله ان يقفوا به على السحر وان يبطلوه ونهاهم ان يسحروا به الناس وبان الضرورة تبيح المحظورات كما ورد وبشرة نفي الضرر والحرج في الدين الحديث وفيه ان الروايات وان كانت ضعافا الا انها ايضا حجة عندنا ولكن تلك الاخبار لا تدل على جواز السحر لامكان الحل والابطال بغير السحر من القران والذكر والتعويذ كما استفاضت به الروايات ويرشد اليه قوله في الاخيرة ونهاهم ان يسحروا على سبيل الاطلاق وعدم تاثير القران والدعاء في بعض الاوقات لقصور منا لا يوجب حرجا لو منعنا من الحل بالسحر وبهذا





كتاب المكاسب

ومن الانواع المحرمة السحر

يظهر انه لا ضرورة مبيحة للسحر ولا يتوقف دفع الضرر ورفع الحرج عليه كذا قيل ويمكن ان يخدش فيه بانه قد لا يحل ببعض الايات والادعية كما يمكن ان يكون
ذلك لقصور ما يمكن ان يكون لعدم صحة الرواية وحجية الاحاد في الاحكام لا يوجب حجيتها وثبوتها في امثال ذلك ايض فلا يكون بد من الحل بالسحر
لو لم يبح الضرورة لاجل ذلك لم يحل محرم بضرورة ثم ان السحر عرف تارة بكلام او كتابة يحدث بسببه ضرر على من عمل له في بدنه او عقله واخرى به مع زيادة
العمل في الجسد وتبديل الضرر بالاثر واضافة القلب ثالثة بالثاني مع اشتراط عدم المباشرة له رابعة بالثالث مع زيادة العقد والرقى في الجسد وخامسة
بانه عمل يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة واسباب خفية وسادسة باستحداث الخوارق سواء كان بالتاثير النفساني فقط
او الاستعانة بالفلكيات فقط او بتمزيج قوتها بالقوى الارضية او بالاستعانة بالارواح الساذجة ولا يخفى ان كلا منها منتقضة اما في الطرد
او العكس او فيهما لورود النقض بما يؤثر في متعلقات المسحور كداره وولده او ماله او بما يوجب حدوث امر غريب من غير تاثير في شخص او بالسحر علما او
بالدعوات المستجابة والتوسل بالقران والادعية وبالمعجزة والتوصل الى الامور الغريبة باستعمال القواعد الطبيعية الى غير ذلك ولم اعثر على حد تام
في كلماتهم والمرجع في معرفته وان كان هو العرف كما هو القاعدة وصرح به في المن الا انه فيه ايض غير منقح والذي يظهر من العرف والتتبع في موارد الاستعمال
انه عمل يوجب حدوث اثر منوط بسبب خفي لا بمعنى ان كلما كان كذلك هو سحر بل بمعنى ان السحر كذلك غير معهود او لا معتاد وتوضيح ذلك ان ذلك تارة
يكون بتقوية النفس وتصفيتها حتى يقوى على مثل ذلك العمل كما هو داب اهل الرياضة وعليه عمل اهل الهند واخرى باستعمال القواعد الطبيعية او
الهندسية او المداواة العلاجية وهو المتداول عند الافرنجيين وثالثة بتسخير روحانيات الافلاك والكواكب ونحوها وهو المشهور عن اليونانيين
والكذابيين ورابعة بتسخير الجن والشياطين وخامسة باعمال مناسبة للمطلوب كتماثيل ونقوش او عقد او نفث او كتب منفصلة الى رقبة وغيرها او
دخنة في وقت مختار وهو المعروف عن النبط وسادسة بذكر اسماء مجهولة المعاني وكتابتها بترتيب خاص وتنسب تلك الى النبط والغرب وسابعة بذكر
الفاظ معلومة المعاني غير الادعية وثامنة بالتصرف في بعض الايات والادعية او الاسماء من القلب والوضع في اللوح او مع ضمه مع عمل اخر من
عقد او تصوير او غيرهما وتاسعة بوضع الاعداد في الالواح ولا شك في عدم كون الاولين سحرا كما ان الظ كون الخامس او البواقي مشتبهة والاصل
يقتضي فيها الاباحة الا ما علمت حرمته من جهة الاجماع كما هو الظ في التسخيرات

ومن الامور المحرمة الكهانة

ومنها الكهانة وهي كما في لك وغيره بل المصرح به في كلام الاكثر عمل
يوجب طاعة بعض الجان له واتباعه له بحيث ياتيه بالاخبار الغائبة وفي الاخبار ما يستفاد منه ذلك ففي الامالي عن الصادق ع في ذكر عجائب ليلة ولادة
الرسول ص ولم يبق كاهنة في العرب الا حجبت عن صاحبها وعن ابن عباس في تفسير قوله الا من استرق السمع كان في الجاهلية كهنة ومع كل واحد شيطان
وكان يقعد من السماء مقاعد للسمع فيستمع من الملائكة ما هو كائن في الارض فينزل ويخبر به الكاهن فيفشيه الكاهن الى الناس فهو قريب من
السحر او اخص منه والاصل في تحريمه بعد الاجماع الثابت المصرح به في كلام جماعة النصوص المستفيضة منها المروي في نهج البلاغة المنجم كالكاهن والكاهن
كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار والخبران العادان اجر الكاهن من السحت وما رواه الصدوق عن ابي بصير من تكهن او تكهن له فقد برئ من
دين محمد قلت فالقيافة قال ما احب ان ياتيهم ويؤيده المروي في مستطرفات السرائر من مشى الى ساحر او كاهن او كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر
بما انزل الله تع من كتاب ومنها الشعبذة قيل هي الافعال العجيبة المترتبة على سرعة اليد بالحركة فتلبس على الحس وعن بعض نفي الخلاف في تحريمه ومنها
القيافة قال هي الاستناد الى علامات وامارات يترتب عليها الحاق نسب ونحوه وفي س ونتيجة وغيرهما الاجماع على تحريمه وهو الظ من كره وفي كف
لا اعلم خلافا بينهم في تحريم القيافة فان ثبت الاجماع فهو المتبع والا ففيه نظر ورواية الصدوق المتقدمة ناظرة الى الكراهة ويظهر الرخصة من بعض
روايات اخر ايض ولذا قيل انما يحرم اذا ترتب عليها محرم او جزم بها وليس ذلك ببعيد

ومن الامور المحرمة التنجيم

ومنها التنجيم وتعلم النجوم حرمه بعض الاصحاب واسند الى جماعة ايض
وليس كذلك ويظهر من جماعة كالسيد والفاضل وغيرهما ان تحريمه من حيث فساد مذهب المنجمين من اعتقاد تاثير الكواكب او اوضاعها استقلالا
ام اشتراكا اختيارا ام ايجابا وقيل بالحرمة مع اعتقاد كونها معدة لتاثير الله سبحانه ايض لكونه علما بما لا يعلم ومن بعض المتاخرين انه من حيث ابتنائه على الظن
والتخمين وكونه قولا بما لا يعلم ومن ثالث انه من حيث هو هو ولا لالزام الاخبار على تحريمه ويمكن ان يكون التحريم ايض لاجل الاخبار بما لم يقع فيشبه الكهانة
وصرح كثير من اصحابنا منهم ابن طاوس بجوازه اذا لم يعتقد منافيا للشرع بل هو الظ من الاكثر حيث قيد والتحريم بما اذا اعتقد التاثير **اقول** اما
تحريمه لاجل فساد المذهب فمما لا وجه له اذ لا مدخلية للمذهب واعتقاد التاثير من الكواكب في التنجيم لان غاية ما يترتب عليه انه يحدث كذا بعد
وضع كذا واما انه هل هو من تاثير النجم مستقلا او اشتراكا حتى يكون اعتقاده حراما او من باب العلامات والامارات على ما اجراه الله تع بعادته
عقيبها حتى لم يحرم اعتقاده على ما صرح به الاكثر كالسيد والمفيد والكراجكي وابن طاوس والمحقق الثاني وشيخنا البهائي والمجلسي وغيرهم
او من قبيل تسخين النار وتبريد الماء او غير ذلك فليس من مسائل النجوم ولا من متفرعاتها بل هو من المسائل الطبيعية وليس التنجيم الا كالطب فكما لا
يبتني الطب على اعتقاد ان تاثير الدواء هل هو من جهة نفسه او من الله سبحانه فكذلك النجوم والظ ان فساد اعتقاد بعض المنجمين اوجب توهم بعضهم
انه ناش من جهة التنجيم واما من حيث كونه قولا بما لا يعلم ففيه انه لا يحرم التعلم ولا يختص بالتنجيم يوجب التحريم اذا كان الحكم بالبت مع ظنيته فلا يحرم اذا
حكم بالظن كما هو الطريقة او بالقطع اذا احصل من تكرر التجارب واما من جهة انه الاخبار بما لم يقع ففيه ان تحريمه مطلقا ممنوع فبقي ان يكون الوجه
فيه هو الروايات وهي كثيرة منها المروي في النهج المتقدم اوله اياكم وتعلم النجوم الا ما يهتدى به في بر او بحر فانها تدعو الى الكهانة المنجم كالكاهن

والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار وروا في المجالس والاحتجاج ايضا وفي اخره في رواية ابن الحديد مخاطبا للمنجم الذي نهاه عن السير في الوقت المعين اما والله ان بلغني ان يعمل بالنجوم لاخلدنك السجن ابدا ما بقيت ولاحرمنك العطاء ما كان لي سلطان ومنها رواية عبد الملك ابن اعين وفيها بعد قوله للصادق عليه السلام اني قد ابتليت بهذا العلم تقضي قلت نعم قال احرق كتبك ومثلها في دعوات الراوندي ورواية نصر بن قابوس المروية في الخصال المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون والمغنية ملعونة قال الصدوق المنجم الملعون هو الذي يقول بقدم الفلك ولا يقول بمفلكه وخالقه وفيه ايضا بسنده عن النبي انه قال نهى رسول الله عن خصال الى ان قال وعن النظر في النجوم وعن الصادق عليه السلام يقول سئل رسول الله صلى الله عليه واله عن الساعة قال عند ايمان بالنجوم وتكذيب بالقدر ورواية هشام بن الحكم المروية في الاحتجاج ان زنديقا قال للصادق عليه السلام ما تقول في علم النجوم قال هو علم قلت منافعه وكثرت مضاره الى ان قال والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه انه يرد قضاء الله عن خلقه ورواية كابلي المروية في معاني الاخبار والذنوب التي تظلم الهواء والكهانة والايمان بالنجوم وقال الفاضلان والشهيد ان قال النبي صلى الله عليه واله من صدق كاهنا او منجما فهو كافر بما انزل الله على محمد وفي دعاء الاستخارة المروية عن الصادق عليه السلام اللهم انك خلقت اقواما يلجأون الى مطالع النجوم لاوقات حركاتهم وسكونهم وتصرفهم وعقدهم وخلقتني ابرأ اليك من اللجأ اليها ومن طلب الاختيارات بها واتيقن انك لم تطلع احدا على غيبك في مواقعها ولم تسهل له السبيل الى تحصيل افاعيلها وانك قادر على نقلها في مدارها عن السعود العامة والخاصة الى النحوس ومن النحوس الشاملة والمفردة الى السعود الى ان قال ما اسعد من اعتمد على مخلوق مثله واستمد الاختيار لنفسه وهم اولئك الى اخر الدعاء الى غير ذلك ولكن تلك الاخبار مع ضعف دلالة اكثرها لان الايمان بالنجوم غير التنجيم والامر باحراق الكتب لعله لما اجاب من انه يقضي بذلك الظاهر في القطع وكثرة مضاره يمكن ان يكون لاجل عدم امكان التحرز عما ظن مسائته وتعويق الحاجات وغيرهما ومضادة المنجم بزعمه رد قضاء الله مسلم اذا زعم ذلك فالمحرم هذا الزعم معارضة بمثلها بل اصح منها من النصوص كرواية عبد الرحمن بن سيابة قال قلت لابي عبد الله جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهو يعجبني فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لاشتهيها واشتهي النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا تضر بدينك ثم قال انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به تحسبون على طالع القمر الحديث قال ابن طاوس روى هذا الحديث اصحابنا في الاصول والمروي في كتاب التجمل ان الصادق عليه السلام قال يحل النظر في النجوم وفي كتاب نزهة الكرام و بستان العوام تاليف محمد بن الحسين الرازي ان الكاظم عليه السلام قال لهرون بعد قوله ان الناس ينسبونكم يا بني فاطمة الى علم النجوم وفقهاء العامة يروون مذمة هذا حديث ضعيف واسناده مطعون فيه والله تبارك وتعالى قد مدح النجوم ولولا ان النجوم صحيحة ما مدحها الله عز وجل والانبياء عليهم السلام كانوا عالمين بها الى ان قال وبعد علم القرآن ما يكون اشرف من علم النجوم وهو علم الانبياء والاوصياء وورثة الانبياء الحديث وفي فقه الرضا اعلم يرحمك الله ان كل ما يتعلم العباد من انواع الصنايع مثل الكتابة والحساب والتجارة والنجوم والطب الى ان قال فحلال تعلمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وفي الرسالة الذهبية للرضا اعلم ان الجماع والقمر في برج الحمل والدلو من البروج افضل وخير من ذلك ان يكون في برج الثور لكونه شرف القمر ويؤيدها الروايات الدالة على انه علم الانبياء واهل بيت الهند واهل بيت في العرب وان عليا اعلم الناس به وانه حق كروايات الخفاف والمعلى وجميل بن صالح ما رواه ابن طاوس عن يونس بن عبد الرحمن وما رواه ابن شهر آشوب في مناقبه وغيرها ويقرب الكاظم ابن ابي عمير عليه كما في مرسلته المروية في الفقيه كنت انظر في النجوم واعرفها واعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك الى ابي الحسن فقال اذا وقع في نفسك شيء فتصدق على اول مسكين ثم امض فان الله يدفع عنك ومنها الغناء والكلام اما في ماهيته او حكمه

في بيان ماهية الغناء وما يترتب عليه من الحكم الشرعي

اما الاول فبيانه ان كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ففسره بعضهم بالصوت المطرب واخر بالصوت المشتمل على الترجيع وثالث بالصوت المشتمل على الترجيع والاطراب معا ورابع بالترجيع وخامس بالتطريب وسادس بالترجيع مع التطريب وسابع برفع الصوت مع الترجيع وثامن بمد الصوت وتاسع بمده مع احد الوصفين او كليهما وعاشر بتحسين الصوت وحادي عشر بمد الصوت وموالاته وثاني عشر وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب ولا دليل تاما على تعيين احد هذه المعاني اصلا نعم يكون القدر المتيقن من الجميع المتفق عليه في الصدق وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب الاعم من السار والمحزن المفهم للمعنى غناء قطعا عند جميع ارباب هذه الاقوال فلو لم يكن هنا قول اخر يكون هذا القدر المتفق عليه غناء قطعا الآن بعض اهل اللغة فسره بما يقال له بالفارسية سرود ايضا وحكي عن الصحاح ان الغناء هو ما يسميه العجم بدوبيتي وقال بعض الفقهاء انه يجب الرجوع في تعيين معناه الى العرف ولا يخفى ما في معنى الاولين من الخفاء فان سرود ودوبيتي ليس بذلك الاشتهار في هذه الاعصار بحيث يتضح المراد منهما ويمكن ان يكونا متحدا مع احد المعاني المتقدمة ويحتمل ان يكون اللحن وكيفية الترجيع مدخلية في صدقهما او يشعر به ما في رواية عبد الله بن سنان الاتية الفارقة بين لحن العرب ولحن ارباب الفسوق والكبائر ويؤيده ايضا ما قد يفسر سرود من انه ما يقال له بالفارسية خوانندگي وقد يفسر الغناء بذلك ايضا فان التعبير بخوانندگي في الاغلب انما يكون بواسطة الالحان والنغمات وكذا الثالث فان فيه خفاء ايضا فانه لا عرف لاهل العجم في لفظ الغناء ومرادفه من لغة الفرس غير معلوم وعرف العرب فيه غير منضبط وقد يعبر عنه ايضا بخوانندگي وهو غير ثابت ايضا ولاجل هذه الاختلافات يحصل الاجمال غايته في معنى الغناء ولكن الظاهر ان القدر المتيقن المذكور من المعاني الاثني عشر سيما اذا انضم معه ان يكون اللحن الخاص المعهود الذي يستعمله ارباب الملاهي ويتداول عندهم ويعبر عنه الآن عند العوام بخوانندگي يكون غناء قطعا سواء كان غيره ايضا ام لا الآن يقال ان بعض الاغاني لا يليق بذوي المروات وان كان مباحا فان غير اللائق بالمروة هو هذه الالحان المعهودة واما الثاني فلا خلاف في

حرمة

كتاب المكاسب

ومنه ما ذكرنا انه غناء قطعا وهو مد الصوت المفهم المشتمل على الترجيع والاطراب بنتما مع الضميمة المذكورة فى الجملة ولعل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض بل هو اجماع محقق قطعا بل ضرورة دينية وانما الكلام فى انه هل هو حرام مطلقا من غير استثناء فرد منه او يحرم فى الجملة بمعنى انه يحرم بعض افراده اما الاستثناء بعض لغو بدليل او لاختصاص تحريم الغنا ببعض افراده فالمستفاد من كلام الشيخ فى الاستبصار الثانى حيث قال بعد نقل اخبار حرمة الغناء وكسب المغنية الوجه فى هذه الاخبار المرخصة فيمن لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب بالملاهى والعيدان واشباهها ولا بالقصب غيره بل كان ممن يزف العروس ويتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش والاباطيل واما ما عدا هؤلاء ممن يتعين لسائر انواع الملاهى فلا يجوز على حال سواء كان فى العرايس او غيرها انتهى وهو ظاهر الكلينى حيث ذكر كثيرا من اخبار الغناء فى ابواب الاشربة لاشتماله على الملاهى وشرب المسكر ويظهر من كلام صاحب الكفاية ايضا ان صاحب الكافى لا يحرم الغناء فى القران ويحتمل الصدوق كما يظهر من تفسيره للمرسلة الاتية بل والذى فى الروضتا حيث عبر فيها بمثل ما عبر فى الوضوء الاتى بيانه بل ذكر صاحب الكفاية فى كتاب التجارة بعد نقل كلام عن الشيخ ابى على الطبرسى فى مجمع البيان الان هذا يدل على ان تحسين الصوت بالقران والتغنى به مستحب عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا عند القدماء قال وفى كلام السيد المرتضى فى الدرر والغرر كلام عن اشعار واضح بذلك ويشعر به كلام الفاضل فى المنايض حيث يذكره فى اثناء ذكر المسئلة عبارة الاستبصار المتقدمة الظاهرة فى التخصيص شاهد الحكم بحرمة الغناء وكذا هو المستفاد من كلام طائفة من متاخرى اصحابنا منهم المحقق الاردبيلى حيث جعل فى باب الشهادات من حيث الاجتناب عن الغناء فى مراثى الحسين احوط ومنهم صاحب الكفاية حيث قال فى كتاب التجارة وفى عدة من الاخبار الدالة على حرمة الغنا اشعار بكونه لهوا باطلا وصدق ذلك فى القران والدعوات والاذكار المقروة بالاصوات الطيبة المذكرة والمهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تامل الى ان قال فاذن لا ريب فى تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهى ونحوهما ثم ان ثبت اجماع فى غيره كان متبعا والا بقى حكمه على اصل الاباحة وقال فى كتاب الشهادات واستثنى بعضهم مراثى الحسين الى ان قال وهو غير بعيد ومنهم صاحب الوافى قال فى باب ترتيل القران ولعله كان نحوا من التغنى مذموما فى شرعنا وقال فى كسب المغنية وشرائها لا باس بسماع التغنى بالاشعار المتضمنة ذكر الجنة والنار والتشويق الى دار القرار ووصف نعم الله الملك الجبار وذكر العبادات والترغيب فى الخيرات والزهد فى الفانيات ونحو ذلك انتهى وقال فى المفاتيح ما ملخصه والذى يظهر من مجموع الاخبار الواردة فى الغناء ويقتضيه التوفيق بينها اختصاص حرمته وحرمة ما يتعلق به بما كان على النحو المتعارف فى زمن بنى امية من دخول الرجال عليهن واستماعهم لقولهن وتكلمهن بالاباطيل ولعبهن بالملاهى وبالجملة ما اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك انتهى والمشهور بين المتاخرين كما فى الكفاية الاول ولا بد اولا من بيان ادلة حرمة الغناء ثم بيان ما يستفاد من المجموع ثم ملاحظة انه هل استثنى منه شىء يثبت عن ادلة الغناء حرمته

فنقول الدليل عليها هو الاجماع القطعى بل الضرورة الدينية والكتاب والسنة اما الاجماع فظ واما الكتاب فاربع ايات بضميمة الاخبار المفسرة لها الاولى قوله سبحانه فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور بضميمة رواية ابى بصير عن قول الله تع فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقال هو الغناء ورواية الشحام ومرسلة ابن ابى عمير وفيها بعد السؤال عن الاية وقول الزور الغناء والثانية قوله سبحانه ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين بضميمة ما فى تفسير على القمى عن الباقر ع انه الغناء وشرب الخمر وجميع الملاهى والمروى فى معانى الاخبار عن جعفر بن محمد عليهما السلم عن قول الله عز وجل ومن الناس من يشترى لهو الحديث قال منه الغناء وفى صحيحة محمد الغناء مما قال الله تع ومن الناس من يشترى لهو الحديث الاية وقريب منها رواية مهران بن محمد ورواية الوشاء عن الغناء قال هو قول الله عز وجل ومن الناس من يشترى لهو الحديث ورواية الحسين بن هرون الغناء مجلس لا ينظر الله الى اهله وهو مما قال الله عز وجل ومن الناس الاية وفى الصافى عن الكافى عن الباقر ع الغناء مما اوعد الله عليه النار وتلا هذه الاية وفى الرضوى ان الغناء كما قال الله مما قد وعد الله عليه النار وفى قوله ومن الناس الاية الثالثة قوله سبحانه والذين هم عن اللغو معرضون بضميمة ما فى تفسير القمى عن الصادق ع والذين هم عن اللغو معرضون الغناء والملاهى والرابعة قال الله سبحانه والذين لا يشهدون الزور قال هو الغناء واما السنة فكثيرة جدا ففى صحيحة الشحام بيت الغناء لا يؤمن فيه الفجيعة ولا يجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك ورواية الغناء عش النفاق ورواية يونس ان العباسى ذكر انك ترخص فى الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له فسالنى عن الغنا فقلت له ان رجلا اتى ابا جعفر ع فساله عن الغناء فقال يا فلان اذا ميز الله الحق والباطل فاين يكون الغناء فقال مع الباطل فقال قد حكمت وفى جامع الاخبار عن رسول الله ص يحشر صاحب الغناء من قبره اعمى واخرس وابكم وفيه عنه ص ما رفع احد صوتا بغناء الا بعث الله شيطانين على منكبه يضربون باعقابهما على صدره حتى يمسك وفى الخصال عن الص ع الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر ومرسلة الفقيه عن شراء جارية فيها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعنى بقراءة القران والزهد والفضائل التى ليست بغناء واما الغناء فمحظور ويدل عليه المستفيضة المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن وتعليمهن كرواية الطاطرى عن بيع الجوارى المغنيات فقال شراؤهن وبيعهن حرام وتعليمهن كفر واستماعهن نفاق ورواية ابن ابى البلاد فيها وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمنهن سحت ويستفاد من الاخيرتين حرمة استماع الغناء ايض كما هو مجمع عليه قطعا و اطلاق المنع عن الاستماع منهن حتى من المحارم وابى عن كون المنع لحرمة استماع صوت الاجانب مضافا الى ظهور العطف على تعليمهن والتعليق بالوصف فى ارادة استماع الغناء ويدل على حرمة الغناء واستماعه ايض المروى فى المجمع عن طريق العامة عن النبى ص من ملا مسامعه من غناء لم يؤذن له ان يسمع صوت

باب ٤

سئل رجل على بن الحسين ع

الروحانيين يوم القيمة قيل وما الروحانيون يا رسول الله قال قراء اهل الجنة وفي رواية عنبسة استماع الغناء واللهو ينبت النفاق في القلب كما
ينبت الماء الزرع ومرسلة ابرهيم بن محمد المدني سئل عن الغناء وانا حاضر فقال لا تدخلوا بيوتا الله معرض عن اهلها وقد يستدل عليها برواية
مسعدة بن زياد اني ادخل كنيفا ولي جيران عندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال لا تفعل فقال الرجل
والله ما اتيتهن وانما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا فقال بلى والله
لكاني لم اسمع بهذه الاية الى ان قال قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك الحديث **اقول**
اما الاجماع فظاهر ان الثابت منه ليس الا حرمة الغناء في الجملة ولا يفيد شيئا في موضع الخلاف واما الكتاب فظاهر انه لا دلالة للايتين الاخيرتين
على الحرمة اصلا مضافا الى ما يظهر من بعض الاخبار المعتبرة من تفسير اللغو بغير الغناء مما يباينه او يعمه واما الاية الثانية فلا شك انه لا دلالة
للاخبار المفسرة لها بنفسها على الحرمة بل الدال عليها هو الاية بضميمة التفسير فيكون معنى الاية ومن الناس من يشتري الغناء ليضل عن سبيل الله
ويتخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين فمدلولها حرمة الغناء الذي يشتري ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا وهو مما لا شك فيه ولا يدل
على حرمة غير ذلك مما يتخذ لترقيق القلب ليذكر الجنة ويهيج الشوق الى العالم الاعلى وتاثير القران والدعاء في القلوب بل في قوله لهو الحديث اشعار
بذلك اليه مع ان رواية الوشاء محتملة لان يكون تفسيرا للغناء بلهو الحديث ولا بالحكمة فلا يكون شاملا لما لا يصدق عليه لهو الحديث لغة
وعرفا مضافا الى معارضة هذه الاخبار مع ما روي في مجمع البيان عن الصادق ان لهو الحديث في هذه الاية الطعن في الحق والاستهزاء به ومنها
ابي بصير عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليهن الرجال حرام والتي يدعى الى الاعراس ليس به باس وهو قول الله عز وجل ومن الناس من يشتري
الاية فانها يدل على ان لهو الحديث هو غناء المغنيات التي يدخل عليهن الرجال لا مطلقا والى ان الظاهر من رواية الحسن بن هرون ان الغناء
الذي يريد من لهو الحديث مجلس وهو ظاهر في محافل المغنيات والى ان مدلول ساير الاخبار المفسرة ان الغناء فرد من لهو الحديث معناه اللغوي والعرفي
الذي فرد منه الغناء وهو لا يصدق الا على الاقوال الباطلة والملهية لا مطلقا فلم يبق من الايات الكريمة الا الاية الاولى وسيجيء الكلام فيها واما
الاخبار فظاهر ان الروايات المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن والاستماع لهن لا دلالة لها على حرمة المطلق اذ لا شك ان المراد منهن ليس من
شانه ان يتغنى ويقدر على الغناء لعدم حرمة بيعه وشرائه قطعا بل المراد الجواري التي اخذن ذلك كسبا وحرفة كما هو ظاهر الاخبار المانعة
عن كسبهن واجورهن وعلى هذا فيكون ارادتهن من المغنيات الموضوعة لغة لمن يغني مطلقا اما مع بقاء المبدء او مطلقا مجازا فيمكن ان يكون
المراد بهن اللاتي كن في تلك الازمنة وهن التي اخذتها كسبا وحرفة في محافل الرجال والاعراس بل الظاهر انه لم يكن يكسب بغيرها وفي رواية
ابي بصير المتقدمة المفسرة لهن الى اللاتي يدخل عليهن الرجال واللاتي يزف العرايس دلالة على ذلك واما ساير الروايات فبكثرتها وتعددها لا تنهض
عن الدلالة على الحرمة اصلا اذ لا دلالة لعدم الامن من الفجيعة وعدم اجابة الدعوة وعدم دخول الملك وكونه غش النفاق او مورثا او منبتا وكونه
مع الباطل او الحشر اعمى واصم وابكم او بعث الشيطانين اللذين على المنكب او تعقيب الفقر او عدم سماع الروحانيين او اعراض الله عن اهله على اثبات الحرمة
لورود امثال ذلك في المكروهات كثيرا مع ان رواية جامع الاخبار ورواية المجمع عن طريق العامة لا حجية فيها اصلا واما مرسلة الفقيه فانما يفيد الحرمة
لو كان التفسير من الامام وهو غير معلوم بل خلاف الظاهر لان الظاهر انه من الصدوق مع انه لو كان من الامام ايضا انما يفيد حرمة المطلق لو كان قوله التي
ليس بغناء وضعا الحق بالقراءة وهو ايضا غير معلوم واما رواية مسعدة فمع اختصاصها بغناء الجواري المغنية مشتملة على ضرب العود ايضا فلعل الحرمة
كان لاجله فان قيل ان تكذيبه لمن نسب اليه الرخصة في الغناء يدل على انتفاء الرخصة فيكون حراما قلنا يمكن ان التكذيب في نسبة الرخصة لا ينافي
المنع لان عدم ترخيص الامام اعم من المنع بل كلامه ما هكذا قلت بل قلت كذا صريح في ان التكذيب ليس للمنع بل لذكره خلاف الواقع مع انه يمكن
ان يكون التكذيب لاجل انه نسب الرخصة في المطلق وهو كذب صريح ولا يلزم ولا دلالة لكونه مع الباطل على الحرمة اذ لا يفيد ذلك ازيد من الكراهة
لعدم معلومية ان المراد بالباطل ما يختص بالحرام لان يقال التكلم بما لا يعني يكون من الباطل مضافا الى تصريح المسائل بكونه مع الباطل بحيث يدل على
شدة ظهور كذبه معه اشعار ظاهر بان المراد منه ما كان مع التكلم بالاباطيل فان قيل هذه الاخبار وان لم يثبت التحريم الا ان الروايتين المذكورتين
في تفسير الاية الثانية المتضمنتين لقوله ان الغناء مما وعد الله عليه النار يدلان على حرمته بل كونه من الكباير قلنا لا دلالة لهما على حرمة بعض
افراد الغناء وهو الذي يشتري به ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزوا الا ترى انه لو قال احد الامير يضرب البصري قال اضرب زيدا البصري
او في قوله اضرب زيدا البصري يفهم انه مراده من البصري دون المطلق ولو ابيت الفهم فلا شك انه مما يصلح قرينة لارادة هذا الفرد المطلق و
معه لا يجري فيه اصالة ارادة الحقيقة التي هي الاطلاق فلم يبق دليل على حرمة مطلق الغناء سوى قوله سبحانه واجتنبوا قول الزور بضميمة تفسيره
في الاخبار المتقدمة بالغناء الا انه يخدشه انه يعارض تلك الاخبار المفسرة ما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن الصادق قال سالته عن
قول الزور قال منه قول الرجل للذي يغني احسنت فان الاخبار الاولة باعتبار الحمل يدل على انه غيره او ما هو اعم منه بل فيه اشعار بان المراد
من الزور هو معناه اللغوي والعرفي اي الباطل والكذب والتهمة كما في النهاية الاثيرية وعدم صدق شيء من ذلك على مثل القران والادعية و
المواعظ والمراثي واضح وان ضم معه نوع ترجيع بل يعارضها ما رواه في الصافي عن المجمع قال وعن النبي انه عدلت شهادة الزور بالشرك بالله

تعالى

ثم قرع هذه الاية فانه يدل على ان المراد بقول الزور شهادة الزور ثم لاحظ هذين المتعارضين على حرمة المطلق مضافا الى معارضتهما مع
ما دل على ان الغناء على قسمين حرام وحلال كالمروي في قرب الاسناد للحميري باسناد لا يبعد الحاقه بالصحاح كما في الكفاية عن علي بن جعفر عن اخيه
قال سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحى والفرح يكون قال لا بأس ما لم يعص به والمروي في تفسير الامام ع عن النبي ص في حديث طويل
فيه ذكر شجرة طوبى وشجرة الزقوم والمتعلقين باغصان كل واحدة منهما ومن تغنى بغناء حرام يبعث فيه على المعاصي فقد تعلق بغصن منه
اي من الزقوم فان الاول صريح في ان من الغناء ما لا يعصى به والثاني ظاهر في ان الغناء على قسمين حرام وحلال وصحيحة ابي بصير اجر المغنية التي تزف العرائس
ليس به بأس ليست بالتي يدخل عليها الرجال فانها ظاهرة في انه لا حرمة في غناء المغنية التي لا يدخل عليها الرجال المؤيدة برواية الاخرى المتقدمة من تقسيم
للمغنيات على قسمين ما يدخل عليهن الرجال وما يزف العرائس والحكم بحرمة الاولى ونفي الباس عن الثانية وبان الظاهر اشتهار هذا التقسيم عند الصدر
الاول كما يظهر من كلام الطبرسي **فنقول** ان المراد بما لم يعص به من الغناء او غير الحرام منه ما هو يتكلم بالباطل ويفتري بالملاهي ونحوهما او ح نمنع حرمة
المطلق واضح او يكون غيره ويكون المراد غناء في الشارع ونمنع كونه معلوما فيحصل فيه الاجمال ويكون الاية مخصصة بالمجمل والعام المخصص او المطلق المقيد
بالمجمل ليس بحجة ويؤكد اختصاص الغناء المحرم بنوع خاص ما يتضمنه كثير من الاخبار المذكورة من نحو قوله الغناء كما في مرسلة ابرهيم المدني وقد ظهر من
جميع ذلك ان القدر الثابت من الادلة هو حرمة الغناء بالمعنى المتيقن كونه غناء لغويا وهو ترجيع الصوت مع الاطراب في الجملة ولا دليل على حرمته
بالكلية فاللازم فيه هو الاقتصار على القدر المعلوم حرمته بالاجماع وهو ما كان في غير ما استثنوه وهي امور منها غناء المغنية في زف العرائس
استثناه في النهاية ونفع ولف ديروالقاضي وجمع اخر وهو كذلك ولكنه ليس لما ذكرنا من عدم ثبوت الدليل على حرمة المطلق لوجوده في غناء المغنيات
كما مر بل للاخبار المقيدة بهذه المطلقات كرواية ابي بصير المتقدمة والتي يدعى الى الاعراس ليس به باس والاخرى المغنية التي تزف العرائس لا باس بكسبها
وصحيحة اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به باس ليست بالتي يدخل عليها الرجال خلافا للمفيد والحلبي والحلي والديلمي وكره والارشاد فلم يستثنوها لمعارضة
تلك الاخبار للروايات المحرمة للغناء وكسبه او لشراء المغنيات وبيعهن وتعليمهن حيث انه لو كان لجهة اباحته لم يحرم البيع والشرى والتعليم او لضعف
سندها او لضعف دلالتها اذ غايتها نفي الباس عن الاجرة وهو غير ملازم لنفي الحرمة ويمكن الجواب بان المعارضة بتقسيمه مطلق فيجب حمله على المقيد و
ضعف السند غير ضائر مع ان فيها الصحيح والملازمة ثابتة لعدم القول بالفرق والاستقراء الحاصل من تتبع الاخبار الدالة على الملازمة في كثير من الامور
المحرمة مع ان المنفي عنه الباس في روايتي ابي بصير هو نفس الكسب وحمله على المكتسب تجوز هذا ثم انه يشترط في الحلية عدم دخول الرجال عليهن والا فيحرم و
ان كانوا محارم كما احتمله المحقق الثاني للاطلاق وكذا يشترط عدم التكلم بالباطل وعدم اسماع الاجانب من الرجال والوجه واما اشتراط عدم العمل
بالملاهي فلا وجه له لانه ليس نفس الغناء ولا عارضا له ولا من مشخصاته كما في السابقين بل هو حرام مقارن له فلا يحرم منه ولذا خص بعضهم الاولين بالذكر
وهل يتعدى الى المغني والى غير الزفاف وهو اهداء العروس الى زوجها حتى يدخلها عليها بل وغير الاعراس الظ نعم لاطلاق قوله ع في الرواية التي تدعى
الى الاعراس لعدم صدق العرس على غير ما ذكر في زمان الشارع بل يقوله في الصحيحة ليست بالتي يدخل عليها الرجال يدل على علية عدم دخول الرجال للجواز
فيتحقق كلما لم يدخلوا عليهم بان عدم الجواز في بعض صور عدم الدخول ايضا اجماعي ومنه يعلم عدم ثبوت علية الحقيقية لعدم دخول الرجال للجواز فكون
تجوزا فلا يعلم منه ثبوت الحكم في غير محل التصريح وفيه نظر لانه يكون ح من باب تخصيص عموم العلة وهو لا يخرجها عن الحجية في غير موضع التخصيص
هذا مضافا في المغني الى الاصل المعتمد عليه حيث لم يثبت الحرمة بالاطلاق ومنها الحداء وهو سوق الابل بالغناء واشتهر فيه الاستثناء وتوقف فيه
جملة مصرحين بعدم عثورهم على دليل عليه ولذا ذهب جمع الى عدم الاستثناء والرواية العامية انه كان واحد من اصحاب النبي يفعل الحداء بحضرته و
هو يسمع وبعد ذلك ترحم عليه غير صالحة للحجية والحق فيه عدم الحرمة للاصل وعدم ثبوت الحرمة كلية ومنها في مراثي الحسين ع وغيره من المعصومين
للاصل المذكور المعتضد حسنا بما يوبدليه بعمل الناس في الاعصار والامصار من غير نكير وقول الفاضل انشد عنده مرثية اقرء كما عندكم اي بالعراق وبانه
معين على البكاء فهو اعانة على الخير والقول بان المسلم هو اعانة الغناء على مطلق البكاء وكونه خيرا ممنوع واما كونه معينا على البكاء على الحسين ع فغير
مسلم فانه انما يكون باعتبار تذكر احواله ولا دخل للغناء فيه مع ان عموم رجحان الاعانة على الخير او اطلاقه ولو بالحرام غير ثابت مردود بان تخصيص علة
البكاء على الحسين بتذكر احواله فقط امر مخالف للوجدان فانا نشاهد من انفسنا تاثير الالفاظ والاصوات فنرى انه يعبر عن واقعة واحدة بالفاظ مختلفة
يحصل من بعضها البكاء الشديد ولا يؤثر بعضها اصلا ونرى انا نبكي من تعزية بعض الناس دون بعض بل نرى انه ربما يذكر احد واقعة ولا يؤثر في
قلب ويذكر غيره هذه الواقعة ويحصل منه الرقة بحيث يشرف بعض الناس على الهلاك بل ربما يبقى التاثر بعد تمام تعزيته بحيث يسيل الدموع بمجرد تذكر ما
ذكره من الوقايع بعد مدة طويلة وبالجملة اعانة الالفاظ والعبارات والالحان والاصوات على البكاء على شخص امر مقطوع به وليس البكاء فيه
على شيء غير وقايع هذا الشخص فالمشاهد ان بتعزية الناس وذكر بعض الالفاظ يحصل حرقة خاصة للقلب على الحسين ع واصحابه ما لا يحصل بتعزية
غيره ولا بلفظ اخر مرادف والتحقيق ان الصوت واللفظ واللحن من الامور المرققة للقلب المعدة للتاثر وترقيقها واعدادها يحصل البكاء بتذكر الاحوال
فكون الصوت واللفظ معينا على البكاء مما لا يمكن انكاره واما قول المعترض مع ان عموم رجحانه الخ ففيه انه ليس مراد المستدل تجويز اعانة البر بالحرام بل
يمنع الحرمة حين كون الغناء معينا على البكاء استنادا الى تعارض عموم ما حرمة الغناء مع عموم رجحان الاعانة بالبر و عدم المرجح فيبقى محل التعارض

بنفسه

على مقتضى الاصل ومنع عموم الاعانة على البر او ترجيح عموم الغناء مما تظهر به العموم او الاكثرية او لاجل ترجيح الحرمة على الجواز مع التعارض ليس

لان عموم اعانة البر مطلقا امر ثابت كتابا وسنة مع ان الاحاديث الواردة في ان من ابكى احدا على الحسين كان له كذا وكذا بلغت حد الاستفاضة

بل التواتر وكثير منها مذكورة في ثواب الاعمال للصدوق مع التعارض ضعيف جدا كترجيح عموم حرمة الغناء فان عموم الاعانة على البر والابكاء

اكثر بكثير مذكورة في الكتاب والسنة مجمع عليه بين الاصحاب وترجيح جانب الحرمة على الجواز لم يثبت عندنا الا على وجه الاولوية والاستحباب

هو امر اخر بل لا يبعد ترجيح عموم الاعانة بتضعيف عموم حرمة الغناء دلالة او سندا او لما اما يجاب عن التعارض بمنع كون الغناء معينا على البكاء

مطلقا لان المعين عليه هو الصوت واما نفس الترجيح الذي يتحقق به الغناء فلم يعلم كونه معينا عليه اصلا الا على الحسين ولا مطلقا ففيه اولا ان

من البين ان نفس الترجيح ايضا اثرا في القلب كما يدل عليه ما في كلام جماعة من توصيف الترجيع بالمطرب مع تفسيرهم الاطراب فان حزن القلب من

معدات البكاء مع انه لو قيل ان الغناء المحرم هو الصوت ومنها قراءة القران وتقدم قول صاحب الكفاية ان الظاهر من تفسير الطبرسي التغني في القران

مستحب عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا بين القدماء ذكرهم ان الطبرسي لم يذكر الا تحسين اللفظ وتزيين الصوت وتحزينه وكل ذلك غير الغناء

مردود بانه بعد ذكر الرواية الاتية الامرة بالتغني بالقران ثم قال واكثر العلماء على انه تزيين الصوت وتحزينه ولا يخفى ان المراد بالتغني هنا هو ما يحصل

زينة الصوت وتحزينه وهو في مقام بيان معنى التغني ليس الا ما يحصل به الغناء ثم انه يدل على استثنائها وجواز التغني فيها ما مر من الاصل مضافا الى

المعتبرة الامرة بقراءته بالحزن وبالصوت الحسن الدالة على جوازها بل رجحانها وعلى حسن الصوت الحسن مطلقا كمرسلة ابن ابي عمير وفيها ان القران نزل

بالحزن والرواية الاربع لعبد الله بن سنان وروايتي ابي بصير وروايات حفص وعبد الله التميمي ودارم بن قبيصة وسماعة وموسى النميري وصحيحة

معوية بن عمار وغيرها نعم يمكن ان يقال ان هذه الاخبار يتعارض مع ادلة المنع والتعارض بالعموم من وجه ولا ترجيح فيرجع الى الاصل والتعارض لان الغناء

هو الترجيع وهو وصف عارض للصوت الحسن يوجد بايجاد اخر مغاير لايجاد الصوت فلا يدل المرغب فيه على الترغيب فيه ايضا مدفوع بعدم ثبوت كون الغناء

هو الترجيع بل يقال هو الصوت المشتمل على الترجيع كما في كلام جماعة من اهل اللغة مع ان الوارد في بعض الاخبار المذكورة الامر بالقراءة بالحزن او بصوت

حزين وفي بعضها تحسين الصوت ولا شك ان الترجيع احد افراد القراءة بالحزن والتحسين ايضا فيحصل التعارض على التقديرين الى الاصل المقتضي للجواز

ويدل على الجواز ايضا رواية ابي بصير الصحيحة عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح عنه وفيها ورجع بالقران صوتك فان الله يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا

والعامي المروي في المجمع فاذا قرأتموه اي القران فابكوا فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقران فليس منا ويرد بمعارضتها لرواية عبد الله بن سنان

اقرؤا القران بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسوق والكبائر فانه سيجي بعدي اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا

يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شانهم مضافا الى عدم الدلالة اما الاول فلمنع كون مطلق الترجيع غناء فان قلنا اذا ضم معه الحزن للمامور

في الروايات يحصل الغناء قلنا المامور به هو حزن القاري والمعتبر في الغناء حزن المستمع وشتان بينهما واما الثاني فلجواز ان يكون المراد طلب الغناء

ودفع الفقر وفيه ان الرواية ليس معارضة لما ذكر بل قال في النهاية الاثيرية واللحون والالحان جمع لحن وهو التطرب وترجيع الصوت وتحسين

القراءة والشعر والغناء وقال في الصحاح ومنه الحديث اقرؤا القران بلحون العرب وقد لحن في قراءته اذا طرب بها وغرد وهو الحن الناس اذا كان احسنهم قراءة

وغناء وقال ايضا الغرد بالتحريك التطريب في الصوت والغناء واما النهي عن لحوق لحون اهل الفسوق والكباير وذم اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح

والرهبانية فلا يدل الا على النهي عن نوع خاص من الترجيع وهو ترجيع الغناء والنوح والرهبانية ولعدم معلوميته يجب العمل في كل ما لا يعلم بالاصل

ولا يتوهم انه يلزم تخصيص العام بالمجمل اذ دلت الرواية على ان الترجيع المجوز هو ترجيع العرب والمنهي عنه هو ترجيع الغناء والنوح والرهبانية وترجيع

اهل الفسوق والكباير غاية الامر انه لا يعلم تعيين احدهما ومثل ذلك ليس تخصيصا بالمجمل واما منع كون مطلق الترجيع غناء ففيه انه بعد ضم

حسن الصوت المرغب فيه مع الترجيع لا يمكن الخلو الا انه يمكن ان يمنع نوع من الاطراب فيكون غناء وتحزينه القاري يستلزم تحزين المستمع

غالبا واما تاويل قوله يتغنوا بطلب الغناء فهو مما يستبعد عن سياق الكلام غاية الاستبعاد ومنها مطلق الذكر والدعاء والفضايل والمناجات

وامثالها ويدل على استثنائها جواز الغناء فيها ما ذكرنا من الاصل السالم عن المعارض بالمرة مضافا الى مرسلة الفقيه المتقدمة المتضمنة لتجويز

شراء المغنية لان يذكر بصوتها فان اطلاقها يشمل الغناء ايضا مع ان الظاهر ان السؤال كان عن غنائها اذ كان عدم حرمة غيره ظاهرا وفيها

دلالة على تاثير الصوت ووصفه في رقة القلب ولو لا دلالتها بخصوصها فلا شك في الدلالة بالعموم فيحصل التعارض المذكور على نحو ما مر في القران

والمراثي وقد يورد على التعارض المذكور بما مر من ان الغناء هو الترجيع المطرب كما هو المستفاد من كلام الغزالي في الاحياء ومن كلام الجوهري في لغة

التغريد حيث قال التغريد التطريب في الصوت والغناء وكل كلام جمع او فسره بالمعنى المصدري كمد الصوت وتحسين اللفظ وامثاله وهو من اوصاف

الصوت والقراءة والذكر وامثالها الموجودة بايجاد مغاير لايجاد معروضاتها فلا تعارض بين النهي عنه والترغيب اليها نعم يصح التعارض لو قلنا بان

الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع كما هو المصرح به في كلام طائفة اخرى كصاحب القاموس حيث قال الغناء ككساء من الصوت ما طرب به وهو

ظ النهاية الاثيرية وقال كل من رفع صوتا ووالاه فصوته عند العرب غناء وعن الصحاح انه قال الغناء هو ما يسميه العجم دوبيتي بل قيل ان الغناء

فسر في المشهور بالصوت المشتمل على الترجيع المطرب بل هو الظاهر من الاخبار المفسرة لقول الزور ولهو الحديث بالغناء لانهما غير الترجيع وفيه ان

خصوص ع

ذكر تاويل بعضهم بان المراد منه الاستغناء بالقران ع

ويرجع ع

تفسير الاداري في شرح المفرح منه

مع هذا

مع هذا الاختلاف وعدم تعين المعنى يرجع الى مقتضى الاصل وهو الاباحة هذا ثم انه كما يحرم الغناء مطلقا او غير ما استثنى يحرم استماعه
ايضا بالاجماع والروايات المتقدمة كما مر وكذا يحرم التكسب بالمحرم منه والاجرة عليه بلا خلاف اجده وظاهر المفيد انه اجماع المسلمين وفي المنتهى
تعلم الغناء والاجرة عليه حرام عندنا بلا خلاف ويدل رواية ابي بصير والطاطري وابن ابي البلاد المتقدمة ورواية نصر بن قابوس المغنية ملعونة
ملعون من اكل كسبها وفي رسالة الفقيه اجر المغني والمغنية سحت وقد يستدل عليه ايضا بالاصل اذ الاصل عدم صحة المعاملة وعدم الاشتغال
وهو ضعيف غايته لان غايته عدم اللزوم دون الحرمة لو رضي به المالك ومنها معونة الظالمين في ظلمهم بل في مطلق الحرام بالثلثة قال الله سبحانه
ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وقال تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا والركون المحرم هو الميل القليل فكيف بالاعانة وفي حسنة ابي بصير عن اعمالهم ع
لا ولا مدة بقلم وان احدكم لا يصيب من دنياهم شيئا الا اصابوا من دينه مثله وموثقة يونس لا تعنهم على بناء مسجد وموثقة عمار عن اعمال السلطان
يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة ورواية عذافر ما حالك اذا نودي بك في اعوان الظلمة ورواية
ابن يعفور وفيها بعد السؤال عن الرجل يدعى الى البناء يبنيه او النهر يكريه او المسناة يصلحها ما احب اني عقدت لهم عقدة او وكيت لهم وكاء وان
لي ما بين لابتيها لا ولا مدة بقلم ان اعوان الظلمة يوم القيمة في سرادق من نار وصحيحة ابي حمزة اياكم وصحبة الظالمين ومعونة الظالمين ورواية
طلحة بن زيد العامل بالظلم والمعين له والراضي به شركاء وفي عقاب الاعمال قال رسول الله ص اذا كان يوم القيمة نادى مناد اين اعوان الظلمة
ومن لاق لهم دواة او ربط لهم كيسا او مد لهم مدة قلم فاحشروهم معهم وفي تفسير العياشي عن الرضا ع بعد السؤال عن اعمال السلطان الدخول في
اعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عديل الكفر والنظر اليهم على العمد من الكباير التي يستحق بها النار وفي كتاب ورام قال ع اذا كان يوم القيمة نادى
مناد اين الظلمة واعوان الظلمة واشباه الظلمة حتى من برى لهم قلما او لاق لهم دواة قال فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم وفيه ايضا انه قال
من مشى الى ظالم ليعينه وهو يعلم انه ظالم فقد خرج من الاسلام الى غير ذلك والمستفاد من غير الاية الاولى من تلك الادلة وان كان حرمة اعانة
الظالمين ولو في المباحات والطاعات ولذا يظهر الميل اليها من بعض اصحابنا الان ظاهر الاكثر بل قيل بغير خلاف يعرف اختصاص التحريم بالاعانة كما
في المحرم وعلل تارة بقصور الاخبار المطلقة سندا واخرى بعدم صراحتها دلالة لاحتمال ان يكون المراد بالمباحات والطاعات ما لغرضها التحريم بغصب
ونحوه كما هو الاغلب في اموالهم وثالثة بالحمل على الكراهة جمعا بينها وبين قوله في رواية ابن ابي يعفور ما احب لكنه ظاهر في الكراهة قطعا مع ان
بعض تلك الاخبار في التحريم كالاول والثاني يجوز ان يكون المراد من قوله لا انه لا يحسن او لا احب وفي الاول المنع كيف وفيها الصحيح والموثق و
الحسن مع ان بعد اطلاق الاية الثانية لا يضر ضعف سند الخبر وفي الثاني عدم الدليل على هذا التقييد البعيد والغلبة الموجبة للتقييد ممنوعة و
في الثالث بان قوله ما احب لا ينافي الحرمة لغة وظهوره في الكراهة في زماننا لا يقتضيه في زمان الشارع والاصل تأخره مع ان مقتضى المعتبرة له
الحرمة وعدم ظهور بعضها في الحرمة لا يوجب خروج الباقي عن الظهور فالاولى ان يعلل بمعارضة تلك المطلقات مع الاخبار المتكثرة الواردة
في الموارد العديدة في الحث على اعانة المسلمين وقضاء حوائجهم ومودتهم والاهتمام امورهم المعاضدة بالكتاب وبعمل كافة الاصحاب واذ لا مرجح ه
فالعمل على الاصل المقطوع به وهو جواز اعانة الظالم وقضاء حوائجه في غير المحرم بخروج المحرم عن مطلقات الاعانة بالاجماع وضرورة العقل
ولكن مقتضى ذلك عدم رجحانه استحبابا او وجوبا بل يخص الرجحان بغير الظالم وهو كذلك ويلزمه عدم رجحان اعانة العاصي لله بل من صدر عنه
معصية ولم يتب لصدق الظالم عليه لغة واطلاقه عليه في غير موضع من الكتاب العزيز واختصاص بعض الاخبار بالظالمين من خلفاء الجور لا
يخصص غيره ويؤكده الحث على بغض الفساق والامر بالبغض في الله واما من تاب عن ذنب فهو كمن لا ذنب له ضرورة اعانة النبي والائمة لمن سبق كفره
وعصيانه بعد رجوعه ومحبتهم له ومصاحبتهم اياه فمثله خارج عن مطلقات النهي عن اعانة الظالم قطعا فيدخل في معارضها بلا معارض ومثله
من لم يعلم صدور ظلم ومعصية منه لعدم العلم بصدق الظالم وهل يلحق بهما من لم يعلم بالقراين ركونه الى الذنب من اهل العصيان واحتمل في حقه
التوبة فيه اشكال من حيث دلالة الاخبار على وجوب حمل امر المسلم في امر دينه والتوبة امر واجب من الدين ومن جهة ان ما يدل على خروج
التائب عن الظالم من معاملة المعصومين مع اصحابهم لم يعلم دلالته على خروج مثله ايضا ومنها حفظ كتب الضلال عن الاندراس ونسخها
وتعليمها وتعلمها على المعروف من مذهب الاصحاب بل لا خلاف بينهم كما في المنتهى لرواية الحذاء من علم باب ضلال كان عليه مثل وزر من عمل به ولما
رواه في تحف العقول وفي رسالة المحكم والمتشابه للسيد عن الصادق ع وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله ويقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه
المعاصي او باب يوهن به الحق فهو حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه الا في حال تدعو الضرورة فيه الى
ذلك ويجبر ضعفها بالعمل والتمسك بحرمة المعاونة على الاثم غير مطرد وبوجوب دفع الضرر المحتمل او المظنون ضعيف لان انها تفيد لو علم
الدفع بذلك وليس كل لاندفاعه بعدم الرجوع او المجاهدة في دفع الشبهة ولذا يتعلق التكليف به ومقتضى الاستثناء في الاخيرة عدم الحرمة
مع التقية وهو كذلك بل وكذا اذا كان الغرض النقض او الحجة على اهل الباطل وفاقا للمشهور لما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة عن الصادق ع والكاظم ع انه ايضا
من الكتاب المذكور وان كل شيء لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وامساكه واستعماله وهبته وعاريته ومقتضى ذلك
وان كان استثناء كل ما اذا ترتب عليه مقصد صحيح كتحصيل البصيرة بالاطلاع على الاراء والمذاهب وتميز الصحيح من الفاسد والاستعانة على التحقيق

ومنها معونة الظالمين

ومنها حفظ كتب الضلال

ومن الانواع المحرمة كسبها هجاء المؤمنين

وتحصيل ملكة البحث والنظر وغير ذلك كما ذكره المحقق الثانى وصاحب الكفاية الا ان ضعف الرواية وعدم انجبارها الا فى البعض والاجماع المنع من استثناء غيرها ولو اشتمل الكتاب على الضلال وغيره جاز حفظ غير موضع الضلال بعد طرحه للاصل والمراد بالضلال ما خالف الحق واقعا كما يخالف الضرورى او بحسب علم المكلف خاصة ولعل ما خالفه بحسب ظنه ظاهرا وهل يلحق بكتب الضلال كتب السحر والقيافة وامثالهما من المحرمات الظاهر من رواية التحف ذلك ولكن لعدم تصريح الاصحاب به لم يعلم الشهرة الجابرة فالاصل ينفيه الا مع قصد التوصل الى المحرم **فرع** مقتضى ما ذكر وجوب اتلاف ما فيه ضلال من الكتب وعدم لزوم غرامة على من اتلفه من غيرها الا اذا احتمل الغرض المستثنى فى حقه مع ادعائه ومنها هجاء المؤمنين اى ذكر معايبهم بالشعر للاجماع ولايجابه الايذاء وقد قال الله سبحانه ان الذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا واثما مبينا وعن رسول الله صلى الله عليه وآله من اذى مؤمنا فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله فهو ملعون فى التورية والانجيل والزبور والفرقان ومنه ومما ياتى من جواز غيبة المخالف وسببه يظهر وجه التخصيص واما رواية السكونى من تمثل ببيت شعر من الخنا لم يقبل منه صلوة ذلك اليوم ومن تمثل بالليل لم يقبل منه الصلوة تلك الليلة ففى افادة الحرمة قاصرة وهى ان يذكر انسان من خلفه بما هو فيه من السوء فلو لم يكن من خلفه لم يكن غيبة كما هو مقتضى مادة اللفظ وفى رواية ابان عن رجل لا يعلمه الا يحيى الازرق من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقد اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته ويستفاد منها وجه اشتراط كونه مما هو فيه مضافا الى حسنة عبد الرحمن بن سيابة الغيبة ان تقول فى اخيك ما ستره الله عليه واما الامر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا والبهتان ان تقول فيه ما ليس فيه ومارواه فى مكارم الاخلاق قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله وما الغيبة قال ذكرك اخاك بما يكره قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله فان كان فيه ذلك الذى يذكر به قال اعلم انك اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبته واذا ذكرته بما ليس هو فيه فقد بهته ومارواه فى مجمع البيان اذا ذكرنا الرجل

والغيبة اعم من وجهه

ايضا



بما فيه يكرهه الله فقد اغتبته ويظهر من ذلك وسابقه مضافا الى الاجماع وجه اشتراط كونه مؤمنا فلو لم يكن كذلك لم يكن غيبة وهل يشترط فيه ان يكون مما يكره المغتاب وبعمه لو سمعه الاظهر لا لاطلاق الاولين وصحيحة داود بن سرحان عن الغيبة قال هو ان تقول لاخيك فى دينه ما لم يفعل وتبث عليه امرا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد ولا ينافيه رواية المكارم لجواز ان يكون مقتضى ما يكره بمعناه اللازم مع انا نرى كراهة بعض الناس مما ليس بسوء عرفا بل هو حسن شرعا وهو ليس بغيبة اجماعا ومنهم من اخذ فيها قصد الذم فان اراد فى صدق الغيبة فالاطلاق ينفيه وان اراد فى التحريم ففيه تفصيل ياتى ثم انه لا ريب فى حرمة الغيبة ويدل عليه الاجماع والكتاب والسنة قال الله سبحانه مخاطبا للذين امنوا ولا يغتب بعضكم بعضا وعن رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والغيبة فان الغيبة اشد من الزنا فان الرجل قد يزنى فيتوب الله عليه وان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه وعن الصادق عليه السلام الغيبة حرام على كل مسلم وفى مرسلة ابن ابى عمير من قال فى مؤمن ما رأته عيناه وسمعته اذناه فهو من الذين قال الله عز وجل ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة ورواية السكونى الغيبة اسرع فى دين الرجل المسلم من الاكلة فى جوفه ورواية الحسين بن زيد ونهى عن الغيبة وقال من اغتاب امرءا مسلما بطل صومه ونقض وضوئه وجاء يوم القيمة يفوح من فيه رائحة انتن من الجيفة يتاذى بها اهل الموقف فان مات قبل ان يتوب مات مستحلا لما حرم الله تعالى وفى خطبة النبى صلى الله عليه وآله معاشر من امن بلسانه ولم يؤمن بقلبه لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم وفى رواية كذب من زعم انه ولد حلال وياكل لحوم الناس بالغيبة والمستفاد من اطلاق رواية السكونى وما بعدها وما فى معناها ان كان حرمة غيبة المخالف ايضا الا ان صريح جماعة التخصيص بالمؤمن بل نفى بعضهم الريب عنه فيجوز غيبة المخالف وهو كذلك لصحيحة داود بن سرحان قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا رايتم اهل الريب والبدع من بعدى فاظهروا البرائة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة وباهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الاسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات ويرفع به الدرجات فى الاخرة والوقيعة الغيبة قال فى مجمع البحرين وقع فى الناس وقيعة اغتابهم ويؤيده اختصاص اكثر الاخبار الواردة فى طرقنا بالمؤمن او الاخ فى الدين وبنفى الايمان والاخوة للمخالف مما يقطع بفساده ويؤكده النصوص المتواترة الواردة عنهم فى طعنهم ولعنهم وتكفيرهم وانهم شر من اليهود والنصارى وانجس من الكلاب فتامل نادر ومن نحو ضعيف كتمسكه باطلاق الكتاب لاختصاص الخطاب باهل الايمان وكون المخاطبين منهم ممنوع واقتضاء التعليل بما يتضمن الاخوة اختصاص الحكم بمن شمله الصفة مضافا الى ان تعديه خطاب المشافهة الى الغائبين يحتاج الى اتحاد الوصف ولا ريب فى تغايره **فروع** ا ذكر جماعة منهم والدى قده فى جامع السعادات ان الغيبة لا ينحصر باللسان بل كلما يفهم نقصان الغير ويعرف ما يكرهه فهو غيبة سواء كان بالقول او الفعل او التصريح او التعريض او الاشارة او الايماء او الغمز او الرمز او الكتابة او الحركة **اقول** لا شك فيه اذا كان بالتعريض بالقول لصدق القول والذكر ولما فى النبوى فاستدل عليه بان الذكر باللسان غيبة محرمة لتفهيمه الغير نقصان اخيك لا لكون التفهيم لسانا مضافا الى الايماء والحركة الى ما روى انه دخلت امرءة قصيرة على عايشة فلما ولت اومات بيدها اى هى قصيرة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قد اغتبتها مع ان القلم احد اللسانين وفى الكل نظر لكون العلة مستنبطة والرواية ضعيفة والعبارة غير ثابتة بمن كلامه حجة **م** قال والدى فى جامع السعادات ذكر مصنف فى كتابه فاضلا معينا وتهجين كلامه بلا اقتران شئ من الاعذار المحوجة الى ذكره غيبة وفى كونه غيبة نظر وان كان محرما لكونه ايذاء **نعم** قال والدى فى كتابه المذكور الغيبة انما يحرم اذا قصد به هتك عرضه او اضحاك الناس واما اذا كان ذلك لغرض صحيح لا يمكن التوصل اليه الا به لم يحرم وفى اطلاقه نظر والظاهر الاقتصار فى الجواز فيما ورد فى جوازه نص خصوصا او عموما كما ياتى وجهه **عم** النقص كما صرح به والدى اعم من

وهو

لكم

فلا

انيكون

في بيان المواضع المستثناة من الغيبة المحرمة

ان يكون في بدنه او اخلاقه او افعاله او اقواله المتعلقة بدينه او دنياه بل في ثوبه او داره او دابته وامثال ذلك ثم انه استثنى من الغيبة المحرمة مواضع
الاول الفاسق مطلقا اذا كان مصرا على فسقه استثناه بعضهم بل ظاهر مجمع البحرين انه المشهور قال المنع من غيبة الفاسق المصر كما يميل اليه كلام بعض
من تاخر ليس بالوجه ويدل عليه ما روي عن رسول الله صلعم قال قولوا في الفاسق ما فيه كي تحذره الناس وعنه ايضا انه قال لا غيبة لفاسق والحمل على النهي
بعيد وينفيه بعض الاخبار الاتية ولكن ضعف الروايتين وعدم ثبوت الشهرة الجابرة يمنع الحكم بمقتضاهما نعم وفي موثقة سماعة من عامل الناس
فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته وفي موثقة ابي بصير انه استاذن على
النبي ص وكان عند عايشة رجل فقال له رسول الله بئس اخو العشيرة فقامت عايشة فدخلت البيت فاذن له رسول الله فلما دخل اقبل رسول الله ص
بوجهه وبشره اليه يحدثه حتى اذا فرغ وخرج من عنده قالت عايشة يا رسول الله بينا انت تذكر هذا الرجل بما ذكرته به اذا اقبلت عليه بوجهك وبشرك
فقال رسول الله ص عند ذلك ان من شرار عباد الله من يكره مجالسته لفحشه ولكن جواز كون المنفي بالمفهوم في الاولى مجموع الاربعة والرجل في الثانية
كافرا او بالفسق مجاهرا يمنع من اثباتهما الحكم الثاني المجاهر بالفسق المعلن له وقد استثناه جماعة ويدل عليه روايتا ابان وعبد الرحمن وصحيحة داود
ابن سرحان المتقدمة مضافة الى صحيحة هرون بن الجهم المروية في مجالس الصدوق واذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة واحتمال النهي مع كونه
بنفسه بعيدا ينفيه العطف على الحرمة والشرط ويؤيده رواية ابن ابي يعفور لا غيبة لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجبت
على المسلمين غيبته وروي عن رسول الله ص انه قال من القى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له لا يقال ان تعارض الاخبار المجوزة مع الاخبار الناهية
عن غيبة المؤمن والمسلم بالعموم من وجه والترجيح للناهية بموافقة الكتاب فانا نقول ان هذا اذا علم عموم الكتاب للمجاهر بالفسق ايض وهو غير معلوم
لان الخطاب للمشافهين وكون واحد منهم مجاهرا بالفسق لم يعلم بل هو بالاصل مدفوع فاثبات الحكم للمجاهر بالشركة غير جائز ومقتضى الروايتين و
الصحيحة المتقدمة وان كان اختصاص الجواز بما جاهر وتظاهر به وعدم التعدي الى غيره من الاسواق كما هو المصرح به في كلام جماعة الا ان مقتضى
البواقي التعميم فعليه الفتوى الثالث من كان معروفا باسم يعرب عن غيبته ويدل عليه بعد عمل العلماء الروايتان والصحيحة المتقدمة بل مقتضاها استثناء
كل عيب عرفه الناس ولو لم يعرف به ولكن المستفاد منها عدم كون ذلك غيبة لا عدم الاثم عليه لو كان مما يكره صاحبه لو سمعه فيحرم لو كان كذلك لعموم ما حرم
الايذاء واظهار العيوب الرابع اذا علم اثنان من رجل عيبا فذكره احدهما عند الاخر استثناه بعضهم وهو تخصيص للعمومات من غير حجة ورواية ابان غير
مفيدة لانه لم يعرفه الناس الخامس التظلم عند من يرجو ازالة الظلم لبعض الروايات ولتوقف دفع الظلم المجوز اجماعا عليه السادس ما كان متعلقا عين المقول
فيه غير معين نحو بعض الناس كذا وبعض اهل البصرة كذا او رايت شخصا كذا لعدم ظهور الاخبار الناهية في مثل ذلك وللاجماع ولورود مثله في كلمات
الاطهار السابع ما كان متعلقه غير معروف عند السامع الثامن ما كان متعلقه غير محصور وفي استثنائهما نظر ظاهر بل الحرمة فيهما اظهر التاسع
الجرح والتعديل للشاهد والراوي لعمل العلماء واخبار التزكية المعارضة لمحرمات الغيبة فيرجع الى الاصل ومنه يعلم استثناء كل ما ورد في جوازه او وجوبه
حجة خاصة او عامة مكافئة لادلة حرمة الغيبة كالاستفتاء ونصح المستشير وتحذير المسلم من الوقوع في الخطر والشر والشهادة على فاعل المحرم حسبة
وامثالها

ومن الامور المحرمة الغش

ومنها غش الناس وهو حرام بلا خلاف فيه ظاهرا وفي المنتهى التصريح به للصحاح المستفيضة وغيرها ففي صحيحة هشام بن سالم ليس من المسلمين
من غشهم وصحيحة هشام بن الحكم كما في الفقيه وحسنته كما في الكافي وباب البيع في التهذيب في اطلاق الغش والغش لا يحل ومرسلة عيسى [illegible] الغش ومرسلة الفقيه
ليس منا من غش مسلما واخرى من غش المسلمين حشر مع اليهود يوم القيمة وثالثة قال رسول الله ص لزينب العطارة اذا بعت فاحسني ولا تغشي وفي
عقاب الاعمال من غش مسلما في بيع او شراء فليس منا ويحشر مع اليهود يوم القيمة الى غير ذلك ثم الغش خلاف النصح والخلوص واظهار خلاف ما اضمر و
هو لا يكون في المعاملة الا انما يكون اذا كان في المبيع نقص ورداءة وله صور **وتوضيح المقام** ان النقص الذي يمكن ان يتحقق فيه الغش يتصور على وجوه
لان سببه اما يكون مزج المبيع بغير جنسه كاللبن بالماء او ما يجانسه كالجيد بالردي او بغير المزج وهو قد يكون بعيب فيه اخفاه بابداء وصف يستره او عدم
اظهاره مع كونه مستورا وقد يكون بتغييره عما هو في الواقع الى الادنى لمصلحة نفسه كبل اليابس لزيادة الوزن وقد يكون بالتباس السلعة بان
يوهم الردي الجيد كان يبيع لبن البقر مكان لبن المعز ثم على جميع التقادير اما ان يكون النقص خفيا حال المعاملة عرفا او غير خفي بل يكون مما
يعرف غالبا وعلى الاول اما يكون مما يظهر النقص حال المعاملة بالفحص ويكون خفاؤه لتقصير المشتري او لا يظهر بالفحص وعلى الثاني اما يعلم تفطن
المشتري به او عدم تفطنه او لا يعلم وعلى التقادير اما يبيعه على ما هو المتعارف في الخالي عن النقص من السعر او على ما يتعارف مع النقص وعلى
التقادير اما يكون حصول النقص بفعل البايع بقصد الغش او لا وعلى التقادير اما ان يظهر البايع عمدا النقص قولا او فعلا او يظهر النقص او لا يظهر
شيئا منهما فان اظهر عدم النقص ارتكب المحرم مطلقا لكونه كذبا مطلقا وغشا ايض في صورة عدم تفطن المشتري وان اظهر النقص لم يرتكب
محرما اصلا بالاجماع والمستفيضة وان لم يظهر شيئا منهما فلا حرام مع تفطن المشتري بل مع عدم العلم بعدم تفطنه وان علم عدم تفطنه
فالظاهر الحرمة ايضا لكونه خلاف النصح الواجب بالاخبار المستفيضة الا اذا باعه بسعر الردي ولم يتضرر به المشتري ثم البيع صحيح في جميع تلك الصور مع
النهي بالغش وهو غير البيع لانه يتحقق باظهار خلاف ما اضمر او ترك النصح وكلاهما غير البيع ولا يضر ظن المشتري اتصافه بخلاف ما هو كذلك للتخلف
بقصد ذلك لان ثبوت خيار الرؤية بالاخبار والاجماع يدل على عدم اعتبار ذلك في الصحة ومنها تدليس الماشطة باظهارها في المرءة

محاسن لبست فيها التزويج كساد ها بلا خلاف بل عليه الاجماع في بعض العبارات لكونه غشا ومنه يظهر انسحاب الحكم في فعل المراة ذلك بنفسها و لو انتفى التدليس كما لو كانت مزوجة فلا تحريم للاصل والمستفيضة ففي صحيحة محمد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ادني مني يا ام عطية اذا انت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقة تشرب بماء الوجه ومرسلة ابن ابي عمير دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها هل تركت عملك او اقمت عليه قالت يا رسول الله انا اعمله الا ان تنهاني عنه فانتهي فقال افعلي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فانه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر و رواية سعد الاسكاف عن القرامل التي تضع النساء في رؤسهن تصلن به شعورهن فقال لا باس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال فقلت له بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والموصولة فقال ليس هناك انما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة ومضمرة عبد الله بن الحسن عن القرامل قال وما القرامل قلت صوف يجعله النساء في رؤسهن قال اذا كان صوفا فلا باس فان كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة والموصولة ومرسلة الفقيه لا باس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا باس بان يوصل شعر المرأة بل يستحب تزيين المراة لزوجها كما يستفاد من كثير من المعتبرة ثم المستفاد من المرسلتين حرمة وصل شعر المرأة بشعر مرأة اخرى وحمل على الكراهة او على ما اذا كان فيه تعريض للشعر الى غير ذات محرم فان ثبت اجماع والا فلا وجه للحمل وثبوت الاجماع مشكل فالتعميم اظهر وتجويز وضع القرامل في رواية سعد وانكار لعن رسول الله صلى الله عليه وآله مطلق الواصلة والموصولة للقرامل لا يفيد لكون القرامل اعم فيجب التخصيص سيما مع التصريح بذلك التخصيص في رواية عبد الله وهل يلحق به وضع شعر الغير على الراس من غير وصل فيه تامل وعدم اللحوق اظهر ومنها تزيين الرجل بالذهب والحرير الا ما استثني وبالسوار والخلخال والثياب المختصة بالنسوة في العادة ويختلف باختلاف الاصقاع والازمان اجماعا ونصا وفتوى في الاولين وعلى الاظهر في البواقي بل قد يحتمل فيها الاجماع ايض للنصوص المانعة عن تشبه كل من الرجال والنساء بالاخر ففي الخبر المروي عن ف و العلل لعن الله المتشبهين من الرجال والنساء والمتشبهات من النساء بالرجال وفي اخر اخرجوهم من بيوتكم فانهم اقذر شيء وقصور الاسانيد منجبر بالشهرة مع التايد بانه من لباس الشهرة المنهي عنها في المستفيضة ويظهر من الخبر المذكور انسحاب الحكم في تزيين المرأة بملابس الرجل ايض مع انه لا قائل بالفرق ومنها الغناء ومنها العمل بالات اللهو وقد ذكرنا تفصيلها في كتاب الشهادات ومنهم من زاد امورا اخر ومنهم من نقص

المقصد الرابع في بعض ما يتعلق بهذا المقام

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المشهور انه لا يجوز اخذ الاجرة على ما يجب فعله عينا او كفاية ونفى بعضهم الخلاف فيه وظاهر الاردبيلي الاجماع عليه وعن فخر المحققين عدم الجواز في الواجبات المتوقفة على النية دون غيرها وظاهر بعضهم اختصاص عدم الجواز بالذاتي دون التوصلي بل ادعى الاجماع على الجواز في الثاني وتوهم اتحاد القولين الاخيرين بط لان الذاتي قد يكون فيه النية وقد لا يكون كرد الامانة واداء الدين ونفقة الزوجة ونحوها ونسب الخلاف الى السيد في تغسيل الموتى وتكفينهم ودفنهم بالنسبة الى غير الولي وهو بالخلاف في الموضوع اشبه فانه لا يقول بوجوب هذه الامور على غير الولي واستدل عليه تارة بالاجماع وهو لعدم ثبوته الا في الجملة قاصر عن افادة تمام المط واخرى بمنافاته للاخلاص المامور به وهو مع اختصاصه بما يتوقف على النية ممنوع لامكان الاخلاص عند ايقاع عقد الاجارة فان العمل يصير بعد [illegible] يصير من قبيل الوفاء بنذر وشبهه فيمكن تحقق الاخلاص في العمل وان صارت الاجرة سببا للتوجه الايجابي اليه وبذلك صحح جماعة جواز الاجرة على استيجار الصلوات على الاموات والتحقيق ان يقال ان مورد الاجارة اما ما هو واجب على الاجير عينا او كفاية او على المستاجر وعلى الاول اما دل دليل على وجوبه مطلقا اي من غير تقييد باخذ الاجرة عليه او ليس كذلك وعلى التقادير اما يكون واجبا ذاتيا او توصليا وعلى الاول اما يجب فيه النية اولا فان كان واجبا مطلقا على الاجير لا يرد عليه الاجارة ولا يجوز اخذ الاجرة عليه مطلقا لان هذا الفعل اما ليس فيه منفعة للمستاجر او يكون فيه منفعة له فان لم يكن فيه منفعة فلا معنى للاجارة والاجر فيه لان الاجر عبارة عما يوجد عوضا عن شيء ينتقل الى المستاجر فاذ لا منفعة له فيه فلا نقل فلا اجر ولا اجارة وكذا ان كانت فيه منفعة له كانقاذ ولده الغريق لان ايجاب الله سبحانه هذا الفعل على الاجير وطلبه منه تمليك للمستاجر لهذه المنفعة من الاجير ولا يجوز الاجارة ولا اخذ الاجرة عن شخص بعوض اداء ما يملكه وهذا ظاهر وفيما يجب فيه النية اظهر لان منافع العبد باسرها ملك الله سبحانه وهو وان اذن له في التصرف فيها بانحاء التصرفات الا ان ايجابه سبحانه لفعل له عز شانه يوجب عدم الاذن للعبد في التصرف في تلك المنفعة واخذ العوض عنها ونقلها الى الغير بل الايجاب تفويت تلك المنفعة واخراجها من يده لان ايجاب المنفعة طلب من الله سبحانه هذه لنفسه وعدم كونها مملوكة للعبد فلا يجوز اخذ العوض عنها ثم لا فرق في ذلك بين ما كان وجوبه عينيا ام كفاية لان الواجب الكفائي ايض واجب مشروطا على كل احد وشرطه عدم العلم بفعل غيره وهو متحقق فيما نحن فيه ويدل على المط ايضا ان عمومات ادلة الاجارة بحيث يشمل المورد غير معلوم والاصل في المعاملات الفساد الا ان ذلك لا يثبت الا فساد عقد الاجارة في غير ما دل الدليل على صحتها فيه نحو الصنايع وما اشبهها من الواجبات الكفائية او الحج والصلوة ونحوهما من الغير واما عدم جواز اخذ الاجرة وحرمتها فلا بخلاف الاول فان نقل ما هو ملك للغير اليه او الى غيره واخذ العوض عنه غير جائز نعم لو اعطاه ذلك الغير مع علمه بانه ليس عوضا له ولا يستحق العوض يكون ذلك اباحة محضة لا عوضا واجرة فيكون مباحا ولنا ان نستدل ايضا بان المتبادر عن ايجاب شيء وطلبه مجانا ولذا لو امر المولى عبده بامر فاخذ الاجر من شخص ولو كان له فيه نفع يذم عرفا الا ان يكون قرينة على جواز الاخذ ثم ان ما ذكرنا انما هو في الواجب المعين واما المخير فلا حرمة في اخذ الاجرة على احد فرديه المعين اذا كان في التعيين نفع للمستاجر

ولذا لم يثبت

في بيان موارد ما يجوز اخذ الاجرة على الواجب وما لا يجوز

والمزينة النقش من الشيء خ التي تزين بخضاب اليد وهو تنقش بميم

الامر به

وان لم يثبت وجوبه مطلقا بل احتمل كونه واجبا بشرط الاجارة او بيعها فلا يحرم اخذ الاجرة وبه يصح الاجارة في اكثر الصنايع التي هي واجبات كفائية مضافا الى الاجماع بل الضرورة على الجواز كلها وان كان واجبا على المستاجر فان كان توقيفيا فلا شك ان الاصل عدم صحته اذا صدر عن غيره لان الصحيح في مثله موافقة الامر وبعد توجه الامر الى شخص لا يكون ما اتى به غيره موافقا للمامور به فلا يكون العمل صحيحا فلا يكون منفعة ولا عمل صحيح ولا اخذ الاجرة عليه جايز نعم ان دل دليل على جواز فعل الغير عنه نيابة فيخرج به عن الاصل ويحكم بصحة العمل والاجارة بهذا الدليل ومن هذا القبيل استيجار الغير للعبادة عن الميت كالصلوة والحج والصوم فما وجد له دليل على جواز الاجارة يحكم به فيه وما لم يوجد لا يحكم واما انه هل يوجد دليل على جواز استيجار العبادات مطلقا او عبادة خاصة فهو ليس من وظيفة المقام نعم قد يستشكل فيما ثبت فيه ذلك من جهتين احدهما ان صحة الاجارة موقوفة على قابلية المنفعة وكونها محللة ولا ريب ان الصلوة مثلا عن الغير قبل الاجارة في غير المتبرع غير صحيحة فتصحيحها بالاجارة يوجب الدور اذ صحة الصلوة عن الغير موقوفة على الاجارة الصحيحة المتوقفة على صحة الصلوة عن الغير ودفعه ان وقوع الاجارة موقوف على امكان الصلوة عن الغير بالاجارة وامكانها موقوف على دليل شرعي عليها لا على الاجارة الصحيحة وانما يتوقف عليها وقوع الصلوة المؤداة صحيحة وصحة الاجارة غير موقوفة عليها وثانيهما ان الصلوة ونحوها عبادة يجب فيها اخلاص النية وهو مع الاجارة غير متحقق لان الفعل ح يكون بقصد اخذ الاجرة ودفع بان بعد ثبوت صحة الاجارة بدليل يكون ذلك دليلا على جواز تشريك ضميمة اخذ الاجرة مع القربة في نيتها كالجنة والخلاص من النار وامثالهما ولا يخفى ان مبنى ذلك على عدم امكان الاخلاص مع الاجارة والا لم يدل دليل جوازها على جواز التشريك والظاهر امكانه كما مر فان الفعل بالاجارة يصير واجبا شرعا ويتم نية التقرب وعدم استحقاق تمام الاجرة قبل العمل لا يوجب عدم وجوبه قبل فان قيل المتصور من نية التقرب من جهة الاجارة انما هو من جهتها لا من جهة انه عبادة مخصوصة ولا ريب ان المعتبر في الصلوة والصوم ونحوهما نية التقرب بها الى الله من حيث انها هي قلنا لم يثبت من ادلة وجوب الاخلاص ازيد من وجوب قصد كون الفعل لله سبحانه ولاجل اطاعته وامتثال امره اما وجوب نية الاطاعة من حيث ان الفعل هذا الفعل او لاجل الايجاب من هذه الجهة فلا ولو وجب ذلك لم يبرء من نذر واجبا اصليا ابدا فاندفع الاشكال بل الحق عدم ورود الاشكال ابتداء ايض لان القدر المسلم وجوب الاخلاص في كل عبادة على من يتعبد بها وكون ما يلزم بالاجارة مما هو في الاصل عبادة للاجير ممنوع وكونه عبادة لمن وجب عليه باصل الشرع لا يقتضي كونه عبادة للاجير ايض ووجوبه بالاجارة لا يجعله عبادة كساير الافعال الواجبة بالاجارة نعم يشترط فيه قصد ما يميزه عن غيره من الافعال ان لم يتميز بغيره وقصد كونه اداء لما وجب بالاجارة كما هو شرط في اداء كل حق لازم ويجب الخلوص في ذلك بحيث ينصرف اليه واما وجوب ما سوى ذلك فلا دليل عليه فان قيل لا شك ان الصلوة الفايتة التي يتدارك بالاستيجار مثلا كان قصد القربة جزء لها فيجب تداركها بالاستيجار او الامر به يقتضي تدارك جميع اجزائها قلنا فيه مع ان هذا مخصوص بما يتدارك به الفايتة لا مطلقا ان كون قصد الاخلاص جزء لماهية الصلوة مم وانما هو شرط في صحتها في الجملة اي حين التعبد بها ولو [illegible] جزئيته لمطلق الصلوة وانما هو جزء للصلوة الصادرة ممن يتعبد بها ثم بما ذكرنا من عدم كونها عبادة للاجير يندفع اشكال اخر اورد من جهة [illegible] اعتبار الرجحان في العبادة والرجحان من جهة الاجارة غير مفيد في رجحان اصل المنفعة بل يندفع ذلك مع كونها عبادة ايضا كما في قصد القربة فان كان واجبا توصليا على المستاجر خاصة فيجوز الاجارة واخذ الاجرة عليه والوجه ظ **فرع** ومن الواجبات المحرم اخذ الاجرة عليها القضاء مطلقا تعين ام لا مع الحاجة ام بدونها وفاقا للحلبي والحلي وجماعة ووجهه ظ مما مضى مضافا الى المروي في الخصال السحت له انواع كثيرة منها ما اصيب من اعمال الولاة الظلمة ومنها اجور القضاة وقد يستدل بالصحيح عن قاض بين فريقين ياخذ من السلطان على القضاء الرزق فقال ذلك السحت بحمل الرزق على الاجر للاجماع على حله ولكونه من المصالح العامة المعد لها بيت المال وحمل السحت على الكراهة لما ذكر وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لكونه التقييد الراجح على المجاز المطلق مع ان اللازم من الثاني كراهة الارتزاق ولا قايل به فيلزم ارتكاب مجازين ويمكن ان التجوز لا ينحصر في الامرين لامكان ارتكابه في القاضي والسلطان والقضاء سيما مع ما تعارف في زمان الامام من الثلثة مع ان الاجماع على كراهة الارتزاق في مم كيف وهو مذهب الحلبي والشيخ في به خلافا للمفيد وبه والقاضي فيجوز مع الكراهة وللشرايع وله فالتفصيل بتعينه عليه فالاول اولى فالثاني اما مطلقا كالثاني او بشرط الحاجة والامكان كالاول ثم كل ذلك لوجوه ضعيفة

المسئلة الثانية المنقول عن الاكثر جواز اخذ الاجرة على المندوبات للاصل وانتفاء المانع ونقل عن بعض الاصحاب عدم الجواز في مستحبات تجهيز الميت محتجا باطلاق النهي ولم نقف عليه وقيل بالعدم اذا كان استحبابا ذاتيا توقيفيا لما مر من منافات الاجارة للرجحان والقربة وبالجواز اذا كان توصليا وكان له نفع للمستاجر للاصل وقد ظهر ضعف دليله على العدم والقول الفصل فيه حكم ان ما يستحب على المستاجر خاصة حكم الواجب بالتفاوت كما مر واما ما يستحب على الاجير عينا او كفاية فان لم يكن فيه نفع للمستاجر فلا يجوز وان كان دليل استحبابه مطلقا فان اراد المستاجر الاتيان بالمستحب فلا يجوز لما مر من دليل التبادر فان المتبادر استحبابه مجانا فالفعل بالعوض لا يكون مستحبا وان اراد نفس الفعل كيف ما كان فهو عن المقام خارج ومقتضى الاصل جوازه الا ان يوجب ارتكاب حرام من بدعة او تشريع او غيرهما **فرعان** لو قلنا بجواز اخذ الاجر على المستحب يستثنى منه امران احدهما الاذان فانه يحرم اخذ الاجرة عليه وفاقا للمعظم بل عن بعض الاصحاب نفي الخلاف عنه وفي ف وح عن المحقق الثاني الاجماع عليه لصحيحة محمد المروية في كتاب الشهادات من الفقيه

من الواجبات المحرمة لاخذ الاجرة عليه من الواجبات القضاء

تصل خلف من تبغى على الاذان والصلوة بين الناس اجرا ولا تقبل شهادته وهو نص فى التحريم ويؤيده حسنة حمران وفيها اذا رايت الحق قد مات وذهب اهله وبعد المنكرات الى ان قال ورايت الاذان بالاجر والصلوة بالاجر ورواية السكونى ولا يتخذن مؤذنا ياخذ على اذانه اجرا ورواية زيد بن على ان رجلا قال لامير المؤمنين ع فقال له والله انى لابغضك لله قال لانك تبغى على الاذان كسبا وتاخذ على تعليم القران اجرا وانما جعلنا الاجرة

والله انى احبك لله فقال له ع

مؤيدة مع ان ظاهرها التحريم للتصريح باباحة اجر معلم القران فى رواية الفضيل بن ابى قرة فيكون هذه قرينة على عدم ارادة الحقيقة من قوله ابغضك ويجوز للمؤذن الارتزاق من بيت المال على المشهور بل فى كره الاجماع عليه للاصل ومرسلة حماد بن عيسى الواردة فى حكم ما يخرج من ارض الخراج ويكون الباقى بعد ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفى مصلحة ما هو به من تقوية الاسلام والدين فى وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة والمراد بالارتزاق منه ان يعطيه الحاكم منه وان كان لكونه مؤذنا بل وان ارتزق منه للاذان ويكون ذلك من جهة اذانه ولكن لا يجوز ح لذلك لصدق الاجر المحرم بالاخبار عليه لغة وعرفا وان لم يكن فيه ولا فى المدة والعمل تقدير ولا بحر صنعة فالفرق بين الارتزاق والاجر بعدم التقدير والصنعة فى الاول كما فى لك غير صحيح بل الصحيح فى العرف ما ذكرنا ويجوز له ايض الارتزاق من الموقوفات على المؤذنين والمنذورات لهم وما بمعناهما توقف العمل عليه ولم يكن الاذان لاجله وان كان اخذه للاذان للاصل وعدم صدق الاجر وان اوقفه عليه لم يجز لانه يكون اجرا وهل يشترط فيه اذا ارتزق منها او من بيت المال الخلوص فى النية ام لا الظ العدم وبه صرح فى لك فى الاول لانه يقوى الاسلام ويظهر شعاره فيكون من المصالح وتصح بمقصد الواقف وانانه القربة وبطلان الاذان ح مم كعدم اشتراط النية فيه ثم لو اخذ اجرا وارتكب ذلك المحرم فهل يحرم اذانه ايض ام لا الظ العدم للاصل والبدعة والتشريع انما يكونان لو اعتقد مشروعيته مثل ذلك ايض مع ان فى الحرمة مع ذلك الاعتقاد ايض نظرا اما لامكان اثبات مشروعيته بالعمومات وتقييدها بما قيد به مطلقا الاخلاص مخالف للاصل الا اولان اللازم حرمة ذلك الاعتقاد دون العمل وثانيها الصلوة بالناس جماعة ويحرم فى الجملة اخذ الاجر عليها ايض وفاقا للجماعة بل قيل بعدم مخالف ظاهر فيه لصحيحة محمد المتقدمة ويجوز للامام الارتزاق مما ذكر لما ذكر الثانى اختلفوا فى اخذ الاجر على تعليم غير الواجب من القران فمختار المفيد والنخ وجماعة الجواز مع الكراهة مطلقا والحلى والقاضى والشيخ فى يه خصوا الكراهة بصورة الشرط والحلبى اختار التحريم مطلقا والشيخ فى احد اقواله مع الشرط والحق هو الاول اما الجواز فللاصل ولرواية الفضل بن ابى قرة هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا اعداء الله انما ارادوا ان لا تعلموا القران ولو ان المعلم اعطاه رجل دية ولده لكان للمعلم مباحا والاخبار الواردة فى جواز ان يجعل ذلك مهرا واما الكراهة فلرواية زيد المتقدمة ورواية حسان لا تاخذ على التعليم اجرا ورواية اسحق بن عمار رم اذا رفع الميزان الغلام يقول لاهله انى اعلمه الكتاب والحساب واتجر عليه بتعليم القران حتى يطيب له كسبه وفى الفقه الرضوى اما معلم لا يعلمه الا قرانا فقط فحرام اجرته ان شارط اولم يشارط وهذه الاخبار مستند المحرم وهو حسن لولا المعارض مضافا الى قصور بعضها عن افادة التحريم **المسئلة الثالثة** يجوز اخذ الاجر على اجراء العقد مطلقا وكذا على تعليمه فالمصرح به فى كلام جماعة العدم لكونه واجبا كفائيا وعن المحقق الشيخ على الاجماع عليه فان ثبت فهو والا ففيه نظر واختصاص ذلك اذا وجب النكاح مثلا مع ان الواجب اما التعليم او الاجراء ولا باس باخذ الاجر على احد افراد المخير كما مر هذا مع انه لو سلم وجوبه معينا فلم يثبت وجوبه المطلق فيمكن ان يكون مطلقا اى وقوع الاجرة **المسئلة الرابعة** يحرم اخذ الاجر على فعل محرم لمثل ما مر فى الواجب فانه لا يملك الاجير تلك المنفعة حتى ينقلها بل يحرم بها نهى عن نقلها **المسئلة الخامسة** لو دفع الى رجل مالا ليصرفه فى قبيل هو منهم فان عين له عمل بمقتضى تعيينه وان اطلق فظاهر الكلينى ان له ان ياخذ منه وهو صريح المفيد وبه وموضع من ط وه القاضى ويع والمن والارشاد وزكوة النخ ومتاجر يه وكف والمحقق الاردبيلى واحد قولى الحلى وجمع اخر بل فى س عليه الشهرة ومنع منه فى موضع اخر من ط وهو القول الاخر للحلى وذهب اليه فى فع ومتاجر النخ وكره وعد والمحقق الثانى واليه ذهب بعض مشايخ والدى ره وعن بعض الاصحاب الفرق بين الالفاظ فاختار الاول فى ضعه فيهم اوما ادى معناه والثانى فى ادفعه اليهم وما يكون بمؤداه احتج الاولون باصالة الجواز واصالة عدم التخصيص فى اللفظ العام كما هو المفروض وبموثقة سعيد بن يسار الرجل يعطى الزكوة يقسمها بين اصحابه ايأخذ منها شيئا قال نعم وحسنة الحسين بن عثمان فى الرجل اعطى مالا يفرقه فيمن يحل له الميراث ياخذ منه شيئا لنفسه وان لم يسم له قال ياخذ منه لنفسه مثل ما يعطى غيره وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الرجل يعطى الرجل الدراهم يقسمها ويضعها فى مواضعها وهو ممن يحل له الصدقة قال لا باس ان ياخذ لنفسه كما يعطى غيره قال ولا يجوز له ان ياخذ اذا امره ان يضعه فى مواضع مسماة الا باذنه ويرد على الاول منع الاصل بل الاصل عدم جواز التصرف فى مال الغير حتى يثبت المجوز وعلى الثانى منع العموم اذ المتبادر من هذا الخطاب تغاير الدافع والمدفوع اليه حقيقة مع ان دعوى كون تلك الهيئة موضوعة فى اللغة لما يشمل المدفوع اليه ممنوعة ولو سلم فجريان اصالة عدم التخصيص ثم لما ثبت فى الاصول من ان العمل باصالة الحقيقة اذا كان مع اللفظ ما يصلح قرينة للتجوز مشكل ووجوده فى المقام ظ وعلى الرواية الاولى ان القبيل فيها اصحاب الدافع وليس هو منهم فهى عن المفروض خارجة بل على ظاهرها غير باقية وحملها على ما يصدق على المفروض ليس بمتعين وعلى الاخيرتين ان اللفظ المذكور فيهما التفريق والوضع فيهم فلا يتعدى الى غيرهما من الالفاظ سيما الدفع وما وقع بمعناه مع كونه محل الخلاف غير جائز واستدل المانعون باصالة عدم الجواز كما مر وبصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن رجل اعطاه رجل مالا ليقسمه فى محاويج او مساكين وهو محتاج ايأخذ منه لنفسه ولا يعلمه قال لا ياخذ منه شيئا حتى ياذن له صاحبه .

وكالذم

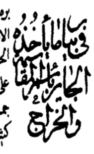
... اخذ الاجرة على اجراء العقد

ويرد على الاول ان الاصل مدفوع بالروايتين الاخيرتين فيما دلتا عليه وعلى الثاني ان قوله لا ياخذ نفي وهو قاصر عن افادة التحريم على الاصح
مع انه اعم مطلقا من الحسنة لانه يدل على عدم جواز الاخذ ما لم ياذن مطلقا وهي جواز الاخذ بدون التسمية والاذن مثل ما يعطي غيره فيخصّها
ومما ذكر نا ظهر ان الحق هو التفصيل فالجواز في مثل موضع الروايتين والمنع في غيره للاصل ولاجل ذلك الاصل يقول بعدم جواز الاخذ زايدا على
ما اعطاه غيره كما عليه دعوى الاجماع من كل من جوز الاخذ عليه في كلام جماعة من اصحابنا لاحتمال ارادة المماثلة في المعطى من الروايتين لا في جواز
الاعطاء ثم الظ ان المراد بالمماثلة في المعطى ليس مساواة ما اخذه لما اخذه غيره مقدرا حتى تدل على عدم جواز التفاضل بين الفقراء ووجوب التسوية
كما قيل بل المراد ان يجعل نفسه كاحدهم في ملاحظة الاحتياج والعيال وانقطاع الوسايل وتقسيم المال مع هذه الملاحظة ولا يفضل نفسه على
احدهم بلا جهة وهذه المماثلة يتحقق مع كون ما اخذه ازيد الحصص او انقصها والاحوط اختيار الانقص ولو كان يستحق الازيد بهذا ثم ان المصرح
في كلام جماعة عدم الخلاف في جواز اعطائه لعياله واقاربه اذا كانوا بالوصف لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في رجل اعطاه رجل ما لا ليقسمه في
المساكين وله عيال محتاجون ايعطيهم من غير ان يستامر صاحبه قال نعم وقد يتامل فيه نظرا الى ان الاخذ للعيال اخذ لنفسه او الى عدم تبادره
من اللفظ فالاصل مع العدم وهو كذلك في غير مورد النص وهو ما كان بلفظ القسمة ونحوه فيما يجب عليه من النفقة والكسوة واما غيره فلا

المسئلة السادسة صرح الاكثر بحرمة تولية القضا والحكم ونحوه على السلطان الجاير ونفى بعضهم الخلاف عنها لكونها اعانة للظالم و
للمستفيضة الدالة عليها واستثنوا منها مقامين احدهما مع الخوف والتقية على النفس او المال او العرض عليه او على المؤمنين كلا او بعضا
على وجه لا ينبغي تحمله عادة بحسب حال المكره في الرفعة والضعة بالنسبة الى الاهانة فيجوز حينئذ بل قد يجب بلا خلاف للاجماع والمستفيضة بل المتواترة
من الصحاح وغيرها الدالة على جواز التقية بل وجوبها ففي الصحيح عن التقية في كل شئ يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله وفي اخر التقية في كل ضرورة
وصاحبها اعلم بها حين تنزل وفي ثالث عن القيام للولاة فقال التقية من ديني ودين ابائي ولا ايمان لمن لا تقية له وخصوص ما رواه الحلي في السرائر عن
ابي الحسن الثالث ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه يسئله عن العمل لبني العباس واخذ ما يتمكن من اموالهم هل فيه رخصة فقال ما كان المدخل فيه
بالجبر والقهر فالله قابل للعذر الحديث واما رواية الحسن الانباري كتب اليه اربع عشرة سنة في اعمال السلطان فلما كان في اخر كتاب كتبت اليه اذكر
اني اخاف على خيط عنقي الى ان قال فكتب الي فقد فهمت كتابك وما ذكرت من الخوف على نفسك فان كنت تعلم انك اذا وليت عملت في عملك
بما امر به رسول الله صلى الله عليه وآله ثم يصير اعوانك وكتابك اهل ملتك فاذا اصابك شئ واسيت به فقراء المؤمنين حتى تكون واحدا منهم كان ذا بذا
والا فلا فلا ينافيه لانه يمكن ان يكون اخبارا منه ع بعدم الخوف على النفس ثم يشمل الجرح ايضا كما عن الشيخ وفي ثبوت الاطلاق في مثل هذا التركيب نظر و
لزوم الاقتصار في الخروج عن عمومات التقية على المتيقن بل المتبادر يقتضي جواز الجرح الذي لم يبلغ حد القتل ولذا انعقد عليه في الاستثناء عاما
بل كما قيل هو الاشهر وقيل ينبغي القطع بالجواز اذا كان الخوف على النفس بتركه ويحتاط بتركه في غيره وهو جيد وهل المسلم يشمل المخالف ايضا ام لا فيه
اشكال والاحتياط يقتضي المصير الى الاول اذا كان الخوف بترك القتل على نحو المال وسيما القليل منه واما اذا كان على النفس المؤمنة فلا يبعد المصير
الى الثاني فلا شئ يوازي دم المؤمن كما يستفاد من النصوص وثانيهما اذا امن ارتكاب المحرم واقتدر على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجوز حينئذ كما
قيل بل قال جماعة بالاستحباب وقيل بالوجوب لعله استند المجوز بتعارض عمومات منع قبول الولاية منهم عنه واعانته وعمومات الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بالنظر الى دلالتها الالتزامية على وجوب المقدمة التي هي قبول الولاية بالعموم من وجه ولم يظهر مرجح فيعمل بمقتضى الاصل ورد بان ذلك
اذا كان وجوب الامر والنهي المذكورين مطلقا حتى يجب تحصيل القدرة من باب المقدمة وفيه ان ادلتهما مطلقة والاصل عدم التقييد والقدرة
الذاتية المشروطة بها التكاليف حاصلة وان كان تاثيرهما موقوفا على رفع مانع هو التقية وهي بقبول التولية تمن نفعه كما هو المفروض هذا
مع ان من الظواهر ما يدل على ارتفاع الحرمة كمرسلة الفقيه كفارة خدمة السلطان قضاء حوائج الاخوان وفي رواية زياد بن ابي سلمة لان اسقط
من حالق فاتقطع قطعة قطعة احب الي من ان اتولى لاحد منهم عملا او اطاء بساط رجل منهم الا لتفريج كربة عن مؤمن او فك اسره او قضاء دينه
الى ان قال فان وليت شيئا من اعمالهم فاحسن الى اخوانك فواحدة بواحدة الحديث ورواية الانباري المتقدمة واستدل القايل بالاستحباب
بان بعد ثبوت الجواز يثبت الرجحان لان الامر والنهي المذكورين عبادة والعبادة لا يكون الا راجحة وفيه انه ان اريد الجواز الثابت بالاصل كما هو
مقتضى الدليل الاول فهو ليس جوازا شرعيا بل هو عقلي فاذا لم يكن تحققه في العبادة فنسبة الحرمة والرجحان اليه على السواء مع ان الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر من الواجبات التوصلية الغير المتوقفة على النية وعدم كون مثل ذلك الا راجحا نعم ما يترتب عليه الثواب منه كذلك وفيه تعلم
عدم تمامية المط ان اريد الجواز الشرعي كما هو مقتضى الاستدلال بالظواهر مع ان مقتضاها عدم اختصاص الجواز بصورة التمكن من الامر و
النهي المذكورين بل يعم غيرهما من قضاء دين الاخوان والاحسان اليهم وقد يستدل ايضا بصحيحة علي بن يقطين ان لله عز وجل مع السلطان اولياء
يدفع عن اوليائه وفيه ان الكون مع السلطان اعم من الدخول في عمله والولاية منه ومنه يظهر ضعف الاستدلال بما هو في ذلك المعنى كحسنة
ابن ابي عمير ومرسلة المقنع ورواية محمد بن اسمعيل بن بزيع المروية في كتب الرجال نعم يمكن ان يستدل على الرجحان بما في اخر مكاتبة محمد بن علي بن
عيسى المتقدمة فكتب اليه اعلم ان مذهبي في الدخول في امرهم وجود السبيل الى ادخال المكروه على عدوه وانبساط اليد في التشفي منهم بشئ

في بيان عدم جواز تولية القضاء للسلطان الجائر

التقرب به اليهم فاجاب من فعل ذلك فليس مدخله في العمل حراما بل اجرا وثوابا والمروي في قرب الاسناد عن علي بن يقطين انه كتب الى ابي الحسن موسى ع ان قلبي يضيق مما انا عليه من عمل السلطان وكان وزيرا لهرون فان اذنت جعلني الله فداك هربت منه فرجع الجواب لا اذن لك بالخروج من عملهم ولكن الثابت منهما رجحان التولية اذا كان المقصود منها الفعل الراجح لا اذا علم ترتبه عليها وان كان مقصودا امرا مباحا او مكروها وهذا يثبت مع ثبوت الجواز ايض لصيرورة الجائز بالقصد راجحا دليل الموجب ان مقتضى اخبار الرجحان او الجواز مع التمكن عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اختصاص المنع بما عدا ذلك فيبقى وجوب مقدمة الواجب خاليا عن المعارض فيكون واجبا وهو حسن ولكن يختص بما اذا كان حين قبول الولاية معروفا واجبا متروكا او منكرا حراما موجودا او توقف الامر والنهي على قبول التولية لا اذا كان قبولها سببا للتمكن من النهي عن المنكر لو حصل والامر بالمعروف لو ترك اذ لم يثبت وجوب مقدمة مثل ذلك ايض والظاهر ان مرادهم ما يشمل الثاني ايض هذا ثم ان ظاهر الاكثر اختصاص الجواز او الرجحان مطلقا او مع المنع من الترك بصورتي الاستثناء وان التولية في غيرهما حرام وان علم عدم ارتكاب المآثم وهو فيما هو ظاهر كلامهم من التولية عن السلطان الجاير مطلقا من المخالفين او الشيعة او في زمن الحضور او الغيبة مشكل لعدم دليل على ذلك العموم فان الاخبار المانعة عن التولية عنهم غير متضمنة لما يعم الجميع كما لا يخفى على الناظر فيها وما امكن التعميم فيه فقاصر عن اثبات الحرمة كموثقة عمار عن اعمال السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على شيء ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت حيث ان جواب السؤال ليس الا لا يخرج وهو لكونه نفيا لا يفيد سوى المرجوحية نعم يصح ما ذكروه في التولية عن سلاطين عهدهم من بني امية وبني العباس لعنهم الله فالقول الفصل ان يقال ان الكلام اما في التولية عنهم او عن غيرهم من سلاطين الجور اما الاول فالاصل فيه الحرمة ان انفك عن العمل وارتكاب المآثم لاطلاق المستفيضة وتجوز مع الاكراه على التفصيل المتقدم ومع الامن عن ارتكاب المحرم والقدرة على جعل الولاية وسيلة لابتغاء مرضاة الله سبحانه وقصد ذلك بل يكون حينئذ راجحا ويجب مع الامن والاقتدار بها على الامر بمعروف مهمل او دفع منكر متحقق واما الثاني فلا يحرم نفس التولية الا اذا كان اعانة على محرم للاصل وقد يستحب وقد يجب كما مر واما نفس العمل المترتب على الولاية فحكمه ظ



في بيان جوائز السلطان من الاموال المحرمة

المسئلة السابعة جوائز السلطان بل مطلق الظالم بل من لا يتورع المحارم من الاموال المحرمة ان علمت حرمتها بعينها فان قبضها اعادها على المالك ان عرف ويتصدق بها ان لم يعرف به كما صرح به في رواية علي بن ابي حمزة وان لم يعلم حرمتها كذلك فهي حلال مطلقا وان علم ان في ماله مظالم بلا خلاف فيه للاصل والمستفيضة كروايات البصري وابن وهب ومرسلة محمد بن ابي حمزة وصحيحة الحذاء واما الاستدلال بالروايات المجوزة لقبول جوائز العمال كصحيحة محمد وزرارة وصحيحة ابي ولاد وصحيحة ابي المغرا فهي غير دالة لعدم دلالتها على العلم بان في ماله حرام بل السؤال فيها انما هو لاجل كونهم متصرفين في الخراج والمقاسمة وهما حلالان كما ياتي والافضل التورع عنها في غير ما علم حله اجماعا لصدق الشبهة المامور باجتنابها الا مع اخبار المخبر بالاباحة فلا يكره كما قيل بل نفي عنه الخلاف وهو مشكل لعدم خروجه عن الشبهة اذا احتمل كذبه ووجوب حمل قول المسلم على الصدق ان كفى في رفع الشبهة لكفى وجوب حمل فعله على الصحة في رفعها بمجرد الاعطاء ايض فلا يكون مكروها مطلقا وصرح في المنتهى بزوال الكراهة باخراج الخمس ايض وربما اسند الى المشهور لكونه مطهرا للمختلط بالحرام فلما لم يعلم حرمته اولى ولموثقة عمار عن اعمال السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لم يقدر على شيء ياكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت والاولوية ممنوعة والموثقة غير دالة اذ لا دلالة لها على انه صار في يده شيء من المشتبه بالحرام لجواز ان يكون من ارتفاع اراضي الخراجية الذي هو مباح وخمسه للامام مع انه يكون هذا اكتسابا وصار بيده ربحا فاخراج خمسه من حيث هو واجب ولا يدل على انه يطهره ثم ان ظاهر اطلاق النص والفتاوى الحلية مع عدم العلم بالحرمة وان لم يعلم ان للمخبر مالا حلالا والاصل وان يساعد خلافه ولكن لا اثر له مع اطلاق الرواية واما المروي في الاحتجاج الطبرسي وكتاب الغيبة للشيخ وفيها بعد ان سئل الصاحب عن اكل مال من لا يتورع المحارم ان كان لهذا الرجل مال او معاش غير ما في يده فكل طعامه واقبل بره والا فلا فلا ينافيه لان معنى قوله والا اي وان لم يكن له مال غير الحرام الذي في يده لا انه ان لم يعلم له مال فيكون حكمه مسكوتا عنه فيه فيعمل بمقتضى الاطلاق.

المسئلة الثامنة قد طال تكلم الاصحاب فيما ياخذه الجاير باسم المقاسمة والخراج والزكوة عن الاموال والمراد بالمقاسمة الحصة المعينة من حاصل الارض يؤخذ عوضا عن زراعتها وبالخراج المال المضروب عليها او على الشجر حيث ما يراه الحاكم وقد يطلق الثاني على الاول والكلام في المقام تارة في دفع هذه الثلثة الى الجاير واخرى في الاخذ منه وثالثة في براءة ذمة الدافع اذا دفعها اليه اما الاول فظ جملة من اصحابنا وجوب دفع الاولين اليه فلا يجوز للزارع جحد شيء منهما ولا منعه ولا سرقته ونقله المحقق الشيخ علي في رسالته الخراجية عن كثير من معاصريه وفي كف عن بعض الاصحاب الاتفاق عليه وتامل هو فيه ونقل بعضهم عن جماعة من اصحابنا عدم براءة الذمة بالدفع اختيارا ومقتضاه عدم جوازه مع التمكن وبذلك صرح الشيخ ابرهيم القطيفي في بعض الخراجية للشيخ علي بل ظاهره دعوى الضرورة الدينية على العدم ولا يخفى ان ذلك مقتضى الاصل لانها كالزكوة حق لجماعة خاصة ليس الجاير منهم ولا فيما عليهم فالاصل عدم جواز دفع حقهم اليهم سيما مع ما هو عليه من الفسق الواضح ما دام يتمكن من عدم الدفع ويدل عليه صحيحة العيص في الزكوة فقال ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم وصحيحة الشحام الاتية ولم اعثر الى الان على حجة واضحة دافعة للاصل وما ذكره بعضهم من ان المستفاد من الظواهر ان حكم تصرف

الجابر

الجاير فى الاراضى الخراجية حكم تصرف الامام العادل غير مسلم ولو سلم فانما هو فى الجملة فوجوب منعها عن الجاير مع التمكن اظهر وفى بعض الروايات
تاييد لذلك ايض كما فى رواية على بن عطية المذكورة فى باب شراء السرقة والخيانة ومتاع السلطان المانعة من اعطاء قيمة الارز الا لابن ابى هبيرة وتقرير
على بن يقطين المصرحة بانه كان يجبى اموال الشيعة علانية ويرد عليهم سرا وامّا بدون التمكن فهو امر واما الثانى وهو جواز الاخذ من الجاير
بعد اخذه الجاير من المالك قهرا او لكونه متدينا بدين الجاير فالظ عدم الخلاف بل الاجماع فيه فى الجملة بل فى ذلك وقع وح عد للمحقق الثانى
ورسالة الخراجية دعوى الاجماع عليه وهو الحجة فى المقام والا فالاخبار التى استدلوا بها لا تخ عن مناقشة فى الدلالة مع ان ما تمكن اتمام
دلالتها وبقطع النظر عن بعض الاحتمالات لا يثبت ازيد مما يثبته الاجماع وهو جواز شراء هذه الثلثة من الجاير فى الجملة بل الظ وتوقع الاجماع
على جواز الاخذ فى الجملة سواء كان بالشراء او غيره فيجب الحكم به ولكن يقتصر على موضع الاجماع وهو السلطان المخالف كما صرح به الشهيد
الثانى واما الشيعة فلا والتعدى بواسطة بعض التعليلات قياس مستنبط العلة مردود عند الشيعة ويقتصر فى الاخذ بدون الشراء على من
يستحقه واما الثالث فالحق عدم البراءة مع التمكن من عدم الدفع للاصل وصحيحة الشحام ان هؤلاء المصدقين ياتونا فياخذون منا الصدقة فنعطيهم
اياها ايجزى عنا فقال لا انما هؤلاء قوم غصبوا او قال ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها واما صحيحة سليمان ان اصحابنا ابى انوه فسألوه عما ياخذه
السلطان فرق لهم وانه ليعلم ان الزكوة لا يحل الا لاهلها فامرهم ان يحتسبوا به فجازوا والله لهم وصحيحة يعقوب بن شعيب عن العشور التى توخذ من الرجل
يحتسب بها من زكوته قال نعم ان شاء وصحيحة الحلبى عن صدقة المال ياخذها السلطان فقال لا امرك ان تعيد ومرسلة عن الرجل ياخذ هؤلاء منه زكوة
ماله او خمس غنيمته او خمس ما يخرج له من المعادن ايحسب ذلك له فى زكوته وخمسه فقال نعم فمحمولة على صورة عدم التمكن لصحيحة العيص فى الزكوة قال ما اخذ
منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا يعطوهم شيئا ما استطعتم فانها تدل على عدم الاجتناب فى صورة استطاعة عدم الدفع لان النهى فى العبادات يقتضى
الفساد وهى اخص مطلقا من الاخبار المتقدمة فيجب تخصيصها بها كما يجب تخصيص صحيحة الشحام بها ايض ومنه يظهر وجه البراءة فى صورة عدم التمكن ثم ان
ما ذكر وان كان فى الزكوة الا انه يثبت الحكم فى الخراج والمقاسمة ايض بعدم القول بالفصل وحجة المجوزين للدفع مطلقا الاخبار المذكورة وجوابها
قد ظهر واستلزام عدم الاجتناب العسر والحرج على الشيعة وهو بالتفصيل الذى ذكرنا مدفوع وصحيحة الحذاء الرجل منا يشترى من السلطان من ابل
الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون اكثر من الحق الذى يجب عليهم فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى تعرف
الحرام بعينه قيل له فما ترى فى مصدق يجيئنا فياخذ صدقات اغنامنا فيقول بعناها فيبيعناها فما ترى فى شرائها منه قال ان كان قد اخذها وعزلها
فلا باس قيل له فما ترى فى الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا وياخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى فى شراء ذلك الطعام منه فقال ان كان ما
اقبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا باس بشرائه منه بغير كيل والرد عليه اولا بمنع دلالتها على اباحة شراء الصدقة لعدم تعين ارجاع الضمير فى قوله
لا باس به الى شراء ابل الصدقة بل يمكن رجوعه الى الابل والغنم المذكورين اخيرا ويكون اشارة الى الاصل المقرر وهو اصالة الاباحة يعنى لا باس
بالشراء حتى تعرف انه من ابل الصدقة وادى بهذه العبارة من باب التقية وثانيا بمنع الدلالة على اباحة الخراج والمقاسمة وثالثا باحتمال كون المصدق
من قبل العدل ورابعا باحتمال الشراء فيه للاستبعاد بناء على كون متعلقها فيه صدقات المشترين خاصة ورد الاول بان وجوب مطابقة الجواب
للسؤال تعين رجوع الضمير الى شراء ابل الصدقة وتحديد الاباحة بعدم معرفة الحرمة لما تضمنه السؤال من اخذ الزايد على الحق فيكون حاصل الجواب
نفى الباس عن شراء الصدقة ما لم يعلم فيها الزيادة المحرمة ظهور لفظ القاسم فى ان الماخوذ مال المقاسمة سيما فى مقابلة لفظ المصدق مع انه من
الاشارة الى حكم زكوة الحنطة والشعير فى صدر الرواية فيلزم التكرار لو حمل عليها والثانى والثالث ببعده بملاحظة حال الائمة فى زمان صدور
الرواية والرابع بالبعد مضافا الى كون صدر الرواية كالصريح فى كون البيع من غير المشترى **اقول** ما رد به الاول وان كان كذلك والصحيح الاعتراض
عليه بلزوم التخصيص بصورة عدم التمكن الا ان فى البواقى كلاما لان ظهور لفظ القاسم فيما ذكره ممنوع لتحقق القسمة فى صدقات الغلات ايضا
لانها ايض كمال المقاسمة يوخذ بالنسبة والمقابلة للمصدق غير مفيدة لجواز اختصاص استعمال المصدق عندهم باخذ صدقات الانعام واما لزوم التكرار
ففيه ان ما مضى هو حكم اصل البيع والمسؤل عنه البيع اكتفاء بالكيل الاول ولذا سئل عن الغنم ثانيا مع كونه فى السؤال الاول ولو سلم الظهور
فكون الماخوذ مال المقاسمة السلطان ممنوع لجواز ان يكون الارض ملكا للقاسم قاسمها الزارع كما يشعر به قوله حظه ويكون المراد بالقاسم من قاسم المالك
ويكون السؤال من جهة بيع حظه فلا كيل اعتمادا على المكيل الاول كما دل عليه الجواب واما بعد كون المصدق من جانب العدل فهو وان كان كذلك
الا انه يمكن المراد به الفقير الذى هو اخذ الصدقة الامر باخذه من جانب السلطان ولما كون صدر الرواية كالصريح فى مخالفة المشترى بائعه
فيه فهو ان كان فى الصدقة كذلك ولكن الظ فى عجز الرواية الذى يستدل به على المقاسمة بعكس ذلك الا ان اشتراط الاقباض بالكيل وحضور
المشترى ياب عن حمل ذلك ايض على ارادة الاستبعاد وحسنة الحضرمى ما يمنع ابن ابى سمال ان يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس و
يعطيهم ما يعطى الناس ثم قال للراوى لم تركت عطاءك قال مخافة على دينى قال ما منع ابن ابى سمال ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك فى
بيت المال نصيبا حيث جوز اولا للشباب الشيعة اخذ ما يعطى الحاكم الناس المعينين له ومن جملة ما يعطيهم وجوه الخراج والمقاسمة وثانيا للراوى
واخذ العطاء من بيت المال الغالب فيه اجتماع وجوهها فيه وفى دلالتها تامل لعدم معلومية ما يعطيه ابن سمال للمعينين له فيجوز ان يكون من

غير وجوهها او نصيبه من بيت المال يمكن ان يكون من غير جهة الخراج والمقاسمة وبالجملة الاستدلال مع هذا النوع من الاجمال في غاية الاشكال
والاخبار المجوزة للشراء ما لم يظلم فيه احدا من القابل بعد السؤال عنه من جهة ترك الاستفصال مما يشترى منه فيفيد العموم لجميع اموال الذي
منها ما نحن فيه ولا يخفى ما فيه فانا ندعي ان ما نحن فيه ما علم انه ظلم فيه كما هو مقتضى الاصل مع ان باشتراط المالكية في المبيع يخرج جواز شراء
ذلك لعدم كونه ملكا للعامل قطعا فالتجويز انما هو لجواز كونه من مال العامل بعينه كما في ساير اموال الظلمة ومنه يعلم وهن الاستدلال باطلاق
المجوزات للشراء من الظلمة واخذ جوايزهم مع ان المتبادر منها ان السؤال والتجويز لما يعرض في اموالهم من الشبهة والاختلاط ورواية الهاشمي عن
الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصايد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون ابدا او يكون
يشتريه وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه فقال اذا علمت ان من ذلك شيئا واحدا قد ادرك فاشتره وتقبل منه وقريبة منها روايتها الاخرى
وموثقة سماعة عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت انه كذلك فلا الا ان يكون شيئا يشتريه من العمال وبمضمونها روايات كثيرة وجه
الدلالة لعموم المستثنى الشامل للمفروض وان خرج غيره بالاجماع وفيه لا لانها نظر اما الاول فلوروده في بيان حكم تقبل ما يدرك وفي اعتبار اطلاقه
مثل تامل واما الثاني فلعدم صدق الخيانة والسرقة على المفروض الابيض من التجوز واذا انفتح بابه فليس ذلك اولى من غيره **المسئلة التاسعة**

في بيان انه لا يجوز بيع الاراضي المفتوحة عنوة ولا صلحها ولا هبتها

لا يجوز بيع الاراضي المفتوحة عنوة اي قهرا او غلبة ويقال لها ارض الخراج ايضا ولا وقفها ولا صلحها ولا هبتها ولا بد من ذكر نبذة من الاخبار
الواردة فيها والمناسبة لها اولا وهي كثيرة جدا الاولى صحيحة الحلبي عن السواد ما منزلته فقال هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام
بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد فقلنا الشراء من الدهاقين قال لا يصلح الا ان يشتري منهم على ان يجعلها للمسلمين فان شاء ولي الامر ان
ياخذها اخذها قلنا فان اخذها منه قال يرد اليه راس ماله وله ما اكل عليها الثانية لا يشتروا من ارض السواد شيئا الا من كانت له ذمة فانما
هو فيء للمسلمين الثالثة رواية محمد بن شريح عن شراء الارض من ارض الخراج فكرهه وقال انما ارض الخراج للمسلمين فقالوا له فانه يشتريها
الرجل وعليه خراجها فقال لا باس الا ان يستحيي من عيب ذلك الرابعة رواية ابي برده كيف ترى في شراء ارض الخراج قال من يبيع ذلك وهي
ارض المسلمين قال قلت يبيعها الذي هي في يده قال ويصنع بخراج المسلمين ماذا ثم قال لا باس ان يشتري حقه منها ويحول حق المسلمين عليه
ولعله يكون اقوى عليها واملى بخراجهم منه الخامسة رواية صفوان والبزنطي قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج الى ان قال وما اخذ
بالسيف فذلك للامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل سوادها وبياضها يعني ارضها ونخلها الى ان قال ان اهل مكة دخلها
رسول الله ص عنوة وكانوا اسراء في يده فاعتقهم فقال اذهبوا انتم الطلقاء السادسة صحيحة البزنطي وفيها وما اخذ بالسيف فذلك الى
الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله ص بخيبر قبل ارضها ونخلها الحديث السابعة مرسلة حماد الطويلة وفيها والارضون التي
اخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في ايدي من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق النصف
والثلث والثلثين على قدر ما يكون لهم صلاحا ولا يضرهم فاذا اخرج منها ما اخرج بدا فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي
سيحا ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح الى ان قال ويؤخذ بعد ما بقي من العشر فيقسم بين الوالي وبين شركائه الذين هم عمال الارض
واكرتها فيدفع اليهم انصباءهم على قدر ما صالحهم عليه ويؤخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله عز شانه وفي مصلحة ما ينوبه
من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير الى ان
قال والانفال الى الوالي وكل ارض فتحت ايام النبي ص الى اخر الابد ما كان افتتاحا بدعوة النبي ص من اهل الجور واهل العدل لان ذمة رسول
الله ص في الاولين والاخرين ذمة واحدة الحديث الثامنة صحيحة محمد عن سيرة الامام في الارض التي فتحت بعد رسول الله ص فقال ان امير المؤمنين
قد سار في اهل العراق بسيرة فهي امام لساير الارضين التاسعة صحيحة عمر بن يزيد وفيها وكل ما في ايدي شيعتنا من الارض منهم يحللون كل ذلك
حتى يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايديهم ويترك الارض في ايديهم واما ما كان في ايدي غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم العاشرة
رواية يونس او المعلى ما لكم في هذه الارض فتبسم الى ان قال فما سقت او استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا الحادية عشر رواية ابن المغيرة
وفيها وكل من والى اباءي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغايب الثانية عشر رواية المرقي الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا
الا انا احللنا شيعتنا من ذلك الثالثة عشر رواية ابي حمزة ان الله جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في جميع الفيء الى ان قال وقد حرمناه على
جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا الرابعة
عشر مرسلة حماد يؤخذ من الغنايم فيجعل لمن جعله الله ويقسم الاربعة اخماس بين من قاتل عليه الى ان قال وليس لمن قاتل شيء من الارضين الا ما غلبوا
عليه الا ما احتوى عليه العسكر الحديث الخامسة عشر حسنة معوية بن وهب السرية يبعثها الامام فيصيبون غنايم كيف يقسمون قال ان قاتلوا عليها
مع امير امره الامام عليهم اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعله
حيث احب السادسة عشر موثقة سماعة عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير السابعة عشر مرسلة احمد الخمس من خمسة اشياء
من الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي يقاتل عليه الحديث الثامنة عشر مرسلة الوراق اذا غزا قوم بامر الامام كان للامام الخمس التاسعة

اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام وعم

عشر

عشر رواية الهاشمي عن رجل اشترى ارضا من اراضي الخراج فبنى فيها او لم يبن غير ان اناسا اهل الذمة نزلوها له ان ياخذ منهم اجور البيوت اذا ادوا جزية رؤسهم قال يشارطهم فما اخذ بعد الشرط فهو حلال العشرون صحيحة زرارة رفع الى امير المؤمنين رجل مسلم اشترى ارضا من اراضي الخراج فقال امير المؤمنين ع له ما لنا وعليه ما علينا مسلما كان او كافرا له ما لاهل الله وعليه ما عليهم الحادية والعشرون صحيحة ابن سنان ان لي ارض خراج وقد ضقت بها ذرعا فسكت هنيئة فقال ان قائمنا لو قد قام كان يصيبك من الارض اكثر منها الثانية والعشرون موثقة زرارة لا باس بان يشترى ارض اهل الذمة اذا عمروها واحيوها فهي لهم الثالثة والعشرون حسنة زرارة من احيى مواتا فهو له الرابعة والعشرون حسنة الفضلاء وهي مثل سابقتها الخامسة والعشرون رواية السكوني ومرسلة الفقيه من غرس شجرا او حفر واديا بدءا لم يسبقه الله احد او احيى ارضا ميتة فهي له قضاء من الله عز وجل ورسوله ص وبمضمونهما اخبار كثيرة اخرى السادسة والعشرون رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فان لنا خمسه السابعة والعشرون وصحيحة الحلبي لا باس بان يتقبل الرجل الارض واهلها من السلطان وعن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال نعم لا باس به قد قبل رسول الله ص خيبر اعطاها اليهود الحديث الثامنة والعشرون رواية عبد الله بن محمد عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام مسمى ثم آجرها ويشترط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف واقل من ذلك او اكثر وله في الارض بعد ذلك فضل ايصلح له ذلك قال نعم اذا حفر نهرا او عمل لهم عملا يعينهم بذلك فله ذلك الحديث ثم تحقيق الحال في تلك الاراضي يستدعي بيان **فروع** لا خلاف في كون تلك الاراضي للمسلمين قاطبة ونقل الوفاق عليه متكرر والاخبار به مصرحة كما في الاخبار الاربعة الاولى وهل كونها لهم بعنوان تلك الرقبة او لها نوع اختصاص لهم ولو من جهة صرف منافعها في مصالحهم صرح بعض اصحابنا بعد تلك الرقبة وصرح بعض آخر التملك وكلام الاكثر خال عن القيدين بل قالوا انها لهم وفي كتاب احياء الموات من الكفاية ان المراد بكونها للمسلمين ان الامام ياخذ ارتفاعها ويصرفه في مصالحهم على حسب ما يراه الا ان من شاء من المسلمين له التسلط عليها او على بعضها بلا خلاف والتحقيق انه ليس في الاخبار ما يدل على الملكية وغاية ما فيها اما الاضافة ويكفي فيها ادنى الملابسة او اللام وكونها حقيقة في الملكية خاصة غير ثابتة بل احد معانيها الاختصاص والاستحقاق فيحتمل اختصاص الارتفاع واستحقاقه ولذا ذكر في الخامسة انها للامام مع انه ليس له الاختصاص قبالها واستحقاقها كما صرح به في ساير الاخبار مع ان الملكية لا يمكن ان يكون لغير المعين اذ لا معنى لها ولا لطائفة معينة من المسلمين لانها خلاف الاجماع والاخبار بل في الاولى انها لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد ولا لجميعهم الى يوم القيمة اذ لو كان كذلك لكان ارتفاعها مشتركة بين الجميع كما هو مقتضى الملكية فان قيل يجري مثل ذلك في نوع الاختصاص الذي انت تقول به ايضا قلنا نوع الاختصاص الثابت هو وجوب صرف منافعها في مصالحهم لا مصالح الجميع او مصالح كل واحد بل مصالح المسلم من حيث الاسلام في الجملة واحدا كان او اكثر والتعميم لاجل بيان استواء الجميع وعدم اختصاص طائفة كاختصاص الاصناف الثمانية بالصدقات ولا يجري مثل ذلك في الملكية فان قيل يلزم بقاء رقبتها بلا مالك قلنا لا محذور فيه كما في الزكوة قبل تسليمها الى مستحقها وهو احد محتملات قوله موقوفة في السابقة اي عن الملكية مع انه يمكن ان يكون ملكا لله سبحانه كما في الاعيان الموقوفة على رأي ومقتضى قوله سبحانه ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده بل يمكن ان يكون رقبتها وملكيتها للامام ايضا بل هو مقتضى الاصل الثابت بالعمومات المصرحة بان الارض كلها للامام وبالجملة ان قلنا بافادة اللام للملكية يحصل التعارض بين الخامسة وبعض ما تقدم عليها ويجب الرجوع الى الاصل المذكور ولو لم نقل بافادتها لها لا يثبت الملكية من هذه الاخبار ويرجع الى الاصل اذ ليست هي املاكا لعمارها قطعا لخروجها عن ملكية اربابها بالاجماع فيدخل تحت العمومات فلو قلنا بان ملكيتها للامام كان اظهر في الفتوى واوفق بالادلة وان تعين صرف منافعها الى مصالح خاصة من مصالح رعاياه كما في الموقوف على القول بملكية الله سبحانه فيصرف منافعه في مصالح عباده **ب** ما ذكر انما هو حكم تلك الاراضي ولعل منافعها وارتفاعها فهو للمسلمين بمعنى انه يصرف في المصالح العامة بلا خلاف بل بالاجماع وهو الدليل عليه مضافا الى صريح الرواية السابقة بل ساير الروايات المتضمنة لانها للمسلمين **ج** ما ذكر انما هو حكم غير الخمس من ارتفاع تلك الاراضي واما خمسها فهل هو ايضا للمسلمين او هو لاهله فيجب اخراجه لهم بل وكذلك الكلام في نفس الاراضي لو لم نقل بان الجميع ملك للامام ظاهر الاكثر هو الثاني وهو صريح الحلي وخمس الشرايع والفاضل في المنتهى والمحقق الاردبيلي وعن ط انه مقتضى المذهب وقيل هو الظاهر من جميع الاصحاب وهو الحق للرواية الثالثة عشر والخمس المنفعة لها والسادسة والعشرين وهي وان كانت معارضة مع عمومات الاخبار المصرحة بانها لجميع المسلمين بالعموم من وجه الا ان الترجيح لاخبار الخمس لموافقة الكتاب ومخالفة العامة **د** لا اشكال فيما ذكر من الاحكام اذا كان القتال والاستغنام باذن الامام الحق واما اذا لم يكن كذلك فهل هو ايضا كذلك او يكون الارض من الانفال ورقبتها ومنافعها للامام صرح فخر المحققين ووالده العلامة على ما نقل عنهما وعلي بن عبد الحميد الحسني في شرح النافع بالثاني وذكره الشيخ في طايفة والحق ان الاصل فيما فتح بغير اذن الامام وان كان كونه من الانفال كما دلت عليه الرواية الثامنة عشر الا ان الحكم الاراضي المفتوحة بعد زمان رسول الله ص باجمعها حكم المفتوحة عنوة باذن الامام بمعنى ان الامام الذي هو مالك الانفال اجرى عليها حكمها كما يدل عليه الرواية الثامنة بضميمة الاولى والثانية ولا يعارض بينها وبين الثامنة عشر لان مدلول الثامنة عشر ان ما اغتنم بغير اذن الامام كله للامام ومدلول هذه ان الامام سار في الاراضي التي

خ ل صنعت

فروع في بيان ان منافع اراضي ملك المسلمين

فتحت بعد رسول الله ص سيرة المفتوحة عنوة مع انه لو قلنا بالتعارض كانت هذه بملاحظة اصالة عدم الاذن اخص مطلقا من الثامنة عشرة فيخصصها قطعا وبما ذكرنا ظهر وجه ما قاله الاكثر من كون ارض السواد مفتوحة عنوة اى انها بحكمها ويريدون بذلك المغنى وابقا الحكم بكونها فيئا باذن الامام فليس هو مراد الاكثر وان ذكره بعضهم نظرا الى ما نقل من ان الحسنين عليهما السّلم كانا مع العسكر وان عمار بن ياسر كان امير امؤيدا بقبول سلمان تولية المداين ومشاورة عمر للصحابة خصوصا امير المؤمنين ع فى الاكثر سيما الحروب وفى ثبوت جميع ما ذكر ثم ثبوت اذن الامام فى الجميع نظر ظاهر هذه ما ذكرنا فى حكم المفتوحة عنوة انما هو اذا كانت محياة وقت الفتح واما الموات منها حين الفتح فقالوا انها مال الامام خاصة وحكمها حكم ساير الموات لا يجوز التصرف فيها بدون اذن الامام مع حضوره ومع عدمه فيملكها من احياها وقيل ان الظ عدم الخلاف بين الاصحاب فى ذلك وفى الكفاية بلا خلاف اقول لو ثبت الاجماع على جميع ما ذكروه فهو والا ففى ثبوت كونها من الانفال نظر من جهة التعارض بين الاخبار الدالة على ان منافع جميع الاراضى المفتوحة عنوة للمسلمين والاخبار الدالة على ان جميع الاراضى الميتة للامام بالعموم من وجه وعدم المرجح نعم لا اشكال فى ثبوت الحكم الاخير اى ثبوت التملك لمن احياها للرواية الثانية والعشرين والثلث المتعقبة لها وما بمضمونها ولا يتوهم معارضتها مع الاخبار الدالة على ان الاراضى المفتوحة عنوة للمسلمين اذ لا كلام لنا حين فى كونها لهم اولا وان كانت مواتا قبل الفتح بل الكلام فى ان الموات منها هل خرج عن كونها كذلك بالاحياء ودخلت فى ملكية المحيى ام لا مقتضى اخبار احياء الموات الخروج والدخول واما عدمهما فليس الا مقتضى الاستصحاب واصل العدم ولا عمل عليهما مع دلالة عموم الاخبار المتكثرة على خلافهما والمعروف من مذهب الاصحاب والمدلول عليه بالاخبار كالخامسة والسادسة والسابعة والثامنة وغيرها والثانية من سيرة امير المؤمنين ع فيما فتح بعد الرسول ان تولية هذه الاراضى والنظر فيها الى الامام يصنع فيها ما يراه من تقبيلها ممن يريد كيف يريد وظاهر ذلك بل صريح قوله وذلك للامام او اليه ومقتضى اصالة عدم جواز التصرف فى ملك الغير بدون اذنه على ما ذكرنا من ملكية هذه الاراضى فيه سبحانه او للامام عدم جواز التصرف لاحد فيها الا باذنه وهو كذلك مع ظهوره وفى استيلائه واما بدونهما فقد وقع الخلاف فيمن له التصرف فيها فظاهر الشيخ فى التهذيب جواز التصرف فيها واباحته لكل احد من الشيعة قال واما اراضى الخراج واراضى الانفال والتى قد انجلى اهلها منها فانا قد ابحنا ايضا التصرف فيها ما دام الامام مستترا انتهى وهو الظ من الكفاية حيث قال بعد نقل كلام عن بعضهم دال على ان المتولى هو السلطان الجاير ويحتمل جواز التصرف مط انتهى وقيل لا يجوز التصرف فيها الا باذن السلطان الجاير ولو امكن التصرف فيها بدون اذنه بل نقل بعضهم على ما فى الكفاية اتفاق الاصحاب عليه وقال فى لك فى حكم هذه الارضين فى زمان الغيبة وهل يتوقف التصرف فى هذا القسم منها على اذن الحاكم الشرعى ان كان متمكنا من صرفها فى وجهها بناء على كونه نايبا عن المستحق ع مفوضا اليه ما هو اعظم من ذلك الظ ذلك اوح يجب عليه صرف حاصلها فى مصالح المسلمين ومع عدم التمكن امرها الى الجاير واما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل احد من المسلمين فبعيد جدا بل لم اقف على قايل به فان المسلمين بين قايل باولوية الجاير وتوقف التصرف على اذنه وبين مفوض الامر الى الامام العادل فمع غيبته يرجع الامر الى نايبه فالتصرف بدونهما لا دليل عليه وليس هذا من باب الانفال التى اذنوا للشيعة فى التصرف فيها فى حال الغيبة لان ذلك حقهم فلهم الاذن فيه مطلقا بخلاف المفتوحة عنوة فانها للمسلمين قاطبة ولم ينقل عنهم الاذن فى هذا النوع انتهى وخلاصته ان النظر فى هذه الاراضى فى زمان الغيبة للنايب العام ومع عدم تمكنه للجاير دون غيرهما اقول قوله واما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل احد من المسلمين الخ ان اراد منهم الشيعة وغيرهم فهو كك وان اراد الشيعة خاصة فقد عرفت انه الظاهر من كلام الشيخ ويشعر به كلمات بعض اخر ايض فالقول به متحقق ظاهرا والظاهر انه الاقرب اى يكون لكل واحد من الشيعة التصرف فى هذه الاراضى والنظر فيها وتقبيلها واجارتها فى زمان عدم تسلط الامام والدليل عليه عموم الرواية التاسعة حيث يدل على ان الشيعة محللون فى ذلك التصرف والعاشرة حيث يدل على ان ما كان لهم فهو محلل لشيعتهم والتصرف فى تلك الاراضى كان لهم والحادية عشرة فان التصرف فى تلك الاراضى وتقبيلها حق للامام فيكون حلالا للشيعة والثانية عشرة فان تقبيل الناس لتلك الاراضى ايض مظالم للائمة فيكون حلالا للشيعة ومن ذلك يظهر فساد ما ذكره فى المسالك من ان هذا ليس من باب الانفال فان ذلك حقهم فلهم الاذن فيه الخ فان ما للمسلمين هو منافع هذه الارضين او مع رقبتها واما التصرف والتقبيل فحق للامام فيكون له الاذن فيه للشيعة وكذا يظهر فساد ما ذكره من عدم نقل الاذن فانه وان لم ينقل فى خصوص تلك الاراضى ولكن يثبت بالعموم وما ثبت بالعموم كالثابت بالخصوص ما لم يكن له معارض كما فى المسئلة وظهر مما ذكرنا عدم توقف جواز التصرف والتقبيل لاحاد الشيعة على اذن النايب العام او السلطان الجاير وهل يجوز التقبيل من السلطان الجاير اى المخالف ام لا ظاهر الاكثر ذلك وقيل الثابت من الادلة والاخبار الواردة فى هذه المسئلة ومسئلة الخراج والمقاسمة هو حلية اخذها من الجاير بالبيع والشراء والحوالة وغيرها وحلية التصرف فى تلك الاراضى باذنهم وامرهم وتقبيلهم اذا كانوا متسلطين عليها بحيث لا يمكن الاستنقاذ من ايديهم والتخلص من اذيتهم وضررهم واما لو امكن التصرف فى الارض الخراجية بدون مظنة ضرر من تغلبهم وامكن التصرف فى المقاسمة والخراج كذلك فلم يظهر وجوب الاستيذان منهم بل ولا جوازه ايض من الادلة انتهى والمستفاد منه جواز التصرف باذن الجاير مع عدم امكانه بدونه والتردد فى الجواز به مع الامكان بدونه وقال صاحب الكفاية بعد نقل القول باشتراط اذن الجاير وقد نازع فيه بعض المتاخرين من الاصحاب وقال لا دليل عليه من الكتاب ولا من السنة بل قد يستنبط منهما خلافه فانه هذا معاونة على الاثم ومعونة للظالم وقول

باذنه

فى بيان ان الموات من الاراضى المفتوحة عنوة مخصوصة بالامام ع

بان له ولاية وعهدا من الله عز وجل اذ من لا سلطنة له من الله ورسوله فى امر جاز خلافه فى تلك الامر والكتاب والسنة قاطعان بالنهى عن
هذه الامور وايضا لو كان الامر على ما ذكر لم يكن على الجانى والعامل وامثالهما من عمال الجور شئ نظرا الى ان اخذهم وجمعهم انما هو لما يحرم على الماخوذ
منه منعه وهو نوع بر واحسان بالنسبة الى الماخوذ منه ومعاونة على ابراء ذمته من الواجب هذا مع كونه فتح باب لاقامة الباطل وخمول الحق فى
عقلا ونقلا مردود بخصوص ما رواه الشيخ ونقل روايات دالة على المنع من الدخول فى اعمالهم قال وفيه نظر لان كون ذلك اثما انما يكون على تقدير
كون اخذ الجاير حراما مطلقا باى غرض كان وهو ممنوع وقد مرت الاشارة اليه وتقوية الظالم انما يسلم تحريمه فى الظلم وفى مطلقه اشكال انتهى **اقول**
لا ينبغى الريب فى كون تصرف الجاير المخالف وتقبيله لتلك الاراضى محرما منهيا عنه كيف وقد صرح فى الرواية التاسعة بكون تصرف غير الشيعة فيها حراما
وخصص فى غير واحد من الاخبار تحليل الحق بالشيعة وكيف لا يكون حراما وهو تتمة غصب منصب الولاية وهذا الجاير هو الغاصب وهو المانع عن استقلال
الامام فى زمان الحضور بقوله وقد مرت الاشارة اليه اشارة الى ما ذكره عند بيان حكم الخراج من عدم ثبوت حرمة تصرف الجاير اذا كان غرضه
جمع حقوق المسلمين ولا يخفى ان بعد ثبوت كون الجمع والتقبيل وظيفة شخص معين وحقه يكون عمله حراما سيما اذا كان مانعا لولى الامر عن التصرف
مع ان العلم بغرضه ذلك والوفاء به مع ما هو عليه من الفسق والظلم وصرف اموال المسلمين فى غير مصارفه غير ممكن الحصول فان قلت قد ورد فى بعض
الاخبار جواز التقبيل من السلطان الجاير كما مر فى الرواية الحادية والعشرين والسابعة والعشرين والثامنة والعشرين وعلى هذا فلا يكون تقبيل
السلطان الجاير حراما او يكون هذا النوع من الاعانة على الحرام مستثنى قلنا على الاول يكون تلك الاخبار معارضة مع ما يدل على حرمة تصرف
المخالف فى تلك الاراضى كما مر وعلى الثانى مع الاخبار الناهية عن المعاونة على الاثم والدخول فى اعمال الظلمة وتعارضهما مع الفريقين بالعموم من
وجه لكون السلطان فى تلك الاخبار اعم من الحق وغيره كما يصرح به الاستشهاد بتقبيل رسول الله صلى الله عليه وآله فى السابعة والعشرين وكون الارض فيها اعم
من الخراجية وغيرها واحتمال كون تصرف الراوى فى الحادية والعشرين بغير اذن السلطان ايضا والترجيح للمعارض لمخالفته لمذهب العامة والموافقة للكتاب
مع انه لولا الترجيح على الاول كانت قضية الاصل ايضا الحرمة هذا مضافا الى انه لا دلالة للحادية والعشرين اصلا كما لا يخفى والمقصود من السابعة
والعشرين بيان حكم اصل قبالة الارض حيث انها كان مما يشكك فيها ونفى الباس يعنى فى تلك لا عن قبالة السلطان بل يمكن ان يكون الارض من (عن خ)
غلات السلطان بدون الاراضى الخراجية وفى الثامنة والعشرين عن استيجار ارض مسئول عنه مجمل ولذا اجاب فيها بما اجاب فلا بد ان على
حكم التقبيل من السلطان اصلا او تمسك ايضا على الجواز باخبار اخر كروايتى الهاشمى احدهما فى رجل يتقبل بجزية رؤس الرجال وبخراج النخل و
الاجام والطير وهو لا يدرى لعله لا يكون من هذا شئ ابدا او يكون قال اذا علم من ذلك شيئا واحدا انه قد ادرك فاشتره وتقبل به وقريب منها
الاخرى ولا يخفى ما فيه فانه ليس السؤال فيهما عن حكم تقبيل الخراج سيما عن الجاير من حيث هو بل نفى الباس عن تقبله قبل ان يدرك ولا عموم فى
اصل الخراج وترك الاستفصال انما يفيد لو كان السؤال عن حكم نفس الخراج وصحيحة ابن سنان فى الرجل يكون له الارض عليها خراج معلوم وربما زاد وربما
نقص فيدفعها الى رجل على ان يكفيه خراجها ويعطيه مائتى درهم فى السنة قال لا باس وفيه ان السؤال فيها ليس عن التقبيل بل عن حكم فضل ما تقبل و
ايضا الكلام فى التقبيل من السلطان لا فى ان يكون لاحد ارض خراج يتصرف فيها ياخذ السلطان منه خراجها ظلما ولا يقول انه يجب ترك تلك الارض
والحاصل انه لا يثبت منها ازيد من نفى الباس عن اعطاء الخراج لا عن التقبيل من السلطان ومنه يظهر عدم دلالة ما بمضمونها كروايتى يعقوب بن شعيب
ورواية ابى بردة وموثقة سماعة ورواية ابراهيم بن ميمون وكرواية الهاشمى عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام (اخرى خ)
مسمى ثم اجرها وشرط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف او اقل من ذلك او اكثر وله فى الارض بعد ذلك فضل ايصلح له ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهرا
او عمل لهم شيئا يعينهم بذلك فله ذلك وفيه مضافا الى ما مر انا لا ننكر انه اذا ارتكب المحرم وتقبل فيكون تصرفه واجارته بعد ذلك حلالا انما الكلام فى
اصل التقبل كمن دخل دار قوم بغير اذنهم واخذ مال نفسه منها الى غير ذلك وبعد الاحاطة بما ذكرنا تقدر على رد سائر ما اورد فى هذا المقام
من الاخبار ثم ان مقتضى ما ذكر عدم جواز التقبل من السلطان المخالف سواء فى ذلك امكان التصرف بدونه وعدمه الا انه يمكن ان يمنع كون
التقبل منه لاجل الحاجة او استيفاء الحق او نحو ذلك اعانة على الاثم او على الظلم او دخولا فى اعمال الظلمة فان للقصد مدخلية فى تحقق
الاعانة كما بينا فى موضعه وعلى هذا فيمكن ان يقال بان الثابت من الادلة وان كان حرمة تقبيل الجاير ولكن الاصل بضميمة ما مر من جواز
تصرف احاد الشيعة فيها يقتضى جواز تقبيل الشيعة منه اذ لا دليل على حرمته الا كونه معاونة على الاثم او للظالم او دخولا فى عمله والكل مم
فيجوز لهم التقبيل منه ويدل عليه تقريرهم عليهم السلم وجماعة من الشيعة على ذلك فعليه الفتوى ويظهر ايضا جواز التقبيل من سلاطين
الشيعة اذا كان شيئا من تلك الاراضى فى ايديهم وجاز لهم التصرف فيها بان لم يكونوا اخذوها من يد شيعة اخرى قهرا حيث ان المتصرف اولى
من غيره بل مع ايضا لان غاية حرمة الاخراج لا حرمة التصرف بعده وهؤلاء السلاطين لكونهم من الشيعة يكونون محللين مما فى ايديهم ف
ما ذكر كان حكم تقبيل نفس الارض واما طسقها فقضية الاصل الثابت من الاخبار المتقدمة وجوب صرفها الى مصالح المسلمين ولا مخرج (بعض خ)
عنها بل هو مقتضى اختصاصها بالمسلمين وتحليل الامام كان مختصا بحقوقهم وما كان لهم لا الحقوق للمسلمين ولم يثبت تحليل الجميع فعلى كل متصرف
ولو من احاد الشيعة صرفها فيه ولا شك انه لا يجب فى صرفها فيها اذن السلطان الجاير لعدم دليل عليه الا اذا لم يمكن بدونه واتقى من تركه و

في بيان جواز بيع الارض المفتوحة عنوة وعدمه

يتوقف على اذن النايب العام الاحوط ذلك وان كان الحكم بالوجوب محل النظر ولو تقبله من سلطان الشيعة فلا شك في وجوب دفع الزايد من
الطسق اليه لانه حقه واما الطسق فالظاهر انه كذلك الا اذا علم عدم رضاه اياه في مصابيح اختلفوا في جواز بيع الاراضي المفتوحة عنوة فمنهم
من منع منه مطلقا ومنهم من جوزه في زمان الغيبة كك ومنهم من فصل نوعا من التفصيل والحق انه لا يجوز بيع نفس رقبتها ولا نقلها بعقد آخر
ولا يجوز بيع الاثار المملوكة الكاينة فيها من شجر او بناء او نحوهما ويتبعها يملك المشتري حق التصرف فيها اذا بيعت الاثار كلية فيها وكان
مقصودهما بقاء الاثار فيها بمعنى انه اذا بيعت تلك الاثار يحق للمشتري التصرف في نفس الارض ايض تبعا لها وكذا يصح صلح حق التصرف اي اولويته
وان لم يكن فيها اثار اما عدم جواز بيع نفس الرقبة او نقلها بعقد آخر فلعدم كونها ملكا لاحد بخصوصه حتى يصح نقلها كما عرفت مع انه لو قلنا
بكونها ملكا للمسلمين فهي يكون ملكا لجميعهم من الموجودين وغيرهم كما صرح به في الرواية الاولى ويكون كل جزء مشتركا بين الجميع ولا يعلم قدر
حصة احد فكيف يصح بيع ارض معين او نقلها كما هو المط ويدل عليه ايض نفي صلاحية شرائها في الرواية الاولى واما ما استثناه فهو ليس
شراء حقيقيا قطعا اي تملك رقبتها والا لم يجز لولي الامر اخذها منه ولم يجب عليه جعلها للمسلمين فهما قرينتان على عدم ارادة الشراء الحقيقي
من المستثنى فالمراد منه اما صورة الشراء لاخراجها من ايدي الدهاقين او شراء حق التصرف مجازا او لا يتعين معناه المجازي فيكون مجملا غير
مفيد لتجويز شراء نفس الرقبة لتوقفه على ثبوت الحق فيها وهو غير ثابت بل المراد جواز شرائها للاثار او بيع حق التصرف واولويته مجازا بل
يدل عليه ايضا الرواية الثابتة الناهية عن اشتراء ارض السواد واما جواز بيع الاثار فظاهر واما انتقال اولوية حق التصرف بنقل الاثار
مع قصد ثبوت الاثار وبقائها فلان اولوية التصرف حق مملوك للبايع يجوز له نقله الى غيره بما يتحقق منه النقل ويصلح له وبيع الاثار مع
البقاء متضمن لاشتراط تصرف المشتري من حيث كونها محلا لما اشتراه من الاثار فيها والشرط الذي يتضمنه عقد لازم لازم واما جواز صلح هذه الاولوية
فلعموم ما دل على جواز الصلح المذكور في مظانها واستدل من جوز بيعها مطلقا باخبار لا دلالة لاكثرها على كونها واردة في خصوص ارض الخراج او ما
يعمها وما كان له دلالة عليه فيعارض ما تقدم من الروايات ويرجح فاما يتساقطان ويرجع الى الاصل الذي هو عدم جواز الشراء لعدم ثبوت
الملكية او يحمل الشراء فيه على ما يشهد له الروايات من المعنى المجازي او شراء الحق ط لا بد في ثبوت كون ارض مفتوحة عنوة من العلم
الحاصل من التواتر او الخبر المحفوف بالقرينة او نحوهما او الظن الثابت حجيته شرعا من عدل او شهادة العدلين واقرار ذي اليد واما
مطلق الظن كالظن الحاصل من قول ارباب السير والتواريخ او من شهرة مفيدة للظن فلا لعدم ثبوت حجيته والاصل عدم ثبوت احكام
المفتوحة عنوة وعلى هذا فنقول كل ارض شك في كونها من الاراضي المفتوحة عنوة فاما يكون عليها يد مسلم او مسالم او لا فعلى الاول اما
يقر بكونها مفتوحة عنوة ويعمل فيها معاملتها او لا فعلى الاول يحكم بما يقر به وعلى الثاني فاما لا يدعي ملكيته نفسه لها ويقول بعدم كونها
ملكا له وان لم يعين حالها فيكون مجهول المالك ويلزمها حكمه او يدعي الملكية لا بمعنى انه يدعي العلم بكونها مفتوحة عنوة بل بمعنى انه يدعي
عدم العلم بحقيقتها ويقول اني لا اعلم الحقيقة ويدعي عليها يد التملك كاليد في ساير المملوكات فيحكم بملكيتها لان الاصل الثابت من الادلة في
اليد الملكية وان لم يكن عليها يد مسلم او من في حكمه يلزمها حكم مجهول المالك لكونها مجهول المالك عندنا ثم ما ذكرنا اعم من ان يكون الارض في
بلد لم يعلم كونها مفتوحة عنوة او علم كون اصل البلد او لا كذلك ولكن لم يعلم خصوص تلك الارض وذلك لان كون بلد مفتوحة عنوة لا يوجب
كون كل ارض فيها كذلك لاحتمال كون هذه الارض مواتا حين الفتح فيملكها احد بالاحياء والاصل وان كان عدم التغيير اي كون العامر في وقت
الفتح ولكن يعارض هذا الاصل اصالة تاخر الحادث الذي هو احياء تلك الارض فيتساقطان ويبقى اصل اليد خاليا عن المعارض وهذا جار
في جميع اراضي تلك البلدة وكون اصل البلدة مفتوحا عنوة لا يثبت الحكم في شيء من هذه الاراضي لان البلدة اسم للقدر المشترك بين ما يصدق
على هذا الموجود باجمعه وبعضه وعلى ما يقرب منه فيمكن ان يكون العامر وقت هذا الفتح من الموات والعامر من الموات قبل الفتح واصالة
تاخر الحادث يرجح ذلك نعم لو علم قطعا وجود العامر وقت الفتح في تلك الاراضي ولم يعلم التعيين لم يجز شراء الجميع في بعضه وان جاز في كل قطعة
قطعة كما في الارض التي علم بنجاسة موضع منها ثم ان منهم من اعتبر مطلق الظن قال في الكفاية بعد نقل الاخبار الدالة على كون ارض السواد
مفتوحة عنوة فان علم كون بلد اخر كذلك فذاك وما لم يعلم فيه ذلك وكان مشتبها فالظاهر ان يعمل بالظن فيه بيان ذلك انا نعلم ان بعض البلاد
كان مفتوحا عنوة وبعضها صلحا اشتبه امره في ان الصلح وقع على ان يكون الارض لهم او على ان يكون الارض للمسلمين فيكون حكمه حكم المفتوحة
عنوة فهذا البلد المشتبه اما يكون على سبيل الاول او الثالث فيكون للمسلمين وعليه الخراج او على سبيل الثاني فلم يكن عليه خراج فاما ان
يجري عليه خصوص حكم بلا امر دال عليه او امارة ظنية ففيه ترجيح حكم بلا مرجح او يرجع فيه الى الظن واذا بطل الاول تعين الثاني وايضا اذا
كان المظنون فيه امرا كان خلافه مرجوحا فاما ان يعمل فيه بالراجح او بالمرجوح او لا يعمل فيه بشيء منهما لا وجه للثالث وهو ظ ولا للعمل
بالمرجوح فتعين الاول انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** قوله فهذا البلد المشتبه الخ فيه احتمالات اخر احدها ان يكون ارض من اسلم اهله طوعا وثانيها
ان يكون مواتا احياها المسلمون وثالثها ان يكون من خمس الامام فنقلها باحد وجوه النقل قوله فاما ان يجري عليه الخ **اقول** يعمل فيه بما يعمل
فيه لو لم يكن هناك امارة ظنية ايض والحاصل انه يحكم في اراضيه بمقتضى اليد ان كان والا فبمقتضى الجهل بالمالك وليس شيء منهما حكما بلا دليل وهو

في بيان طرق ثبوت كون الارض مفتوحة عنوة

ظاهر

الحكم

ظاهر ومنه ظهر فساد قوله واذا بطل الاول تعين الثاني لعدم الحصر لجواز جريان حكم بدليل دال عليه كاليد واصالة تأخر الحادث ونحوهما قوله
واذا كان المظنون او الراجح فيه ان المرجوح باعتبار الظن قد يصير راجحا باعتبار آخر كانضمام اليد ونحوها معه فلا يكون ترجيحا للمرجوح والمراد ان ذلك المرجوح
وان كان مرجوحا بكونه مفتوحا عنوة واقعا لكن يمكن ان يصير راجحا كونه مملوكا على الظاهر كما اذا حصل من انكار المدعى عليه ظن اقوى من الظن الحاصل
من شهادة عدل للمدعي وكالظنون في الاحكام الشرعية فان هذا القائل لا يعمل بمطلق الظن فيها ثم قال بعد كلام لا يقال اذا كان البلد تحت يد المسلمين
كان محكوما بكونه ملكا لهم والقول بخلاف ذلك يحتاج الى امر مفيد للعلم ولا يكفي الظن في ذلك فانا نقول نحن نعلم ان تلك الاراضي كانت تحت يد الكفار
ثم طرء عليها دخولها تحت يد المسلمين اما على وجه كونها ملكا لجميع المسلمين والان لصاحب اليد او لوية التصرف فيها واما على وجه الامر الى كونه ملكا لصاحب
اليد فاذا اشتبه الامر لم يكن لنا ان نحكم بشيء من ذلك الا بحجة لا يعرف ان اليد في امثال هذه الاراضي يقتضي الحكم باختصاصها بصاحب اليد على وجه
الاختصاص الملكي وان سلمنا ذلك في المنقولات والاشجار والابنية وامثالها ومن المعلوم ان المتصرف ايض لا يدعي ذلك ولا يعلم ولو ادعى شيئا من ذلك
لا نصدقه لانا نعلم انه لا يعلم ولا يمكن دعوى الاجماع فيما نحن فيه ولا دعوى نص يدل على اكثر مما ذكرنا واذا علم كون بلد مفتوحا عنوة وحصل الاشتباه في
بعض مزارعه وقراه فسبيل تحصيله ما ذكرنا وكذلك السبيل في معرفة كون الارض عامرة وقت الفتح او مواتا فانه يعول عليها بالامارات الظنية عند تعذر
العلم انتهى قوله نحن نعلم ان تلك الاراضي كانت تحت يد الكفار الخ فيه منع لجواز عدم دخولها تحت ايديهم بكونها محياة للمسلمين قوله ولا نعرف ان اليد الخ
وفيه ان مطلق اليد دليل على الملكية سواء كانت على الاراضي او غيرها كما صرح به في كتاب احياء الموات ودلت عليه الاخبار العامة للارضين ايضا
بل منها الواردة في خصوص الارض كما ورد في رد امير المؤمنين ع على ابي بكر حيث طلب البينة عن سيدة النساء عليها السلم لاجل فدك قوله ومن المعلوم ان
المتصرف ايض الخ **اقول** لا يشترط في دلالة اليد على الملكية علم ذي اليد بالواقع فان كل من في يده شيء لا يعلم حقيقة الامر فان العبد الذي ورثه احد او
اشتراه يمكن ان يكون في الواقع حرا او مسروقا او نحو ذلك قوله ولا يمكن دعوى الاجماع الخ بل يمكن دعوى الاجماع والنص الدال على الاكثر موجود كما
اشرنا اليه قوله فسبيل تحصيله ما ذكرناه فيه منع بل يعمل فيه بالاصول والقواعد وقد يستدل على اعتبار مطلق الظن هنا بانسداد باب العلم وبقاء التكليف
وكون الامر في التكاليف على الظن سيما في الموضوعات ولا فرق في ذلك بين الرجوع الى اهل الخبرة في الارش والى العرف واللغة في فهم المعنى والى الهيئة
في القبلة **اقول** ما دليل انسداد باب العلم فذكرنا ما فيه في كتبنا الاصولية مستوفى وكون البناء على مطلق الظن في الاحكام والموضوعات عام والرجوع
الى اهل الخبرة واللغة والهيئة فانما هو لادلة خاصة بها فهي الفارقة وان لم يكن فيها دليل فيمنع الرجوع فيها ايض ومما قد يجعل دليلا على كون الارض
مفتوحة عنوة ضرب الخراج من الحاكم وان كان جائرا عملا بان الاصل في تصرفات المسلم الصحة واعترض عليه بانه انما يتم اذا كان الحكم بكونه خراجيا مصححا
لتصرفه وتسلطه على الاخذ واما ان قلنا ان فعله كتسلطه وضربه واخذه حرام وان حكمنا بكونها خراجية فلا ورد بان المراد من اصالة الصحة في فعل المسلم
انما هو صحة فعله على ما يعتقده صحيحا فاذا انحصر عندهم جواز اخذ الخراج في الاراضي الخراجية فاذا رايناهم ياخذون الخراج من احد نحكم بصحة فعلهم
عندهم وان كان اصل الفعل باطلا عندنا مع انا اذا راينا المسلمين في الاعصار ياخذون منهم خراج تلك الاراضي نحمل افعالهم على الصحة فدل لنا على ان
الارض كانت خراجية **اقول** فيه مضافا الى ان الحمل على الصحة لو سلم فانما هو في افعال الشيعة خاصة ومع التسليم مطلقا لا يثبت الا كون الارض
خراجية عند من ياخذ الخراج او مع من يقبله عنه وذلك غير كاف للثبوت عند مجتهد اخر اذ معتقد طائفة لا يفيد لغيرهم ان تلك الاراضي التي
يؤخذ منها الخراج لا بد اما يكون في يد السلطان يتقبلها ويؤجرها لمن يشاء وياخذ طسقها باسم الخراج فهذا اعتراف من صاحب اليد بكونها
خراجية وهذا كاف في الثبوت ولا حاجة الى الحمل على الصحة او يكون في يد الرعية وهم ايض يعطون الخراج معترفين بكونه حقا فهذا ايض كالاول او ياخذ
منهم الخراج كرها لهم مع عدم اعترافهم بالحقية بل يصرحون بعدمها وفي هذا كما ان حمل فعل السلطان على الصحة يثبت الخراجية حمل اكراه الرعية على الصحة ايض
يدل على عدمها فيتعارضان نعم لو اعترف الرعية المتصرف لها لم يتحقق التعارض ولكن لا يفيد ايض لما مر **تذكرة** قد تلخص مما ذكرنا انه ليس لنا اليوم
ارض مخصوصة يتم لنا الحكم بكونها مفتوحة عنوة اذ لا دليل علميا على شيء منها ولا ظنيا ثابت الحجية الا بعض الاخبار الواردة في ارض السواد او مكة
وهي مع وجود التعارض لبعضها لا يثبت حكم كل ارض بخصوصها وحكم الجملة غير مفيد كما مر ولا يحصل من اقوال ارباب التواريخ شيء يمكن الركون اليه
سيما مع اختلافها في الاكثر قال بعض اصحابنا ان ما وجدنا في بعض كتب التواريخ وكانه من الكتب المعتبرة في هذا الفن ان الحيرة وكانها من قرى
العراق بقرب الكوفة فتحت صلحا وان نيشابور من بلاد خراسان فتح صلحا وقيل عنوة وبلخ منها وهرات وفوشنج والتوابع فتح صلحا وبعض اخر فتح منها
صلحا وبعض عنوة وبالجملة حال بلاد خراسان مختلفا في كيفية الفتح واما بلاد شام ونواحيه فحكي ان حلب وحمص وطرابلس فتح صلحا وان دمشق
فتح ... بالدخول من بعض غفلة بعد ان كانوا طلبوا الصلح من غيره وان اهالي طبرستان صالحوا اهل الاسلام وان اذربيجان فتح صلحا وان
اهل اصفهان عقدوا امانا وان الري فتح عنوة وقد حكي في المنتهى عن الشافعي ان مكة فتح صلحا ام عنوة وحكم العلامة بامان قدم لهم قبل دخوله وهو منقول
عن ابي سلمة بن عبد الرحمن ومجاهد ونسبه الى الظاهر من المذاهب انها فتحت بالسيف ثم امنهم بعد ذلك ونقل عن مالك وابي حنيفة والاوزاعي وحكي
عن الشيخ ... عن بعض الشافعية ان سواد العراق فتح صلحا قال وهو منقول عن ابي حنيفة وعن بعض الشافعية انه اشتبه الامر علي ولا ادري
فتح صلحا ام عنوة وحكم العلامة في المنتهى وغيره بان السواد فتحه عمر بن الخطاب وحده في العرض من منقطع الجبال بحلوان الى طرف القادسية المتصل بعذيب

من ارض العرب ومن تخوم الموصل طولا الى ساحل البحر ببلاد عبادان من شرقي دجلة واما الغربي الذي يليه البصرة فانها اسلامي مثل شط عثمان بن ابي العاص انتهى نقلناه بطوله لما فيه من بعض الفوايد

كتاب البيع

وهو عرفا نقل الملك بعوض من مالك الى آخر بعقد مخصوص وتبديل العقد بالانتقال لعموم العقد من اللفظي ليشمل التقابض على القول بكفايته وذلك لان العقد سبب النقل كما ان النقل سبب الانتقال وعرفه جماعة بالعقد وهو غير جيد لانه مركب من الايجاب والقبول فيلزم مع عدم كون المتعاقدين بايعا وعد صحة باع فلان حقيقة ولا يلزم ذلك في النقل لان الناقل احدهما وان توقف صيرورته ناقلا على قبول الآخر والتحقيق انه لا فايدة مهمة في ذلك النزاع لتوقف تحقق البيع على ذلك العقد على القولين وانما المهم بيان ذلك العقد و شرايطه وساير احكام البيع واقسامه ونذكره في مقاصد

المقصد الاول في عقد البيع وشرايطه وفيه ثلثة فصول

الفصل الاول في بيان ما يتحقق به البيع اي العقد المخصوص وفيه مسائل

المسئلة الاولى

اعلم ان الشارع رتب احكاما على البيع وليس هنا نص او اجماع دال على ان البيع او ما يتحقق به البيع ما هو وح فاما يقال انه ليس معنى لغوي او عرفي معلوم لنا مع قطع النظر عن الشرع فيلزم ح علينا الاقتصار في ترتب الاحكام بما انعقد الاجماع على تحقق البيع به او يقال ان له معنى كذلك معلوما لنا وح فاما ثبت شرعا باجماع او غيره شرط لتحقق البيع او لا فان ثبت فيقتصر في تحقق البيع شرعا بما هو واجد للشرط وان لم يثبت فيحكم بالترتب في جميع ما يتحقق به البيع عرفا او لغة ومن ذلك وممّا سيأتي حصلت الاختلافات في عقد البيع فمن ظن عدم ظهور معنى لغوي او عرفي يضطر الى الاقتصار على موضع الاجماع وهذا محط قول جماعة بتخصيص البيع شرعا بما كان مع الصيغة المخصوصة الجامعة لجميع الشرايط المختلف فيها ومن ظن ظهوره ولكن زعم الاجماع على اشتراط الصيغة في تحقق البيع لزمه القول به ولكن يقتصر في الشرط بما هو محل الاجماع بزعمه على اشتراطه وهذا مناط قول جمع من يقول باشتراط الصيغة في تحقق البيع ولكن يوسّع فيها ومن لم يظهر ذلك الاجماع له ولم يعثر على دليل آخر ايضا على الاشتراط يوسع في تحقق البيع بما يتحقق به لغة او عرفا والى هذا ينظر من اكتفى بمطلق اللفظ او بالمعاطاة ايض وههنا امر آخر وهو انه بعد تعيين معنى البيع او ما يتحقق به البيع عرفا وانه ما سيأتي من انه ما يدل على نقل المالك ملكه الى آخر بعوض معلوم بالطريق المعهود قد يقع الخلاف في الدال فقد يقال باختصاص الدال الصريح بالصيغ المخصوصة فلذا يقول بعدم تحقق البيع بها والى هذا نظر طائفة من المشترطين للصيغة وقد لا يقال بالاختصاص فيعمّ واذ عرفت ذلك فنعلم ان وظيفتنا اولا الفحص عن انه هل للبيع معنى لغوي او عرفي يعلم وانما هو فنقول ان من البديهيات التي لا شك فيها ان لفظي البيع والشراء مما يستعمله عامة الناس من اهل الامصار والبوادي والخارجين عن شريعتنا بل عن مطلق الشريعة استعمالا خارجا عن حد الاحصاء وليسوا شاكّين في معناه ولا مترددين ولا محتاجين في فهمه الى القرينة فهذا يقول بعت واشتريت وذاك ابيع واشتري وثالث هل تبيع وهل تشتري الى غير ذلك ويفهم المخاطب مراده من غير قرينة اصلا ولو لم يعلم العقد المجمع عليه شرعا او لم يفهم اجماعا او لم يقرع سمعه صيغة فيقطع بذلك ان ما يتحقق به البيع عرفا امر مضبوط معلوم عند اهل العرف مع قطع النظر عن الشرع وهو ما يدل عرفا على نقل المالك ملكه الى آخر بعوض بصدق المبايعة اذ عند حصول ذلك يستعمل لفظ البيع عندهم ويتبادر عند حصوله ولا يجوزون سلب الاسم معه سواء كان ذلك بقبض كل من العوضين وهو المسمّى بالمعاطاة او بقبض احدهما مع ضمان الآخر او بالفاظ دالة على ذلك وعلى هذا فلا يشترط في تحقق البيع عرفا بصيغة مخصوصة من حيث انها هي وان وجب كون الفعل او اللفظ دالا على النقل المذكور عرفا وهذا هو الذي يظهر من كلمات الاكثر واليه ينظر قول المحقق الشيخ علي في شرح عد فان المعاطاة بيع بالاتفاق ولغوية المعروف من الاصحاب واما ما يظهر من بعضهم من الخلاف في تسمية المعاطاة بيعا وهو بين شاك فيها ونافيها بل عن الغنية الاجماع على العدم وفي ضمن اتفاقهم على انها ليست بيعا فالظ ان المراد البيع الشرعي اي ما يوجب الانتقال شرعا حيث يزعم اشتراط صيغة خاصة وانعقاد الاجماع عليه فلا تخالف بين دعوى الاجماعين ولو ارادوا نفي البيع العرفي ففساده ظ لوجوه منها الاستعمال فانه يقال ابتعت الخبز واللحم وبعته ولو لم يتحقق امر سوى المعاطاة والاصل فيه الحقيقة واعميته انما هو مع تعدد المستعمل فيه وهو هنا غير ثابت واستعماله فيما كان مع الصيغة بدون التقابض لا يثبت جواز كون المستعمل فيه ثمة هنا غير ثابت ح المستعمل فيما كان مع الصيغة بدون التقابض لا يثبت جواز كون المستعمل فيه هو القدر المشترك وهو النقل المذكور بل هو كذلك ولذا لو فرض لمستقر اد عرف على المبايعة بعمل او لفظ آخر يصح استعمال البيع والشراء بعد تحققه ومنها عدم صحة السلب فانه اذا اتخذ احد حرفته بيع الكرابيس او الرقيق او غيرهما وكان بيعها مدة بالمعاطاة يقال انه بياع الكرباس مثلا ولو لم يتلفظ بصيغة ابدا ولا يجوز ان يقال ليس كذلك كما نشاهد في اهل السوق وارباب الحرف ولو امر احد ببيع كرباس فباعه بالمعاطاة او بلفظ غير الصيغ المخصوصة لا يجوز له ان يقول ما بعته ولو عاتبه لعدم الامتثال لذم وهذا ظاهر جدا ومنها التبادر فانه بمجرد ذكر البيع والشراء حد الاحصاء عند اهل القرى والبوادي ويفهمون معناه ويتبادر عندهم مع انهم لا يعرفون صيغة بل لم يسمعونها في الاكثر ويدل عليه ايض قول القايل بعت متاعي ولكن ما اجريت الصيغة وصحة الاستفسار بعد قوله ذلك انه هل اجريت صيغته ويجري اكثر تلك الوجوه وجميعها في قبض احد العوضين مع ضمان الآخر وفي التلفظ بالالفاظ المفهمة لنقل المالك ملكه بها بالقصد المذكور فيتحقق البيع بجميع ذلك عرفا ثم ان بما ذكرنا كما يثبت ان البيع يتحقق عرفا بحصول ما يدل على النقل المتقدم مطلقا سواء كان لفظا او غير لفظ كذلك يثبت عدم انحصار الدال على ذلك النقل في اللفظ المخصوص بل ولا في مطلق اللفظ وجميع ما ذكرنا يدل عليه وبعد ثبوت تحقق البيع بما ذكر عرفا يثبت لغة وشرعا ايض بضميمة الاصل واذ ثبت كونه بيعا شرعا يكون جايزا او يلزم

الهامش: كتاب البيع — اجدهم — في بيان عقد البيع وشرايطه — يعني ما ثبت الاجماع — او شرعا

التصرف

كتاب البيع

التصرف لكل من الطرفين فيما نقل اليه ولو لم يتلفظ بالصيغة بعموم الكتاب والسنة الدالة على حلية البيع وجوازه مضافا الى الاجماع القطعي
المستفاد من عمل الناس في الاعصار والامصار حتى زمان النبي من غير نكير ومن فتاوى العلماء بالنسبة الى المعاطاة وقول بعضهم في بيع بكون المعاطاة بيعا
فاسدا فيلزمه عدم جواز التصرف شاذ مع انه ايضا قد رجع عنه ويلزم من جوازه شرعا وامضاء الشارع اياه زوال ملكية المبيع من البايع ودخولها
للمشتري شرعا اذ لا معنى لتحليل الشارع وامضائه نقل الملك الذي هو معنى البيع بل قوله في موارد متكثرة بع وبيعوا وامثالهما الا بمعنى النقل شرعا
ويدل عليه ايضا جواز بيع السلعة للمشتري ولو بالمعاطاة بالاجماع واطلاق الاخبار في جواز بيع ما اشترى الشامل لما اشترى عرفا وفي الصحيح بعد السؤال
عن بيع كذا وكذا درهما فباعه المشتري بربح قبل القبض واعطاء الثمن لا باس بذلك الشراء اليس قد كان ضمن لك الثمن قلت نعم قال فالربح له وهو
يدل على جواز البيع بمجرد ضمان الثمن وان لم يجر صيغة خاصة واذا جاز للمشتري بيعه يكون ملكا له اذ لا بيع الا فيما هو ملك للبايع كما نطق به الاخبار
ففي صحيحة الصفار المكاتبة رجل له قطاع من ارضين فحضره الخروج الى مكة والقرية على مراحل من منزله ولم يؤت بحدود ارضه وانما عرف حدود
القرية فقال للشهود اشهدوا اني قد بعت فلانا جميع القرية التي حد منها كذا والثاني والثالث والرابع وانما له بعض هذه القرية وقد اقر له بكلها
فوقع لا يجوز بيع ما ليس يملك وقد وجب الشراء على البايع على ما يملك وفي صحيحة محمد بعد السؤال عن رجل اتاه رجل فقال له فقال اسع لي متاعا
لعلي اشتريه منك فابتاعه الرجل من اجله ليس به باس انما يشتريه بعد ما يملكه ويدل على التملك الشرعي ايضا من غير حاجة الى الصيغة اطلاق ما
دل على ان من ابتاع شيئا فهو له كما في صحيحة جميل الواردة في من اشترى طعاما وارتفع او نقص اي في القيمة وقد اكتال بعضه فابى صاحب الطعام
ان يسلم له ما بقي وقال انما لك ما قبضت حيث قال ان كان يوم اشتراه ساعره على انه له فله ما بقي وفي صحيحة العلا اني امر بالرجل فيعرض على الطعام
الى ان قال فاقول له اعزل منه خمسين كرا او اقل او اكثر بكيله فيزيد وينقص واكثر ذلك ما يزيد لمن هو قال هو لك الحديث بل الاخير ظاهر في عدم
جريان الصيغة ولو منع الظهور يكفي العموم المستفاد من ترك الاستفصال **المسئلة الثانية** وان عرفت حصول نقل الملك عن البايع وحصول
التملك للمشتري بحصول البيع العرفي مطلقا فلزوم ذلك هل يتوقف على صيغة خاصة او على مطلق اللفظ او يحصل بحصول البيع عرفا ولو بالمعاطاة
او مثلها المشهور هو الاول بل كاد ان يكون اجماعا كما في ضه ولك في موضعين بل ظاهر الاخير كصريح الغنية انعقاده ونقل في لك الثاني عن بعض
معاصريه والثالث ظاهر المفيد وجمع من المتاخرين وهو الحق لعموم الغاية في الاخبار الصحيحة المتكثرة المصرحة بان البيعان بالخيار حتى يفترقا وعموم
في الصحيحين احدهما فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما وفي الاخر فاذا افترقا فقد وجب البيع والخبر اذا صفق الرجل على البيع فقد وجب وان لم
يفترقا خرج عنه ما خرج بالاجماع فيبقى الباقي وترك الاستفصال في اخبار خيار الشرط والعيب كما في الصحيح عن الرجل يبتاع الجارية فيقع عليها فيجد
فيها عيبا بعد ذلك قال لا يردها على صاحبها وفي الاخر كان القضاء الاول في الرجل اذا اشترى الامة فوطئها ثم ظهر على عيب ان البيع لازم وفي
الخبر الرجل يشتري زق زيت فيجد فيه دردیا قال ان كان يعلم ان الدردي يكون في الزيت فليس له ان يرده وفي الموثق عن رجل باع جارية على
انها بكر فلم يجدها على ذلك قال لا يرد عليه ولا يجب عليه شيء انه يكون يذهب في حال مرض او امر يصيبها ورواية هذيل بن صدقة عن الرجل
يشتري المتاع والثوب فينطلق به الى منزله ولم ينفد شيئا فيبدو له فيرده هل ينبغي ذلك له قال لا الا ان يطيب نفس صاحبه ومكاتبة جعفر بن عيسى
المتاع يباع فيمن يزيد فينادي عليه المنادي فاذا نادى عليه برئ من كل عيب فيه فاذا اشتراه المشتري ورضيه ولم يبق الا نقد الثمن فربما زهد
فاذا زهد فيه ادعى فيه عيوبا وانه لم يعلم بها فيقول له المنادي قد برئت فيها فيقول المشتري لم اسمع البراءة منها ايصدق فلا يجب عليه الثمن ام
لا يصدق فيجب عليه الثمن فكتب عليه الثمن الى غير ذلك احتج للمشهور بالاجماع المنقول وبالاصول وبان اللزوم انما يكون في البيع وهو انما يتحقق بما يدل
على نقل الملك به اي انشائه بالطريق المتقدم صريحا والدال صريحا على ذلك منحصر في الصيغة المخصوصة وبعض الظواهر كالصحيح الرجل يجيئني فيقول
اشتر هذا الثوب وابيعك بكذا وكذا فقال اليس ان شاء اخذ وان شاء ترك قلت بلى قال لا باس انما يحلل الكلام ويحرم الكلام والخبر رجل اشترى
من رجل عشرة الاف طن قصب فقال البايع قد بعتك من هذا القصب عشرة الاف طن فقال المشتري قد قبلت واشتريت ورضيت الى ان قال
فاصبحوا وقد وقع النار في القصب فاحترق منه عشرون الف طن وبقي عشرة الاف فقال العشرة الاف التي بقيت للمشتري والموثق لا تشتر كتاب الله عز وجل
لكن اشتر الحديد والورق والدفتين وقل اشتريت منك هذا بكذا وكذا والمرسل لا تشتر كتاب الله ولكن اشتر الحديد والجلود وقل اشتري هذا
منك بكذا وكذا ومثله رواية اخرى ايضا والجواب عن الاول بمنع الحجية وعن الثاني باندفاعه بما مر من الادلة مضافا الى انه ان اريد اصالة عدم
الملك او الانتقال او ترتب احكام البيع فقد عرفت ثبوتها وان اريد اصالة عدم اللزوم فممنوعة لان قبل ملك المشتري لم يكن لزوم ولا عدم لزوم
وبعده فلا يعلم المتحقق منهما وليس احد الفصلين اوفق بالاصل من الاخر وعن الثالث انه ان اريد بالدال صريحا الدال بحسب الوضع الحقيقي فمع
تحكم التخصيص ليست الصيغة المخصوصة ايضا كذلك وان اريد مطلقا فالانحصار ممنوع وعن الرابع انه ليس ظاهرا في مطلوبهم بل لاحتماله لانه لا يلائم
جعل قوله انما يحرم تعليلا للسابق بل المراد انه كان بحيث ان شاء اخذ وان شاء ترك ولم يدل ما يوجب البيع لا باس والا ففيه باس لانه يحرم
ويحلل بكلام فان اوجب البيع يحرم والا يحلل كما ورد في صحيحة يحيى بن الحجاج عن رجل قال لي اشتر هذا الثوب وهذه الدابة وبعنيها اربحك فيها
بكذا وكذا قال لا باس بذلك قال ليشترها ولا يواجبه البيع قبل ان يستوجبها او يشتريها وقد ورد بهذا المعنى في احاديث اخر كصحيحة الحلبي عن

حده كذا بكذا ع

من ع

في بيان انه هل يشترط في وقوع البيع على صيغة خاصة ام لا

قصب من انبار بعضها على بعض من اجمة وما فيه والانبار بيت التبن طن ع ع

الرّجل يزرع الارض فيشترط للبذر ثلثا قال لا ينبغي ان يسمّي شيئا فانما يحرم الكلام ونحوه في صحيحة سليمان بن خالد ورواية ابي الربيع
الشامي وعن الخامس بانه لا يدلّ الا على اللزوم مع الصيغة واين هذا من الحصر وعن الخامس بمنع الدلالة على توقف الصحة او اللزوم على القول
المذكور من جهة تحقق البيع بل هو لاجل تعيين المبيع في مقام لا يمكن تعيينه الا باللفظ فالمراد ذكر المبيع لفظا مع ان اللفظ مختلف في الروايات ايضا

في بيان انه يكفي في تحقق البيع الاشارة المفهمة والكتابة اذا تعسر التكلم او تعذر

الثالثة قد ظهر مما ذكرنا انه يكفي الاشارة المفهمة للنقل بعنوان البيع اذا افادت القطع وكذا الكتابة سواء تيسر التكلم او تعذر واما على المش فلا
يكفي على الاول واما على الثاني كالاخرس فصرحوا بالكفاية ووجهه عند من يعمم البيع ويثبت اشتراط الصيغة ظ ولكنه لم يظهر وجهه عند من يخصص
البيع بما كان مع الصيغة او يقول بعدم دلالة الاشارة على المنقل الا ان يدعي الاجماع على عدم الاشتراط ح والقول بانها يدل ظنا فيكتفي
بها عند عدم امكان العلم مردود بعدم دليل على قيام الظن مقام العلم عند تعذره مطلقا سيما مع امكان التوكيل واحتياجه الى الصيغة عند المش
م لعدم كونه من العقود اللازمة واصالة عدم وجوبه مندفعة بانها انما يكون لو اردنا الوجوب الشرعي واما الشرطي كما هو المقصود فلا معنى
لاصالة عدمه بل هو مقتضى الاصل **الرابعة** قد ظهر ايض انه يمكن تحقق البيع باللفظ وان لم يتحقق قبض شيء من الطرفين واذا تحقق به تحقق
لزومه ايض ولا ينحصر ذلك في لفظ خاص من عربيّ او غيره نعم يجب كونه دالا على انشاء النقل المتقدم ذكره ولو مع قرينة حالية او مقالية ولا ريب
في دلالة الماضي عليه ولو لم يكن قرينة سوى التلبس بالبيع بخلاف غيره من المضارع والامر والاستفهام فانها غير دالة مع ذلك ايض بل لا يكاد
يوجد قرينة دالة على ارادة انشاء البيع منها الا ان يصرح اولا باني اريد الانشاء منها ولا يشترط تقديم الايجاب ولو كان القبول بلفظ
قبلت اذا اضاف اليه باقي الاركان والتفرقة غير جيدة **الخامسة** على القول باشتراط الصيغة كما هو المش فهل هي شرط اللزوم خاصة
او مع انتقال الملك ايض او هما مع اباحة التصرف لا ينبغي الريب في الاباحة بدونها للاصل والاجماع واذن المالك في التصرف والقول بكونه بيعا فاسدا
مع شذوذه لا ينفي الا الاباحة الشرعية من جهة البيع لا مطلقا مع ان حرمة التصرف في المقبوض بالبيع الفاسد بجميع افراده حتى ذلك لم يثبت
نعم ينبغي تقييد اباحة التصرف من كل منهما لعدم قصده الرجوع بما له حال التصرف لانه المعلوم من الاذن واما الاولان فيجب بناؤهما على كون المعاطاة
ونحوها مما تجرد عن الصيغة عندهم ح وتخصيص عمومات اللزوم بالاجماع وانحصاره في اشتراط اللزوم ظاهر او مع بعض الظواهر الذي منه حرمة التصرف
بدون الصيغة وبقي عمومات حلية البيع خالية عن المعارض فيصير البيع في الشرع قسمين لازم وجايز وان لم نقل به فالحق هو الثاني او يدل على
اشتراط الصيغة ح الاصول المتقدمة وهي جارية في نفي الملك ايض واطلاق القول بنقل الملك مع المعاطاة تمسكا بانه لولا ه لما تحقق الملك
بالتلف ضعيف جدا **السادسة** على القول بتوقف اللزوم على الصيغة فيجوز لكل منهما الرجوع في المعاطاة مع بقاء العينين والوجه فيه ظاهر

في بيان جواز الرجوع لكل من المتعاقدين في المعاطاة مع بقاء العينين

كما في عدم الرجوع مع تلفهما معا لعدم امكان الرجوع في العين واصالة عدم الاشتغال بالمثل او القيمة ولو تلفت احديهما خاصة فلا يجوز الرجوع
ايضا التالفة وهل لمن رد الموجودة بل المطالبة شيء لو اراده لمصلحة وامتنع صاحبها الظ نعم لاصالة عدم اللزوم ولصاحب الموجودة الرجوع اليها
لذلك ايض على الاقوى ثم الاخر يرجع الى قيمة التالفة او مثله كذا قالوا وهو باطلاقه مشكل بل الموافق للقواعد ان يقال لو كان التلف لا من جهة
صاحب الموجودة فلا يرجع اليه بشيء لاصل البراءة وعدم دليل على الاشتغال وان كان منه فان قصد الرجوع قبل الاتلاف فعليه المثل او القيمة
او كونه ماذونا في الاتلاف انما كان مع عدم قصده الرجوع فمعه يكون غاصبا فيعمل فيه بقاعدة الغصب وان لم يقصده قبله فمقتضى الاصول وان
كانت برائة ذمته عن المثل او القيمة لعدم كونه غاصبا وجواز رجوعه الى عينه للاصل الا ان الاجماع ونفي الضرر يمنعان عن الامرين معا فلا بد
من احدهما ولكن تعيين احدهما مشكل وتعيين الاشتغال مطلقا او على كون المعاطاة اباحة محضة لقاعدة الغصب كعدم الرجوع على كونها
تمليكا لئلا يلزم الجمع بين المالين بط لمنع صدق الغصب وتسليم جواز جمع المالين اذا اشتغلت ذمته بمثل احدهما او قيمته الا ان تعين الاشتغال
باثبات جواز الرجوع بمثل الناس مسلطون على اموالهم وعلى اليد ما اخذت ولو كان التالف بعض احدهما او كليهما ففيه احتمالات قد يختلف باختلاف
كونهما مثليين او قيميين او التالف بعضه في صورة التلف منهما ولو لم يتلف العين ولكن وقع التصرف فيها فان كان بنقل الملك اللازم فكالتلف
لانه سلطه على ذلك وان كان بالتزلزل فيحتمل اللزوم والالزام بالاسترداد او بالمثل والقيمة والتصرف فيه بالاباحة للغير كالموجود بمثل اللبس و
الركوب لا يمنع الرجوع في العين وهل يجوزه في الاجرة يحتمل الجواز لنفي الضرر والعدم للاصل واستناد الضرر الى تقصيرهما لكن في التحفظ بايجاب
البيع ولعل الاظهر الا اذا قصد الرجوع قبل التصرف فيصير غصبا وكذا لا يمنع الرجوع تغير العين كطحن الحنطة وقص الثوب وليس للغير الرجوع الى
اجرة العمل الا اذا كان الرجوع من الاخر اشكال ومثله ما لو حدث بالتغير اثر متجدد في العين كصبغ الثوب وكذا الاشتباه بالغير او الامتزاج بحيث لم
يمكن التميز وامتناع الراد بعينه غير ضاير او يكون الحكم ح كالحكم فيما اذا اشتبه او امتزج عدوانا او خطاء ولا رجوع بالنماء الحاصل اذا تلف

في بيان شرائط المتعاقدين

ويرجع به مع بقائه **الفصل الثاني** في شرائط المتعاقدين وهي امور منها البلوغ فلا يصح بيع الصبي مطلقا مميزا كان او لا باذن الولي
او بدونه في ماله او مال غيره وعن الشيخ قول بالجواز فيمن بلغ عشرا عاقلا وعن ير جوازه مع اذن الولي اذا اراد اختباره واستظهر بعض المتاخرين
الجواز في الدون وفيما اذا كان الصبي آلة واستشكل في كف في المميز لنا بعد الاصول رواية حمزة بن حمران المنجبرة بعمل الاصحاب في هذه المسئلة
ومسئلة تحديد البلوغ الصحيحة عن الحسن بن محبوب الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وفيها الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين

ذهن

كتاب البيع

ذهبت عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في الشرى والبيع واقيمت عليها الحدود التامة واخذ لها بها قال والغلام لا يجوز امره في الشراء
والبيع ولا يخرج عن اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يحتلم او يشعر او ينبت قبل ذلك وصحيحة علي بن رئاب عن رجل مات وترك اولادا صغارا
وترك مماليك غلمانا وجواري ولم يوص فما ترى فيمن اشترى منهم الجارية يتخذها ام ولد قال لا باس بذلك اذا باع عليهم القيم الناظر
لهم فيما يصلحهم دلت بمفهوم الشرط على الباس في غير بيع القيم ويدل على المطلوب ايضا قوله سبحانه وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم
رشدا فادفعوا اليهم اموالهم حيث ان المراد بالدفع المنهي عنه بالمفهوم قبل البلوغ هو التسليط على التصرف قطعا والبيع والشراء ولو بمجرد الاذن
تصرف لانه تمليك او تملك ويؤيد المطلوب بعض الظواهر الاخر ايضا وبما ذكر يخصص عمومات البيع واطلاقاته ولا حاجة الى بعض التمحلات التي قد
ترتكب للتفصي عنها ويظهر منه ايضا وجه التفصي عن بعض ما يتوهم منه الجواز من الروايات الواردة في احكام الصبي فانها بين شاملة للمبحث
بعمومها او اطلاقها يجب تخصيصها او مخصوصة بغيره دليل الشيخ على ما قيل بعض الظواهر الدالة على جواز عتق الصبي او تصدقه او وصيته وجوابه ظ
وحجية الاية لشمول الاختبار للبيع والشراء وفيها بعد تسليم الشمول وافادتها الامر بالعموم انها مخصصة بما مر ومستند المجوز في الدون وما
كان التدريج العسر وجريان العادة بحيث يعطي الاجماع وفيه انهما لا يثبتان الا اباحة التصرف دون ترتب احكام البيع مضافا الى مثلهما وقد يزاد
في دليل الثاني انه مع كونه آلة يكون البايع والمشتري حقيقة من له الاهلية وفيه انه ان اريد بكونه آلة ان يصدر ما ينقل به الملك من اللفظ او مثله
من البايع وهو بامر الصبي بمجرد الاعطاء والاخذ الغير المحتاجين الى قصد بيع وشراء فهو ليس بيعا وشراء وان اريد ان يكون القاصد للنقل وعاقد
البيع هو الصبي فهو البايع حقيقة ولا يكون الآلة يكون مثل الوكيل وترتب الاثر على فعله يحتاج الى الدليل ولم اعثر لمن يستشكل في المميز على حجة
سوى اطلاقات البيع وقد عرفت جوابها هذا ثم انه هل يجوز التصرف فيما يؤخذ من الصبي ثمنا او مثمنا ام لا الان يثبت حرمة التصرف فيما قبض بالبيع الفاسد
مطلقا فحكم الجواز ظاهر والا فكذلك ان لم يعلم اذن الولي او المالك وان علم ففيه تفصيل ياتي في بحث الحجر مع ساير ما يتعلق باخذ المال من الصبي
او دفعه اليه ومنها الرشد فلا يصح بيع السفيه بالاجماع والاية المتقدمة وقوله سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم بالتقريب المذكور وبه يظهر دلالة
رواية هشام ايضا ان احتلم ولم يونس رشده وكان سفيها او ضعيفا فليمسك عنه وليه ماله ويدل عليه الموثق ايضا اذا اتت عليه ثلث عشرة
سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا دل على ان السفيه لا يجوز امره ولكونه منفيا يفيد العموم ومنه
يمكن استفادة حكم بيعه ولو كان باذن الولي او المالك ومنها العقل فلا يصح بيع المجنون ولا المغمى عليه ولا السكران بلا خلاف ومنها القصد الى

من شرائط العقل والقصد الى البيع

النقل فلا يصح من الهازل اجماعا ولما ياتي وكذا لا يصح حال الغضب المستولي على العقل ومنها الاختيار فلا يصح بيع المكره الا ما استثني للاجماع و
رواية محمد من اشترى طعام قوم وهم له كارهون قص لهم من لحمه الى يوم القيمة وهو في قوة النهي الدال على الفساد في مثله على الاقوى و قوله رفع عن
امتي ما استكرهوا عليه اي احكامه والاخبار الواردة في فساد طلاق المكره بضميمة الاجماع المركب ولعدم ثبوت كونه بيعا شرعا وليس بيعا عرفا ايضا
اذ قد عرفت ان تحققه عرفا يتوقف على وقوع ما يدل على ارادة نقل الملك به بقصد البيع وكيف يدل ما صدر عن مكره عليها والتوضيح انه قد دل
العرف وانعقد الاجماع القطعي على لزوم قصد النقل وتحقق البيع لو التلفظ باللفظ الظاهر فيه او الاتيان بعمل ظاهر فيه مع عدم العلم بعدم
القصد من قرينة خارجية وعدم ضم ما يوجب ظهور عدم القصد وثبات اعتبار ذلك الظهور ووجوب اتباعه بالاجماع بل الضرورة ولكن يشترط
فيه ان لا ينضم امر خارجي معارض لذلك الظهور يوجب ظهور خلافه فانه لو ضم مثله لا يظهر القصد ولا دليل على اعتبار مجرد اللفظ ولا شك ان
الاكراه من الامور المنافية لظهور القصد بل يوجب ظهور خلافه فمعه لا يحكم بتحقق البيع ويتحقق الاكراه بحكم العرف بتوعده بما يكون ضارا له
بحسب نفسه او من يجري مجراه مع قدرة المتوعد على ما توعد وحصول الظن بانه يفعل به لو لم يفعل ما يامره به مع العجز عن الدفع سواء كان المتوعد
قتلا او قطعا او جرحا او ضربا او شتما او اخذ مال او اتلافه او منع حق ويختلف ما عدا القتل والقطع باختلاف طبقات الناس واحوالهم
بل باختلاف المبيع فقد يؤثر القليل فيما لا يؤثر في غيره الكثير ومنهم من جعل اخذ المال من قبيل القتل والاول اقوى والضابط حصول الضرر
عرفا بوقوع المتوعد عليه والمراد بالعجز عن الدفع اعم من الفرار والاستعانة بالغير والمقاومة ونحوها ومن هذا يظهر فساد ما قيل من ان الاكراه لا
ينافي القصد الى نقل الملك بان يكون قاصدا للبيع حقيقة وان كان منافيا للرضا نعم الظاهر منه عدم القصد ولذا يحكم بالبطلان مع حيث
لا يعلم تحقق القصد وعلى هذا فيرد الاشكال ح فيما علم قصده من امارات خارجية ووجه الفساد ان القصد لكونه امرا باطنيا وليس لعدمه
امر خارجي يظهر للمكره فيما نحن فيه لا يمكن الاكراه عليه لامكان الدفع فكلما فرض تحققه يكون من غير اكراه وان اكره على البيع ابتداء فكلما علم
حصول القصد يحكم بصحة البيع ولو تخير المكره بين البيع وغيره فان كان الفرد الاخر مما يمكن من نقله من غير عسر ومشقة لا يكون فيه ضرر او
كان ولكن كان مما يجب عليه كدفع نفقة زوجته او دية جناية او مثلهما فيصح البيع لامكان الدفع باختيار الفرد الاخر الذي لا ضرر فيه او يجب عليه
ولان ذلك لا يصدق عليه الاكراه عرفا وليس يوجب ظهور عدم القصد اصلا ويزيد في الثاني بانه لم يجبره الا على احد الامرين اللذين اجبره
الشارع على احدهما بخصوصه فالمكره لم يفعل ازيد مما فعله الشارع بل وسع عليه حيث خيره بينه وبين بدله ولان لعله بعد كون المكره غاصبا
في اكراهه وبكونه ذي حق يوجب البيع سقوط حقه في بعض الموارد يمكن ان يكون راضيا فلا ينافي ظهور القصد المستفاد من اللفظ او العمل

مع ان حمل افعال المسلمين على عدم المعصية يثبت تحقق القصد في بعض موارد الفرض ويدل عليه ايضا النص الوارد في ذلك في باب الاكراه
على الطلاق بضميمة الاجماع المركب فان كان الاخر مما لا يتمكن من فعله كاجبار الفقير على البيع او نفقة الزوجة او يمكن ولكن مع العسر والمشقة
كالبيع والمشي راجلا عشرين فرسخا بالنسبة الى من يكون ذلك مشقة شديدة عليه كان اكراها للصدق العرفي وكذا ان كان الفرد الاخر مما فيه
ضرر لا يجب عليه تحمله فهو اكراه موجب لفساد البيع لصدق الاكراه عرفا لعدم ظهور القصد منه حيث انه غاص ظالم ولو لم يكن يكرهه على خصوص البيع
ولكن اكرهه على امر اخر يضطر بسببه الى بيع ماله ولو بثمن بخس فان كان قصد المكره ايضا بيع المال وخروجه من يده وعلم البايع منه ذلك ولم
يندفع ظلمه الا به فهو ايضا اكراه على البيع ومفسد اياه وان لم يكن قصده ذلك بل كان مقصوده ذلك الامر الاخر ولكنه باع بنفسه ماله ليدفع
به الاكراه كمن يكرهه على دفع مال فباع ارضا ليؤدي من ثمنها ذلك المال فهو ليس اكراها على البيع قطعا نعم لو استشكل فيما اذا توقف دفع الاكراه
على البيع كان يطلب منه مالا ولم يتمكن من ادائه الا ببيع ارض بان لا يكون له الا ملك الارض سيما اذا علم المكره بذلك لم يكن بعيدا بل الظاهر انه مع علمه
به اكراه للصدق العرفي واما بدونه ففي الصدق اشكال ودوام الاحتياط اوضح ولا يتوهم انه وان لم يعلمه المكره ولكن المكره غير راض بالبيع فلا يكون صحيحا
قلنا لا نم انه غير راض بل قد يكون هو غاية مطلوبه لدفع الظلم عن نفسه فان البيع لا يجب ان يكون لاجل نفع دائما بل قد يكون لدفع ضرر كمن يبيعه لاداء
دين او دفع جوع فان مثل ذلك لا يسمى اكراها الا انه وان لم يرتكب البيع لو خلي ونفسه ولم يتحقق هذا الباعث ولكن مع حصول ذلك الباعث يرضى به
غاية الرضا فالمناط في البطلان صدق الاكراه على البيع عرفا او ظهور عدم القصد وبدون الامرين يصح البيع ومنه يظهر الضابط في الفساد
لاجل الاكراه

ومن شرائط البيع المالكية

ومنها المالكية فلا يصح البيع من غير المالك الا ما استثني والاجماع في الجملة والاخبار كصحيح الصفار ومحمد المتقدمين في الفصل
الاول ومجهول منصور في رجل امر رجلا ان يشتري له متاعا فيشتريه منه قال لا باس بذلك انما البيع بعد ما يشتريه وما ورد من انه لا بيع الا فيما
يملك والقول بان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد مط عند بعض يرده رواية سليمان بن صالح الدالة على نهي رسول الله صه عن بيع ما ليس عندك
وارادة ما الا بيع مما لكه مما لا يملك او نفي لزوم البيع دون صحته والمعلوم نفي بيع البايع لنفسه لا فضولا وان كانت ممكنة في بعض تلك
الاخبار الا انها غير جارية في الجميع وبتلك الادلة يقيد عمومات البيع واطلاقاته حيث ان بيع ملك الغير ايضا بيع لغة وعرفا لانه ليس الا نقل
الملك بما يبذل عليه كما مر ولا يختص بنقل ملك الناقل نفسه ولذا يصح الاطلاق عرفا واستعمل البيع في الاخبار الكثيرة في نقل ملك الغير ايضا
كيف لا والمقابلة غير منحصرة في صدورها عن المالك خاصة لجواز صدورها من الوكيل والاب والجد والوصي ونحوهما نعم الظاهر اختصاص الصدق
بما اذا باعه لا عن نفسه اى ناويا نقل ملك نفسه او لا مالك لنفسه حتى ينقله عنه فلا يمكن تحقق القصد بالنقل فيه ايضا واما رواية اسحق
ابن عمار ما احب ان يبيع ما ليس له فهو وان كان مشعرا بالجواز الا انه يجب ارجاعها الى الادلة المحرمة جمعا وهيهنا مسائل الاولى الظاهر عدم
الخلاف في عدم تاثير اجازة البيع ممن تقدم عدم جواز بيعه بعد رفع المانع او ممن يصح منه الاجازة الا في الاخيرين اى المكره وغير المالك اما
الاول فاكثر من ذكر المسألة افتى بكفاية الاجازة بعد زوال الاكراه وقوى الفاضل الاردبيلي عدم التاثير وظاهر المحقق الشيخ علي وكف التردد
والحق فيه عدم التاثير اما على القول بعدم معلومية معنى البيع عرفا ولزوم الاقتصار فيه على المجمع عليه فظاهر واما على ما ذكرنا فلان ما اتى به حال
الاكراه ليس بيعا لعدم القصد كما مر ولا اجازة تحفظ الاجازة موقوفا وصدق البيع عرفا على مجموع الامرين سيما بعد مضى مدة طويلة من البين
غير معلوم فلا يشمله ادلة البيع وليس دليل اخر فمقتضى الاصول المسلمة عدم صحته احتج المش بعموم اوفوا بالعقود وبانه بالغ عاقل صدر عنه
عقد وليس ثم مانع الا عدم القصد الى العقد حين ايقاعه وقد لحقه بعد الاجازة ولا دليل على اشتراط الاقتران كالفضولي بل الصلح و
يرد على الاول منع الدلالة كما بيناه في موضعه وعلى الثاني عدم المانع غير كاف بل اللازم وجود المقتضي ووجوده غير معلوم اذ لم يعلم كونه
عقدا ولا بيعا شرعيا او عرفيا ولا دليل غيره وفرقه مع الفضولي واضح لانه قصد النقل الموجب لصدق البيع فيه متحقق كما مر بخلاف هذا
هذا مع انه لو صح ذلك لورد في مثل عقد الصبي والمجنون الغافل للاشتراك في المانع والمقتضي فان المانع وهو عدم اعتبار العقد بنفسه
وان اختلف وجهه مشترك وعموم الاية ان كان بحيث يشمل العقد الغير المعتبر شمل عقد الصبي ايضا وان خص بالمعتبر منه في نظر الشرع لم يشمل
عقد المكره ايضا ودعوى تاثير اجازته بعد زوال المانع معارضة بالمثل والجواب بان المراد العقود المعتبرة شرعا الصادرة عمن يكون له
اهلية خاصة دون غيرها وعقود الصبي غير معتبرة بل وجودها كعدمها فالمانع عن عدم دخول عقده فيه وهو سلب العبرة عنه لازم
لذاته غير منفك عنه فلا يتصور فيه زوال المانع بخلاف المكره فان المانع عن دخول عقده امر خارج عن ذات العقد يمكن الزوال فاذا
زال دخل في العموم مردود بان امثال ذلك امور اقناعية لا مستند له شرعا مع انه ان كان يوجد الصدور حال الصغر وصف العقد الصبي
فليوجد الصدور حال عدم القصد وصف العقد المكره وان اخذ خارجا عنه فكذا هيهنا واما ما في لك من التفرقة من ان القصد من المكره حاصل
دون من سبق لان غير العاقل لا يقصد الى اللفظ ولا الى مدلوله وذلك كاف في صلاحيته وقبوله للصحة اذا لحقه القصد الى مدلوله ففيه
منع عدم قصد السفيه والصبي المميز الى اللفظ مضافا الى ان كفاية لحوق القصد الى المدلول دون القصد اليه والى اللفظ ليست الا من

في بيع الفضولي

الاستحسانات ولا يستند الى دليل شرعي واما الثاني وهو المعروف بالفضولي ففي صحته قولان الاول الصحة واللزوم بعد الاجازة من

المالك وهو مذهب الاسكافي والمفيد وابن حمزة والشيخ في النهاية وهو الاشهر بين المتاخرين بل مطلقا كما في ضه ولك وكلام جماعة بل قيل كاد ان يكون اجماعا والثاني عدم الصحة والبطلان من غير تاثير للاجازة وهو مختار الشيخ في ف وط وابن زهرة والحلي والحلبي وفخر المحققين ونقله في التنقيح عن شيخه السعيد واختاره من المتاخرين المحقق الاردبيلي والسيد الداماد في رسالته الرضاعية بل ادعى الاولان كما حكي والشيخ الحر العاملي وبعض مشايخنا الاخباريين عليه الاجماع وظاهر القواعد والكفاية التردد والحق هو الثاني لما مر من النهي عن بيع ما لا يملكه البايع احتج المجوز بخبر البارقي العامي وهو ضعيف سندا ودلالة اما الاول فظاهر غاية الظهور والشهرة الجابرة لو اجريناها والاخبار العامية ايضا مع انه محل البحث هنا غير ثابتة والمحكية منها معارضة بما مر من دعوى الاجماع من الجليلين المتقدمين على الفساد كما مر واما الثاني فلعدم صراحته ولا ظهوره في شرائه وبيعه فضولا لجواز ان يكون كان الدينار لنفسه قرضا او كان الا على اذن النبي كما يقال في الايقاض على الحمل على الفضولي واشترى الشاتين لنفسه وباع احدهما كذلك وجاء بالدينار الماخوذ والثاني الى النبي ببيع عقيل داره بمكة وضعفه ظ وبما ورد من جواز ذلك في النكاح مع كون الامر في الفروج اشد وهو قياس غير جائز عندنا وبما روي في الصحيح انه قضى امير المؤمنين عم في وليدة باعها ابن سيدها وابوه غايب فبشرها الذي اشتراها فولدت منه غلاما ثم جاء سيدها الاول فخاصم سيدها الاخير فقال وليدتي باعها ابني بغير اذني فقال عم الحكم ان تاخذ وليدتك وابنها فناشده الذي اشتراها فقال خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ لك البيع فلما اخذه قال ابوه ارسل ابني فقال لا والله لا ارسل ابنك حتى ترسل ابني فلما راى ذلك سيدها الوليدة اجاز بيع ابنه وفيه اولا انها ظاهرة في رد الاب بيع الابن اولا وفسخه والقايل بالفضولي يقول بصحته مع عدم الرد والقول بان المراد عدم الرضا بالاقباض ممكنة والمعنى انه خاصم سيدها الاخير في القبض والتصرف حيث انه باعها ابنه بغير اذنه واذا كان كذلك لا يجوز التصرف بمثل هذا البيع مردود بانه خلاف الظاهر اذ لولا رد البيع وعدم رضا به لما كان تخاصم في الاقباض فهو دال على الرد بل قول الحكم ان تاخذ وليدتك صريح في انه رد البيع اذ بدونه ليس الحكم ذلك قطعا وثانيا انه لم يثبت كون الاجازة حقيقة في الرضا بالبيع السابق فيمكن ان يكون المراد من اجازة بيع ابنه نقله الملك بالبيع كما فعله ابنه اي تجديد البيع فلا يفيد وثالثا انها لا تدل الا على ان السيد الاول اجاز البيع واما ان اجازته كافية فلا يستفاد من الرواية هذا كله مضافا الى ما في الرواية من الاشكال من جهة الامر باخذ ابن السيد حتى يرسل ابن الوليدة والامر لسيد ابن الوليدة فان الحكمين غير جايزين مط ان كان وطي المشتري وطي شبهة يكون ابنه حرا غاية الامر وجوب اعطاء قيمته والا كان ملكا للسيد الاول فلا يجوز حكمه باخذ ابن السيد وقوله لا والله حتى يرسل ابني وقد يستدل له ايضا بعموم اوفوا بالعقود بتقريب تقدم في المكره واشير الى ضعفه مع انه لو سلمت دلالته يكون اعم مطلقا من ادلة عدم جواز بيع غير المالك فيخصصه بها لا ازم والشراء الفضولي كالبيع لانه ايضا بيع ونقل ملك للثمن الى البايع

فروع

الاول لو قلنا بصحة البيع الفضولي فهل يعم مطلق بيع ملك الغير او يشترط كونه بقصد النقل عن المالك وله ويظهر الفايدة في اجارة المبيع غصبا ظاهر جمع الثاني والتحقيق انه ان قلنا بعدم جواز بيع ما لا يملك فلا يخرج الا الثاني وان قلنا باصالة صحة جميع العقود للاية وغيرها وضعفنا دلالة عموم فساد بيع ما لا يملك واخرجنا ما ليس معه اجازة بالاجماع فالصواب التعميم ولا يخفى كلامهم في هذا المقام عن اضطراب لان طائفة من الاصحاب يجعلون البايع غصبا ايضا في حكم الفضولي ويظهر من كثير كلماتهم ان المراد الغاصب البايع لنفسه ومنهم من يدعي عدم الفصل بين الفضولي والغاصب وطائفة اخرى يجعلون اخبار النهي عن بيع ما ليس عندك والسرقة والخيانة على البيع لنفسه بل فعل ذلك بعض من صرح بكون الغاصب كالفضولي ايضا والفرق غير معلوم بل ولا ظاهر بل الفاضل في كره بعدم جواز بيع مال الغير بقصد ان يشتريه من ذلك الغير ويسلمه وكذا في لف وصاحب التنقيح وفي كره لا نعلم فيه خلافا وظاهر ذلك كما صرح به بعضهم عدم جواز البيع لنفسه اذ ظاهر ان قصد الشراء بعد ذلك لا يوجب الفساد سيما مع تصريحهم بكفاية اجازة البايع الفضولي لو انتقل اليه المال بعد البيع فضولا وقبل الاجازة وتجويز كون الغاصب لنفسه اقرب الى الصحة من بيع غير الغاصب كذلك مع عدم دليل شرعي فارق بعيد جدا والتحقيق ما ذكرنا من التفصيل بل على القول باصالة عدم صحة بيع ما لا يملك كما هو الحق يختص خروج الفضولي على القول بصحته في جميع موارده بما ثبت خروجه

فرع قد عرفت انه على القول باصالة عدم صحة بيع ما لا يملك يقتصر بما ثبت خروجه فيعلم ان من يقتصر في دليل الخروج بخبر البارقي ونحوه يجب ان لا يصح عنده بيع الغاصب ولا يفيد اجازة المالك في الصحة بل يحكم ببطلان بيع ملك الغير في غير مورد الخبر واشباهه وما اخرجه الاجماع المركب بل يلزمه ايضا عدم افادة الاجازة في صحة الفضولي اذا ردته المالك اولا وفيما لو انتقل الى البايع الفضولي قبل الاجازة فاجازه ذلك البايع وفيما لو باعه فضولي ثانيا بعد بيعه كذلك اي لا فالحكم للاول خاصة وفيما لم يعلم البايع مالكه وقصد النقل من مطلق المالك بل لو علمه مرددا بين متعدد وفيما باع بظن الفضولي وقصده ثم بان ان البايع هو المالك وفيما مات المالك قبل الاجازة واجازة الوارث وفيما علم البايع الفضولي عدم رضا المالك حين العقد وان جوز الرضا بعد ذلك وفيما باع فضولا من الصبي او المجنون فاجاز بعد الاكمال الى غير ذلك

ج لو باع المالك السلعة قبل الاطلاع على تحقق البيع الفضولي واجازته لزم ذلك البيع وبطل الفضولي لو قلنا بصحة الفضولي مطلقا او في بعض الموارد واجازه المالك ولزم العقد فهل هي ناقلة للملك من حينها ام كاشفة عن حصوله من حين العقد نسب الثاني الى الاشهر استنادا الى انه مقتضى الاجازة اذ ليس معناها الا الرضا بمضمون العقد وليس مضمونه الا انشاء نقل العوضين من حينه بل لو كان المراد الاجازة من حين الاذن بمعنى انه يتحقق البيع فهو لم يجز العقد المتقدم اذ المقصود منه وقوع البيع من حينه فهذا يحتاج الى انشاء جديد والحاصل انه عقد يشمله عموم

اوفوا بالعقود وليس مما يخرج به لان المخرج هو ما اذا لم يلحقه الاجازة ويرد على الاول انا لا نسلم ان معنى الاجازة الرضا بمضمون العقد وهو
انتقال المبيع اليه من حين العقد ولكن لا دليل على كون ذلك الرضا موجبا لتحقق النقل الشرعي من حينه والتوضيح انه لا شك ان مجرد الرضا
بانتقال شيء آخر الى هذا الزمان او زمان سابق لا يوجب نقله اليه ما لم يتحقق عقد وكذا المفروض انا لا نعلم قبل الاجازة والرضا حصول الانتقال من حين
العقد بل نقول بعدم النقل بذلك العقد لو لم يلحقه الاجازة وانما علمنا حصول النقل بهما معا واي ملازمة شرعية بين حصول الرضا بمقتضى عقد في
زمان وتحقق مقتضاه شرعا بل لولا الدليل الشرعي لم نقل بتحققه شرعا من حين الرضا ايض وعلى الثاني ان دلالة الاية على لزوم العقود غير تامة
سلمنا ولكن الاخبار الدالة على عدم جواز بيع غير المالك كما مر اخرج هذا العقد منه فتحقق مقتضاه يحتاج الى دليل آخر وذهب المحقق الاردبيلي الى
الاول بل قال انه على ما اظنه ظاهر مع اني ارى اكثرهم لا يقولون الا بانه كاشف وما ارى له دليلا واستدل عليه بان الظاهر من الآيات والاخبار
والعقل والاجماع ان رضا المالك جزء او سبب او شرط فكيف يصح العقد بدونه ويكون كاشفا لا سببا وبانه ان لم يكن الرضا جزءا لم المفروض عدم
جزء آخر بالاتفاق فيلزم الحكم بالصحة من دون اجازة ايض وبانه لو لم يجز المالك يلزم الحكم بفساد العقد مع وجود جميع ما يتوقف عليه ولا يجب
عن الجميع بتسليم كون الرضا شرطا ولكن لا يجب مقارنته للعقد ولا يلزم من صحة العقد السابق بعد تحققها صحة العقد بدون الشرط اذ بعد
حصول الاجازة يعلم كون العقد جامعا للشرائط وبعدمها يعلم فساد العقد ولا منافاة بين تاخر الشرط عن المشروط فان علل الشرع معرفات **اقول**
توضيحه ان صحة العقد عبارة عن ترتب الاثر عليه والمراد بالاثر الانتقال الاعم من المتزلزل واللازم والمراد بكون الاجازة كاشفة عن الصحة باحد
المعنيين ان العقد حين ايقاعه صار موجبا لاحد الانتقالين وترتب عليه هذا الاثر في الواقع ولكن لم يكن ذلك معلوما لنا فلما تحققت
الاجازة علمنا بان احد الانتقالين كان متحققا حين العقد وان لم يتحقق يعلم فساد العقد او لا فان قيل ان لم يتوقف احد الانتقالين على
الاجازة فيحصل العلم به عند العقد ولم يكن الاجازة كاشفة وان توقف عليها فلا معنى لحصول احد الانتقالين قبل تحقق الشرط قلنا الاجازة
شرط في ترتب الاثر واقعا ولكن ليس الشرط وجودها عند العقد بل في وقت والحاصل انه يتوقف تاثير العقد على وجود الاجازة لا بمعنى توقفه على
وجودها الفعلي بل على وجودها ولو في وقت آخر فلو كان العقد في الواقع بحيث يعقبه الاجازة بعد مدة يكون حين الصدور سببا تاما
واذا كان في الواقع بحيث لم يعقبه الاجازة يكون فاسدا فاذا وقع العقد فهو في الواقع لا يخ اما ان يكون معقبا للاجازة او غير معقب لها
فعلى الاول يكون في الواقع ناقلا من حين العقد وان لم نعلم به وعلى الثاني يكون فاسدا وان لم نعلم به واذا تحققت الاجازة علمنا انه كان في
الواقع معقبا لها وصحيحا ومرادهم من قولهم السبب الناقل هو العقد المشروط بشرائط التي منها رضا المالك ان العقد المشروط بهذا الشرط
المتضمن لحصوله ولو في وقت سبب ناقل لا ان العقد المشروط بهذا الشرط المتضمن لحصوله حين العقد وهو سبب الناقل وبذلك يظهر توضيح
كلام الشهيد الثاني في ضه عند شرح قول المص وهي كاشفة عن صحة العقد وقد يجاب عن الدليل ايض بمنع كون الرضا سببا او شرطا للانتقال و
الصحة ولا دلالة للدليل على ذلك اصلا بل الانتقال في الجملة الحاصل في ضمن المتزلزل حاصل قبل الاجازة والاجازة شرط اللزوم والاستقرار
نظير انقضاء الخيار في البيع اللازم **اقول** لو قلنا بكون البيع الفضولي بيعا عرفا او بتمامية دلالة اية الوفاء بالعقود وقلنا على التقديرين بعدم
تمامية شيء من الاخبار الدالة على عدم جواز بيع غير المالك او عدم شمولها للفضولي وخصصنا دليل اشتراط رضا المالك بالاجماع لتم كل من
الجوابين المذكورين بل لم يحتج على صحة البيع الفضولي بعد الاجازة على دليل ايض واما لو قلنا بان القاعدة المستفادة من الاخبار عدم جواز
بيع المالك وعدم الجواز موجب للفساد وان اخراج الفضولي بتوسط الخبرين المتقدمين فلا يتم شيء من الجوابين اذ لم يعلم من الخبرين الا حصول
غير
الانتقال بعد الاجازة ولما حصول قبلها وان توقف العلم به على حصولها او ترتب الاثر على العقد المذكور وكون الرضا شرطا للزوم ولا دليل
عليه ومن هذا يظهر سر ما ذهب اليه الاكثر وانه مبني على مقدمتين مقبولتين عندهم احديهما تمامية دلالة الاية وثانيهما عدم تمامية دلالة الاخبار
على عدم صحة بيع الفضولي ولكن ظهر ان الحق على القول بكفاية الاجازة وتاثيرها هو كون الاجازة ناقلة من حينها لعدم صحة المقدمتين هـ ثم على تقدير
عدم الاجازة فيما يفيد فيه الاجازة ومطلقا فيما لا يفيد فيه فلو كان للمالك ان يرجع الى المشتري في عين ماله اذا كان باقيا مع نمائه الباقي
متصلا كان او منفصلا او بقيمة ماله ونمائه او مثلهما مع كونه تالفا بفعل المشتري او غيره او بعوض منافعها المستوفاة وغيرها سواء في كل ذلك
كون المشتري عالما بانه مال الغير او جاهلا ولم نعثر على مصرح بالخلاف في شيء من تلك الاحكام واكثرها مصرح به في كلام الاكثر بل مجمع عليه و
يدل على جميع تلك الاحكام ومارواه الشيخ في اماليه عن زريق عن ابي عبد الله ع في رجل اشترى ارضا للميت بغير اذن ورثته فقال له الرجل
للمشتري جعلني الله فداك كيف اصنع فقال ترجع بمالك على الورثة وترد المعيشة الى صاحبها وتخرج يدك عنها قال فاذا انا فعلت ذلك له
فله ان يطالبني بغير هذا قال نعم له ان ياخذ منك ما اخذت من الغلة من ثمن الثمار وكل ما كان مرسوما في المعيشة يوم اشتريتها يجب عليك ان
كان مع
ترد ذلك الا ما كان من زرع زرعته انت فان للزارع اما قيمة الزرع واما ان يصبر عليك الى وقت حصاد الزرع فان لم يفعل ذلك كان ذلك له ورد عليك
القيمة وكان الزرع له قلت جعلت فداك وان كان هذا قد احدث فيها بناء او غرسا قال له قيمة ذلك او يكون ذلك المحدث بعينه يقلعه وياخذه
قلت ارايت ان كان فيها غرس او بناء فقطع الغرس وهدم البناء فقال يرد ذلك الى ما كان او يغرم القيمة لصاحب الارض فاذا رد عليه جميع ما

من غلاتها

من غلاتها الى صاحبها ورد البناء والغرس وكل محدث الى ما كان او رد القيمة كل يجب على صاحب الارض ان يرد عليه كلما خرج عنه في اصلاح المعيشة
من قيمة غرس او بناء او نفقة في مصلحة المعيشة ودفع النوائب عنها كل ذلك فهو مردود اليه وضعفهما غير ضائر اما عندنا فظاهر واما على المشهور
بين المتاخرين فلانجبارها بالشهرة بل الاجماع ودلالتها على الرجوع في العين الباقية والنماء الباقي وفيهما التالف منهما بفعل المشتري ظاهرة واما
دلالتها على الرجوع في التالف من المشتري وفي عوض المنافع المستوفاة وغيرهما فقوله كل محدث الى ما كان او رد القيمة حيث يستفاد منه وجوب
رد كل ما يحدث عند المشتري مع امكانه ورد قيمته ان كانت له قيمة مع عدمه سواء كان الحدوث من المشتري ام لا ولا شك ان تلف العين والنماء وان
لم يكن بفعل المشتري امر محدث صح رد قيمته وكذا استيفاء المنافع بل اثبات يد المشتري يده على العين اثبات ليده على منافعه مطلقا و
تصرف فيه وهذا ايضا امر محدث فيجب رد قيمته مثلا اذا تصرف المشتري في دار زيد واثبت يده عليه في شهر فهو تصرف في حق السكنى فيها في ذلك
الشهر وان لم يسكن فيه وهذا امر محدث ولما لم يمكن رد ذلك اي رفع التصرف في هذا الشهر المخصوص فيجب قيمته وهي اجرة المثل وترك الاستفصال
في الرواية يدل على ثبوت الحكم في صورة علم المشتري وجهله بل الظاهر من قوله اما للمزارع الخ وقوله لكن يجب على صاحب الارض ان المشتري كان
جاهلا ويدل على جميع تلك الاحكام ايضا في صورة علم المشتري بانه مال الغير صحيحة ابي ولاد الطويلة حيث سئل الراوي انه اكرى بغلا من
الكوفة الى بني هبيرة ليبلغ في طلب غريم فلما خرج اخبر ان الغريم ذهب الى النيل فلما ذهب اليه اخبر توجهه الى بغداد فتوجه اليه وظفر به ورجع فاراد
ارضاء المالك بالتواضع والتبذل فلم يرض وحكم بعض قضاة العامية بانه لا حق له فاجاب الامام بان عليه مثل كرى البغل ذاهبا وجائيا قال
قلت جعلت فداك فقد علفته بدراهم فلي عليه علفه قال لا لانك غاصب فقلت ارأيت لو عطب البغل او نفق اليس كان يلزمني قال نعم قيمة البغل
يوم خالفته قلت فان اصاب البغل كسر او دبر او عقر فقال عليك قيمة ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه قلت فمن يعرف ذلك قال انت
وهو اما ان يحلف على القيمة فيلزمك فان رد اليمين عليك فحلف على القيمة لزمك ذلك او ياتي صاحب البغل بشهود يشهدون ان قيمة البغل
حين اكرى كذا وكذا فيلزمك الحديث وجه الدلالة ان قوله لانك غاصب يدل على ان كل من تصرف في ملك الغير بغير اذنه مع علمه به وان جوز
رضاه ولو ببذل مال كما في المورد يكون غاصبا ومن القواعد المعلومة بالاجماع بل الضرورة انه يجب على الغاصب رد ما غصبه مع بقائه وضمانه للقيمة
مع التلف وكلما ثبت عليه يثبت للمشتري فيما نحن فيه اذا علم انه مال الغير من العين والنماء والمنافع المستوفاة وغيرها من هذا القبيل بل يدل ايضا
نعم قيمة بغل لعدم القول بالفصل بين البغل وغيره من الاموال ويدل على بعض هذه الاحكام قوله الناس مسلطون على اموالهم وعلى اليد ما اخذت
وموثقة جميل في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء مستحق الجارية فقال ياخذ الجارية المستحق ويدفع اليه المبتاع قيمة الولد ويرجع
على من باعه بثمن الجارية وقيمة الولد التي اخذت منه ورواية زرارة قال قلت لابي عبد الله ع رجل اشترى جارية من سوق المسلمين فخرج بها الى ارضه
فولدت منه اولادا ثم اتاها من يزعم انها له واقام على ذلك البينة قال يقبض ويدفع اليه الجارية ويعوضه في قيمة ما اصابه من لبنها وخدمتها وفي
اخرى له قال قلت لابي جعفر ع الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء رجل فيقيم البينة على انها جاريته ولم يبع ولم يهب قال فقال يرد
اليه جاريته ويعوضه مما انتفع ويستفاد من الموثق وجوب دفع قيمة النماء ايضا اذا كان باقيا ولم يمكن دفعه شرعا ولو تلف نماء متصل ببقاء
العين كالسمن ورد العين يجب رد قيمة النماء ايضا ولكنه مخصوص بما اذا كان له قيمة والوجه ظاهر ثم المستفاد من تلك الاخبار رجوع المالك الى
المشتري وقد ذكر كثير منهم تخيير المالك في صورة تلف العين بين الرجوع اليه او الى البائع ووجهه في صورة مسبوقية تصرف المشتري بتصرف البائع
في التلف ظ واما مع عدم المسبوقية بان يكون العين في يد المشتري فلعل البائع او في يد ثالث فلم اعثر لجواز الرجوع على البائع على وجه والظ عدم
جوازه و و في القيمة التي يرجع اليها المالك اذا تفاوتت من حين التصرف الى زمان الدفع اقوال مذهب المحقق في فع والشيخ في موضع من ط انها
قيمة يوم التصرف ونسبه في يع الى الاكثر وقال الشيخ في به وف وموضع من ط وابن حمزة والحلي انها اعلى القيم من حين التصرف الى التلف ومال اليه في
س واختاره في اللمعة وضه ونسبه في لف وقيح الى الاكثر وذهب القاضي والفاضل في لف انها قيمة يوم التلف ونسبه في س الى الاكثر وقيل بانها اعلى القيم
من حين التصرف الى وقت الدفع اختاره بعض المتاخرين والحق هو الاول لا لما قيل من ان زمان اشتغال ذمته وضمانه للقيمة لمنع ضمانه للقيمة حينئذ
وانما هو ضامن لرد العين وانما يضمن القيمة لو تلفت العين بل لصحيحة ابي ولاد المتقدمة وليس محط استدلالنا فيها قوله قيمة البغل يوم خالفته حتى
يرد انه يحتمل ان يكون قوله يوم خالفته يكون متعلقا بقوله حتى يلزم المدلول عليه لقوله نعم ويكون المراد نعم يلزمك لو هلك قيمة البغل من يوم
المخالفة ويكون دفعا لتوهم الزمان لو تلف قبل المخالفة بل قوله او ياتي صاحب البغل بشهود يشهدون ان قيمة البغل حين اكرى كذا وكذا فيلزمك
فان معناه فيلزمك قيمة البغل حين اكرى ولا يرد انه ليس حين المخالفة فيلزم القيمة قبل المخالفة وهو مخالف للاجماع لانه لا فاصلة يعتد بها بين
وقتي المخالفة والاكراء في المورد كما يدل عليه صدر الحديث والمراد بالمخالفة في الحديث التصرف بدون الاذن دون التصرف مع النهي لعدم
نهي صاحب البغل عن التجاوز فلا يرد ان المخالفة غير متحققة فيما نحن فيه واختصاصها بالعالم بانه ملك الغير غير ضائر لعدم القول بالفصل احتج
المخالف الاول بان اشتغال ذمة المتصرف يقيني ولا يحصل العلم بالبراءة الا بدفع اعلى القيم وبانه مضمون في جميع حالاته التي من جملتها حال اعلى
القيم ولو تلف فيها لزم ضمانه فكذا بعده ويرد على الاول ان المتيقن اشتغال ذمته به وهو ادنى القيم من القيم الاربعة المذكورة لا مطلقا وقال

في بيان ان العبرة في الرجوع الى القيمة يوم التصرف او يوم التلف

[illegible]

صاحب الكفاية لتقوية هذا القول ان المتصرف في اول زمان التصرف مكلف بايصال العين الى المالك في ذلك الوقت فان لم يفعل كان عليه ان
يجبر النقصان الذي حصل للمالك بسببه وهو اما برد العين في زمان اخر او قيمته في الزمان الاول عند تعذر ذلك وكذا في الزمان الثاني والثالث
فاذا فرض زيادة القيمة في بعض هذه الازمنة كان عليه ردها عند تعذر العين ويظهر ما فيه مما مر فان مع بقاء العين ليس على المتصرف الا
ردها ولا يشتغل ذمته بالقيمة مطلقا الا عند التلف واحتج الثاني بان الانتقال الى القيمة انما هو عند التلف فيعتبر في تلك الحال وفيه منع
استلزام التلف الانتقال الى القيمة حينئذ اذ لا مانع من تعين قيمة اخرى بدليل اخر وبان الاعتبار الازيد منه لا دليل عليه واعتبار الادون
يوجب الضرر المنفي وفيه منع ايجاب اعتبار الادون للضرر اذ ليست القيمة السوقية في حال مما يحصل بالمنع عن استيفائها ضرر ولذا لو منع
مانع احدا عن بيع ماله حتى نقص قيمته لا يحكم بضمانه وقد يقال انه مدلول في الاخبار الامرة بدفع قيمة التالف والمتبادر من قيمته وقت التلف
وفيه منع تبادر ذلك ولكن الظاهر عدم الريب في ان المتردد فيه من امثال ذلك في العرف انما هو قيمة وقت التصرف ووقت التلف واما غيرهما فلا
يحتمله اصلا ومن هذا يظهر فساد غير القول الاول والثالث مط والترديد انما هو بينهما لولا الصحيح المتقدم وحكم النماء التالف ايض حكم العين في
اعتبار وقت التصرف واما المنافع فلكونها بحيث غير قارة فلا يجري فيها ذلك الخلاف هذا كله اذا كان التفاوت من جهة السوق وتلف العين اما
اذا كان العين باقية وردها فلا يضمن التفاوت السوقي بلا خلاف للاصل كما انه لا خلاف في ضمان الاعلى اذا كان التفاوت من جهة زيادة عينيه
كالسمن او وصفيه كتعلم صنعة ونسيانها سواء كان حصول الزيادة بفعل المتصرف اولا وسواء كان نقصها بتفريطه ولا فرق في ضمان قيمة تلك
الزيادة عند تلفها بين بقاء العين وردها وبين تلفها ورد قيمتها نعم لو زاد في العين ما لا قيمة له كسمن مفرط فلا ضمان فيه وظهر مما ذكر انه لو كان
المبيع فرسا مثلا وكان قيمتها يوم القبض ثلثين درهما وكان مهزولا فسمن وتلف وكانت القيمة ح عشرين درهما لاجل السوق بحيث لو كان ح
مهزولا كالاول كانت قيمته عشرة دراهم يجب عليه دفع اربعين دراهم ثلثون قيمة يوم القبض وعشرة قيمة الزيادة التالفة وانه لو كان حين القبض
سمينا وقيمته عشرون درهما ثم هزل ولكن كان قيمة السوقية ثلثين درهما ورده ح يجب على المتصرف دفع التفاوت بين قيمة السمين والمهزول يوم
القبض ايضا الى غير ذلك من الفروعات المتكثرة ويجيء شطر منها مع ساير ما يناسب هذا الباب في كتاب الغصب ز لو اختلف قيمة العين او
النماء في بلد القبض او التلف او الدفع فالظ اعتبار مكان يتحقق فيه ضمان القيمة ويحتمل اعتبار الادون من قيم الامكنة الثلثة للاصل ح
وعلى تقدير بقاء العين اذا احتاج رده الى مؤنة فعلى الدافع لوجوب الدفع عليه وتوقفه عليها ط ثم اذا رجع المالك الى المشتري فيما ذكر مما
اغترمه للمالك اجماعا للاصل واما الثمن فان كان موجودا كان للمشتري الرجوع به على الاقوى وفاقا لجماعة منهم المحقق في بعض تحقيقاته والفاضل في لف
وكره والشهيدان في اللمعة وضه ولك لاصالة عدم الانتقال وتسلط الناس على اموالهم وان لم يكن موجودا فلا يرجع به وفاقا للاكثر ونسبه في
كره الى علمائنا لاصالة براءة ذمته وعدم دليل على ضمانه ولم يثبت عموم ضمان كل من اتلف مال غيره بحيث يشمل ما نحن فيه ايض وجه منه تصرف البايع
لو سلمنا لا يستلزم الضمان وقوله على اليد ما اخذت يدل على اداء العين لا وجوب العوض ورواية الامالي وموثقة جميل المتقدمتان مخصوصتان
بالجاهل اما الاولى فلما مر واما الثانية فلا امر فيها باخذ الولد واعطاء قيمته فان قيل ان المشتري اذن في التلف بشرط عدم تحقق اخذ العوض
وقد انتفى الشرط فينتفي المشروط فيكون متلفا لمال الغير بدون اذنه وهو موجب للضمان قطعا قلنا الاشتراط مم بل نعلم قطعا انه يريد بتسليمه
اياه قبل تحقق استرداد المبيع او عوضه ان يتصرف فيه كيف شاء ولو كان كما قيل فان كان المراد اشتراط الاذن بعدم تحقق استرداده في بعض
الاوقات فقد حصل الشرط وان كان اشتراط بعدم تحقق استرداده في شيء من الازمنة يلزم ان يكون منظوره ممكن التصرف فيه ابدا وهو منفي
قطعا نعم مقصوده اخذ العوض لو تحقق استرداد المبيع او عوضه وذلك القصد غير موجب للضمان بلا دليل على ايجابه له لو كان منظور البايع
رد عوضه ايض نعم لو كان البيع فضولا لاجل المالك وسلم المشتري الثمن الى البايع ليسلمه المالك لو اجاز واتلفه البايع فالوجه الرجوع اليه
الوجه ظ اما اذا تلف ح لا من جهة البايع فلا رجوع اليه ايض وان كان المشتري جاهلا فيرجع الى البايع بالثمن الذي اعطاه البايع مطلقا
تالفا كان او باقيا للرواية الامالي وموثقة جميل ايض وكذا بساير ما اغترمه للمالك مما لم يحصل له في مقابلته له عوض بلا خلاف يعرف كزيادة الثمن
التي يؤديها في صورة التلف وقيمة النماء التالف ولو مما لم ينتفع به وقيمة الولد وامثالها ومنها ما صرفه في اصلاح المبيع بل تزيينه وكل ما
يجوز للمالك الملك صرفه فيه ويدل عليه بعد ظاهر الاجماع موثقة جميل بضميمة الاجماع المركب وعموم قولهم ع المغرور يرجع على من غره نقله
المحقق الشيخ علي في حاشيته على الارشاد وضعفه غير ضاير لان الشهرة بل الاجماع له جابر بل هذه قاعدة مسلمة بين جميع الفقهاء متداولة
عندهم يستعملونها في مواضع متعددة كالغصب والتدليس في المبيع والزوجة والجنايات وامثالها ويدل عليه العلة المنصوصة في رواية
رفاعة قضى امير المؤمنين ع في امرأة زوجها وليها وهي برصاء ان لها المهر بما استحل من فرجها وان المهر على الذي زوجها وانما صار عليه
لانه دلسها واما ما اغترمه فيما حصل له في مقابلته نفع كعوض الثمرة واجرة السكنى ففي الرجوع به الى البايع وعدمه قولان الاول للمحقق في تجارة يع وضه
التنقيح والثاني للشيخ في ط وف والحلي ولعل الاظهر هو الاول لما مر من رجوع المغرور الى الغار والعلة المنصوصة ولكن يجب التخصيص بما اذا كان البايع عالما
بانه ملك الغير فيتحقق التغرير والتدليس والا فلا يرجع للاصل وعدم القول بالفصل غير معلوم ولولا الاطلاق موثقة جميل وظاهر الاجماع لقلنا بمثل

ام لا ع

وفي ان مؤنة الدفع على البايع في الدفع

ذلك

في بيان انه لو باع المملوك وغير المملوك وقف البيع في غير المملوك على الاجارة

ذلك فيما يحصل في مقابلته نفع ايضاً **ى** لا يخفى ان ظاهر كثير من عباراتهم ان ما يغرمه في المبيع في المشتري لاصلاحه ودفع النوائب منه ونفقته حكمه حكم ما اغترمه المشتري ولا نفع له فيجوز له الرجوع فيهما على البايع وصريحة رواية الامالي انه لا يجب على المالك رد جميع ذلك ورد النص الصريح بمجرد مخالفة جمع من المتأخرين غير جائز نعم لو ثبت الاجماع على الاول لكان هو المتعين ولكنه غير ثابت فالفتوى على الثاني ولكن ذلك مختص بصورة الجهل واما مع العلم فلا يرجع به الى احد كما صرح به في صحيحة ابي ولاد **المسئلة الثانية** لو باع المملوك له ولغيره صفقة في بيع واحد وقف البيع في غير المملوك على الاجازة على القول بصحة الفضولي وبطل على القول المختار وصح في المملوك مطلقا سواء حصلت الاجازة في غيره ام لا اما الاول فوجهه ظ مما مر واما صحته في المملوك الحق المشهور بين اصحابنا بل عن الغنية وكره الاجماع عليه وصرح بعضهم بعدم الخلاف فيه ووجهه على ما ذكرنا من معنى البيع عرفا ظاهر فانه قد ورد البيع عرفا على هذا البعض المملوك ولو في ضمن وروده على الكل وانضمام شيء اخر معه لا يخرج هذا البعض عن كونه مبيعا ولا البايع عن كونه بايعا له فيشمله عمومات صحة البيع ولزومه وصحيحة الصفار المتقدمة في اوايل البحث نعم يشكل على القول باشتراط تحقق البيع وصحته على الشرع اذ لا دليل شرعا على ان بيع الكل بيع لجزئه الا ان يدعى الاجماع في خصوص المسئلة كما هو الظ واحتمل بعض المتأخرين البطلان راسا اي بعد عدم اجازة مالك البعض الاخر على القول بتأثيرها ومطلقا على غيره لان العقد تابع للقصد والمقصود هو بيع المجموع لا الجزء وايض الجزء ليس نفس ما وقع عليه البيع فلا بيع ح فيه ويرد على الاول انه ان اريد انه لم يقصد بيع الجزء اصلا فبطلانه ظاهر لان قصد بيع الكل يستلزم قصد بيع جزئه وما لا يقصد بيع جزئه لا يقصد بيع كله وان اريد انه قصد كونه جزء المبيع اي بشرط كونه في ضمن الكل ففيه انه غاية الامر انه لا يعلم قصد كونه مبيعا براسه ايض وهو غير مضر والتوضيح انه علم قصد بيعه قطعا ولكنه يحتمل ان يكون مراده بيعه مطلقا سواء اجاز مالك البعض الاخر ايض ام لا وان يكون بيعه منضما مع البعض الاخر والثابت من عمومات البيع صحته مطلقا سواء قصد استقلال ما قصد بيعه او جزئيته لغيره او لم يعلم شيء منهما خرج ما علم فيه الجزئية وانتفاء الجزء الاخر بالاجماع فيبقى الباقي وعلى الثاني انه يصح على القول بوجوب الاقتصار في تحقق البيع بما علم كونه بيعا شرعا واما على ما ذكرنا من انه يتحقق بتحقق كل ما دل على نقل الملك به بقصد المبايعة فلا لانه هو اعم من ان يكون الدلالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام ولذا لو باع احد داره وفرسه صفقة يقال انه باع فرسه ثم ان اجاز مالك البعض الاخر وقلنا بتأثيرها والا فان كان المشتري عالما بان بعضه مال الغير ولم يدع البايع الاذن فلا خيار له للاصل والكلام في الرجوع على البايع بثمنه وغيره كما تقدم وان كان جاهلا او ادعى البايع الاذن قالوا كان له الخيار في المملوك ايض واستدلوا عليه تارة بان تبعض الصفقة او الشركة عيب موجب للخيار واخرى بانهما موجبان للضرر المنفي وفي اطلاقهما نظر الا ان الظاهر عدم الخلاف ولا يبعد ان يستدل عليه برواية عمر بن حنظلة الاتية الواردة فيمن باع ارضا على ان فيها عشرة اجربة فلما مسح فاذا هي خمسة اجربة والمسئلة محل اشكال لعله يأتي الكلام فيها فان فسخ المشتري يرجع كل مال الى مالكه وان امضى في المملوك فيلزم ويقسط الثمن على المالين وفي كيفيته كلام والوجه كما قيل ان يقال اذا لم يكن قيمة المجموع زائدة على مجموع قيمتي الجزئين يقوم واحد منهما مثل المملوك ويقوم المجموع ويراعى النسبة بين قيمته وقيمة المجموع ويأخذ البايع من الثمن بتلك النسبة ويرد الباقي على المشتري او يقوم غير المملوك والمجموع ويراعى النسبة بين مجموع قيمتي الجزئين وقيمة المجموع ثم من الثمن قدرا بتلك النسبة بازاء مجموع القيمتين والباقي بازاء الهيئة التركيبية ويأخذ البايع من الثمن بنسبة قيمة مملوكه الى مجموع القيمتين ويرجع المشتري على البايع بالباقي **المسئلة الثالثة** لو باع ما يملك مع ما لا يملك مطلقا كالحر او لا يملكه المسلم كالخمر والخنزير فيصح البيع فيما يملك دون ما لا يملك ويقسط الثمن عليهما على ما مر وطريق تقويم الحر فرض كونه عبدا بهذه الصفة ويقوم الخمر والخنزير عند مستحليهما والكلام فيما كان للهيئة الاجتماعية مدخلية كخفين احدهما جلد الخنزير كالسابق ولا يخفى ان تقويم الخمر والخنزير عند مستحليهما انما هو عند المتبايعين بكونه خمرا او خنزيرا اما مع ظن كونهما خلا او شاة فيقوم مثله لو كان شاة او خلا على ما هو من الاوصاف ويقع الاشكال فيما لم يمكن اتحاد الاوصاف ثم ان الحكم بصحة البيع فيما يملك مع جهل المتبايعين بفساد البيع فيما لا يملك ظاهر واما مع علم احدهما او كليهما فظاهر اطلاق الاكثر الصحة الا ان الفاضل في كره نفى البعد عن الحكم بالبطلان مع علم المشتري واستشكل في الحكم بالصحيح ايض لافضائه الى الجهل بالثمن حال البيع وقوى في ضمن الاشكال في صورة علم البايع وحده ايض قيل الفرق بين ذلك وبين ما يكون الضميمة مال الغير انه بتاع ملك الغير مع مملوك البايع والثمن انما هو بازاء المجموع والبيع في المجموع صحيح **اقول** على القول بعدم تأثير الاجارة او كونها ناقلة لم يتحقق البيع الصحيح في المجموع اولا الا حال الاجارة واما قبلها فلم يتحقق بيع صحيح في المجموع فيتحقق الجهل بثمن المملوك حال البيع فيلزم فساد البيع فيه ح ولا يفيد الاجارة المتحققة بعد ذلك وكذا على القول بكون الاجارة كاشفة مع عدم الاجارة فانه يكشف عن فساد البيع في المجموع حال البيع فيتحقق الجهل بثمن المملوك ايض نعم لو قلنا بكون الاجارة موجبة للزوم وعدمها للانفساخ لظهر الفرق ولكنه خلاف ما صرح به الاكثر وما ذكروه في اثناء المتخلل **اقول** الصواب الفرق بالاجماع وصحيحة الصفار المتقدمة ثم المنع في محل النزاع الفساد في صورتي علم البايع او المشتري لما ذكر **المسئلة الرابعة** لا فرق في اشتراط المالكية بين المثمن والثمن فلو اشترى شيئا بثمن غير مملوك له بطل البيع لما مر والمراد بالشراء بالثمن الغير المملوك ان اشترى السلعة بهذا الثمن المعين واما لو اشترى بثمن غير متشخص ثم اعطى ثمنا غير مملوك له لم يبطل البيع ثم في صورة بطلان البيع كان لمالك الثمن الرجوع بعين ثمنه الى البايع مع بقائه والى كل من المتبايعين بمثله مع تلفه وليس له غير ذلك من الاجرة او المنافع شيئا الا اذا كان الثمن مما له نفع ويرجع البايع بالمبيع ونمائه المتصل والمنفصل مع البقاء الى المشتري مطلقا ومع التلف ان كان البايع جاهلا بان الثمن ملك الغير ويرجع اليه

خر

تعدد البيع

نظر

ويرجع المشتري من الثمن بتلك النسبة وقسط البايع الباقي وان كانت قيمة المجموع زائدة يقوم المملوك والمجموع ويراعى النسبة بين القيمتين ويأخذ البايع من الثمن بتلك النسبة ويرجع المشتري بالباقي او يقوم كل منهما والمجموع ويراعى النسبة بينهم

ح بالمنافع المستوفاة وغيرها وان كان عالما فلا رجوع بشيء من التالف اصلا ووجهه ظاهر مما مر ومنها المغايرة الحقيقية بين المتعاقدين فقال
بعضهم باشتراطها في الجملة والتوضيح انه سياتي في مباحث الحجر والتفليس جواز بيع الاب والجد للاب ووصيهما ان فقدا وشرائهم للاطفال والسفهاء والمجانين
المتصل سفههم وجنونهم بالبلوغ ثم من الحاكم وامينه ان لم يوجدوا او مطلقا ان طرء السفه او الجنون بعد البلوغ وكذلك الغايب ثم من احاد المؤمنين
مع تعذر الحاكم وامينه مع المصلحة وكذا ياتي في بحث الوكالة جواز بيع الوكيل وشرائه وليس كلامنا في هذا المقام في شيء من ذلك وانما الكلام في انه
هل يجوز لهؤلاء تولي طرفي المبايعة وذلك يكون على وجهين احدهما ان يتولى كل منهم طرفي العقد اي الايجاب والقبول بان يكون موجبا وقابلا معا
كان يتوكل الوكيل عن البايع والمشتري او عن احدهما مع كونه الاخر بنفسه ويتوكل الولي في المبايعة لمن له عليه الولاية عن الطرف الاخر او كان نفسه
هو الاخر وثانيهما ان يبيع كل منهم عن نفسه او يشتري له ان يبيع مال نفسه بالمولى عليه او الموكل الذي وكله في شراء ذلك او اشترى نفسه مال المولى
عليه او مال الموكل الذي وكله في بيعه اما الاول فالحق فيه الجواز ولعله الاشهر لصدق البيع والشراء عرفا اذ ليس البيع الا نقل الملك الى الاخر وهو صادق
في المورد لتغاير الناقل والمنتقل اليه حقيقة ثم ان كان الموجب والقابل منهما واحدا فيكون جايزا ولازما بالعمومات ولا دليل على اشتراط المغايرة بين
موجد النقل وموجد قبوله وما قد يتشبث به لاعتبار التعدد هو اصالة عدم الانتقال وان الايجاب نقل الملك عن الموجب والقبول نقله اليه
فيجتمع الضدان وفي الاول ان العمومات مخرجة عن الاصل وفي الثاني ان الايجاب لنقل الملك عن المالك دون الموجب كما ان القبول للانتقال الى
مالك الثمن اي المشتري دون القابل واما الثاني فياتي الكلام فيه في مباحث الحجر والوكالة والوصية **الفصل الثالث** في شرائط العوضين

في بيان شرائط العوضين

وهي ايضا امور منها ان يكونا مملوكين اي مما يصح تملكه لما مر في اشتراط المالكية والمرجع في كون شيء ملكا ومالا الى العرف حيث انه لا دليل شرعي
على بيانه وان ثبت من الشرع عدم تملك بعض الاشياء فيشترط في صحة البيع كون كل من العوضين ملكا عرفا ولم يرد دليل شرعي على عدم صحة
تملكه فلا يصح بيع ما لا يملك شرعا كالحر او عرفا كالاشياء التي لا ينتفع بها فانها لا يسمى مالا في العرف لصحة السلب وتبادر الغير ولان الملكية او
المالية ربط حادث بين المالك والمملوك فهو مخالف للاصل لا يحكم به الا مع الثبوت ولم يثبت فيما لا نفع فيه والنفع المعتبر في صدق المال
هو ما كان معتبرا في نظر العقلاء فلا اعتبار بما لم يكن كذلك اما لكونه نفعا يسيرا لا يعتني به العاقل او يعد مثله لغوا عنده لا نفعا للاصل المتقدم
وهل يشترط كونه معلوم الترتب على العين او يكفي الظن او الاحتمال ايضا وعلى التقديرين هل يشترط عدم ندرة الانتفاع به او يكفي مجرد الترتب وان كان
نادرا الحق كفاية الظن ومجرد الترتب ولذا يعد اكثر العقاقير التي يوجد عند الاطباء والمعاجين التي يصنعونها مالا مع ان ترتب المنافع المذكورة
لها عليها ليس الا ظنيا ولا يحتاج الى كثير منها الا نادرا نعم الظاهر عدم كفاية الاحتمال للاصل ولهذا قالوا لا يصح بيع مثل الخفافيش والعقارب
والجعلان والقنافذ ونحوها ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها فانه لا يحصل مما اورد علم ولا ظن ولو فرض حصول العلم او الظن لا يقولون
بعدم صحة بيعها او عدم عدها مالا لاجل عدم الظن ولو حصل يلتزم عدها من المال وعلى هذا فلو فرض وقوع مرض بين اهل بلدة اجتمعت حذاق
الاطباء على انه بل لو قال طبيب حاذق ان علاجه دهن العقرب او دم الخفاش ولم يهيئا لكل احد جمعهما فيجوز لمن اخذهما بيعهما ويكون صحيحا وقد يكون
الشيء مما ينتفع به ويكون مالا ولكن يبلغ في القلة حدا لا ينتفع به ولا يعد مالا عرفا كالحبة والحبتين من الحنطة وصرح جماعة بعدم جواز بيعه
قال في التذكرة لا يجوز بيع ما لا منفعة فيه لانه ليس مالا فلا يؤخذ في مقابلته المال كالحبة والحبتين من الحنطة ولا نظر الى ظهور الانتفاع اذا ضم
اليها امثالها ولا الى انها قد يوضع في الفخ او يبذر ولا فرق بين زمان الرخص والغلاء ومع هذا فلا يجوز اخذ حبة من صبرة الغير فان اخذ وجب
الرد وان تلفت فلا ضمان لانه لا مالية لها انتهى وربما يظهر من بعضهم التامل في عدم كونه مالا او يدل عليه عدم جواز اخذه ووجوب الرد وعدم
كونه من الافراد المتعارفة من المال او بيعه من افراد البيع المتعارفة لا يوجب بطلانه غاية الامر عدم جواز بذل المال بازائه ازيد منه لئلا يكون
سفها او تبذيرا فقد يشتري حبة حبة ويجتمع عنده ما يحصل فيه نفع كثير والتحقيق اختلافه باختلاف الاحوال والقصود فقد يمكن ان يكون مما
مما يترتب عليه فايدة مقصودة للعقلاء ومنها ان يكونا عينين فلو كانا منفعة كسكنى الدار مدة لم ينعقد للاجماع وعدم معلومية صدق البيع
على نقل ملك المنفعة عرفا وتجويز الشيخ في ط بيع خدمة العبد شاذ غير قادح في الاجماع ورواية اسحق بن عمار المجوزة لبيع سكنى الدار شاذة غير
معمول بها مع ما في متنها من تجويز بيع السكنى مع عدم كون السكنى فيها ملكا للبايع بعد عدم تجويزه بيع ما ليس له في جواب السؤال عن بيع اصل الدار
ومنها ان لا يكونا مما يشترك فيه جميع المسلمين من المباحات العامة كالكلاء والماء قبل حيازتهما وضبطهما لنفسهما وكالسموك في البحار والانهار
والوحوش في البراري للاجماع ولانتفاء الملكية فيها للاصل هذا اذا كانت المذكورات واقعة في مباح عام اما لو كان الكلاء في ارضه او الماء في بئره
فلا خلاف في صحة بيعه استقلالا او تبعا لما هو فيه وهذا هو المراد من رواية موسى بن ابراهيم عن بيع الماء والكلاء قال لا باس ومنها ان لا يكونا
مما يشترك فيه جميع المسلمين من المباحات العا كالكلاء والماء قبل حيازتهما وضبطهما لنفسهما من الاراضي المفتوحة عنوة وتحقيق الكلام فيها قد مر
في مسئله ومنها ان لا يكون مما سبق علم جواز التكسب به مطلقا من الاعيان النجسة ونحوها ومنها ان يكون ملكا طلقا فلا يجوز بيع الوقف ولا الرهن
ولا ام الولد اما الوقف فعدم جواز بيعه في الجملة اجماعي وبالاجماع كذلك صرح جماعة كالسيد والحلي وغيرهم وهو الحجة فيما عدا محل النزاع مضافا
الى اصالة عدم جواز بيع غير ما يملكه البايع مر وعموم الصحيح الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها وخصوص صحيحة ابي علي بن راشد اشتريت ارضا الى جنب



فيما استثني من عدم جواز بيع الوقف

ضيعتي بالفي درهم فلما وفيت المال خبرت ان الارض وقف فهل لا يجوز شراء الوقوف ويؤيده ما ورد في وقوف ارباب العصمة كقول امير المؤمنين
في وقف بيع كما في صحيحة الحذاء هي صدقة بتلا في حجيج بيت الله وعابر سبيل الله لا تباع ولا توهب ولا تورث فمن باعها او وهبها فعليه لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين الحديث وفي رواية ربعي هذا ما تصدق به علي بن ابي طالب وهو حي سوي تصدق بداره التي في بني زريق لا تباع ولا توهب حتى
يرثها الله الذي يرث السموات والارض وفي صحيحة البجلي تصدق موسى بن جعفر بصدقته هذه وهو صحيح صدقة حبسا بتلا بتا مثوبة فيها ولا رد
ابدا ابتغاء وجه الله تعم والدار الاخرة لا يحل لمؤمن يؤمن بالله واليوم الاخر ان يبيعها او شيئا منها ولا يهبها ولا ينحلها ولا يغير شيئا منها مما وضعته
عليها حتى يرث الله الارض وما عليها ومقتضى تلك الادلة وان كان عموم المنع كما ذهب اليه الاسكافي والحلي مدعيا عليه الاجماع وفخر المحققين على ما
حكي عنه الا ان اكثر الاصحاب على اختلاف شديد بينهم استثنوا منه مواضع الاول اذا خرب الوقف مطلقا وتعطل حكي عن المفيد والسيد والحلبي
والديلمي وابن حمزة والمحقق الشيخ علي في بيع عد واستحسنه ثاني الشهيدين وصاحب المفاتيح الا ان المفيد قيده بما اذا لم يوجد له عامر الثاني اذا ذهب
منافعه بالكلية استثناه الاولان ووقف التحرير ويمكن ارجاع ذلك ايضا الى الاول الا ان المفيد جعله قسيما له الثالث مع حاجة الموقوف عليه
الضرورية الى البيع وهو منقول عن الاولين والرابع والخامس والسادس وفي نهاية الشيخ الا ان الثاني قيد الحاجة بكونها الى الثمن لشدة الفقر
والسادس بان لم يكن لهم ما يكفيهم من غلته والاخيران بكون معها البيع اصلح الرابع اذا كان بيعه اصلح واعود استثناه الاول وظاهر الكفاية
التردد فيه الخامس اذا علم اداء بقائه الى خرابه بحيث يعطل لاجل اختلاف الموقوف عليهم قاله صاحب التنقيح السادس بشرط كون البيع اعود في
بيع عد و بيع السابع اذا خيف خرابه مطلقا استثناه في طوبه ونسبه في المهذب الى المحقق والعلامة مقيدا بعدم التمكن من عمارته الثامن اذا خيف الخراب
لاختلاف اربابه خاصة ذكره في وقف بيع عد و بيع التاسع مع خلف بين اربابه استثناه صاحب الكفاية والمفاتيح والمحقق الشيخ علي الا ان الاخير قيده بما اذا
كان مخوفا لتلف الاموال ونسبه المحقق والعلامة مقيدا بكونه موجبا للفساد ولا يمكن استدراكه العاشر مع خوف الخلف عن طوبه الا ان الاخير قيده
بما يؤدي الى فساد ومنهم من فرق بين المؤبد وغيره فلم يجوز في الاول مطلقا وفي الثاني جوز في الصور التي نقلناها عنهم وهو المنقول عن الصدوق
والقاضي والحلبي وقد يجوز في الثاني خاصة مع الاتفاق مع الواقف او وارثه ذهب اليه صاحب التنقيح والذي وصل الي في هذا الباب من الاخبار
صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت الى ابي جعفر ع ان فلانا ابتاع ضيعة فوقفها وجعل لك في الوقف الخمس ويسئل عن رايك في بيع حصتك من الارض
او يقومها على نفسه بما اشتراها او يدعها موقوفة فكتب الي اعلم فلانا اني امره ببيع حقي من الضيعة وايصال الثمن من ذلك الي وان ذلك رايي ان شاء الله
او يقومها على نفسه ان كان ذلك اوفق له وكتبت اليه ان الرجل ذكر ان بين من وقف هذه الضيعة عليهم اختلافا شديدا وانه ليس يامن ان يتفاقم
ذلك بينهم بعده فان كان ترى ان يبيع هذا الوقف ويدفع الى كل انسان منهم ما كان وقف له من ذلك امرته فكتب بخطه الي واعلمه ان رايي له ان كان
قد علم الاختلاف ما بين اصحاب الوقف ان يبيع الوقف امثل فانه ربما جاء في الاختلاف ما فيه تلف الاموال والنفوس ورواية جعفر بن حنان الصحيحة عن ابن محبوب الذي
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل وقف غلة له على قرابة من ابيه وقرابة من امه واوصى لرجل ولعقبه من تلك الغلة
بثلثمائة درهم الى ان قال ع جائز للذي اوصى له بذلك الى ان قال قلت ارايت ان مات الذي اوصى له قال ان مات كانت الثلثمائة درهم لورثته
يتوارثونها ما بقي احد منهم فاذا انقطع ورثته كانت الثلثمائة درهم لقرابة الميت يرد الى ما يخرج من الوقف ثم يقسم بينهم يتوارثون ذلك ما
بقوا وبقيت الغلة قلت فللورثة من قرابة الميت ان يبيعوا الارض اذا احتاجوا ولم يكفهم ما يخرج من الغلة قال نعم اذا كانوا رضوا كلهم وكان البيع خيرا
لهم باعوا وما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان ع انه كتب اليه روي عن الصادق ع خبر ماثور اذا كان الوقف على
قوم باعيانهم واعقابهم فاجتمع اهل الوقف على بيعه وكان ذلك اصلح لهم ان يبيعوه فهل يجوز ان يشتري من بعضهم ان لم يجتمعوا كلهم على البيع ام لا
يجوز الا ان يجتمعوا كلهم على ذلك وعن الوقف الذي لا يجوز بيعه فاجاب ع اذا كان الوقف على امام المسلمين فلا يجوز بيعه واذا كان على قوم من المسلمين فليبع كل قوم ما يقدرون على بيعه مجتمعين
ومتفرقين ان شاء الله فليس محط الاستدلال بالاولى صدرها الدال على جواز بيع حصته الموقوفة على الامام ع لجواز ان يكون غير مقبوضة بل
هو الظاهر من الخبر ولا يمكن الحكم بالعموم فيه لترك الاستفصال لعلمه ع بالحال في حقه مع ان غاية ما يستفاد من السؤال جعل الواقف شيئا له ع
سواء من الوقف فلعل الرخصة في البيع لعدم الوقف ولا ينافيه قوله او يدعها موقوفة لجواز ان يراد به معناه اللغوي اي متروكة بحاله لا
بالحقيقة الشرعية ومن ذلك يظهر ضعف تضعيف الرواية او ترجيح معارضها عليها بخروج صدرها عن الحجية حيث ليس ثمة شيء من
الاسباب المجوزة للبيع بل الاستدلال بتجويز بيع حصة الباقين واحتمال عدم القبض باعتبار وقوع البيع في الخبر من الواقف وهو ظاهر في بقائه في يده
وباعتبار ظهور عدم القبض في حصته ع والظاهر اتحاد حال الجميع ضعيف لجواز كون الواقف ناظرا وعدم استلزام عدم القبض في حصته ع
في حقهم كما ان ترجيح الحمل على الاعم او القبض بانه لولاه لكان الانسب التعليل بعدم القبض دون تلف الاموال والنفوس ولولا ما يقع الاختلاف
في الوقف ضعيف ايضا اما الاول فلانه انما يصح لو كان التعليل لجواز البيع ولكنه تعليل لامثليته وعدم القبض لا يصلح علة لها واما الثاني فلعدم
تصريح في الخبر بكون الاختلاف في الوقف وعلى تسليمه لا يتوقف على القبض فيمكن ان يكون المراد ان الواقف لما راى بينهم اختلافا شديدا في امر تلك
الضيعة قبل الدفع اليهم او في اعراضهم وليس يامن انه اذا دفعها اليهم [illegible] اليهم يتفاقم الامر بينهم فهل يدفعها

الخامس ع

المهذب الى ع

عن رجل ع

[illegible]

موقوفة او يرجع عن الوقف ويدفع اليهم ثمنها وايهما افضل وعلى هذا فمقتضى ترك الاستفصال جعل الرواية اعم من القبض وعدمه ويخصص بها اخبار
المنع ولا يتوهم ان تعارضها مع اخبار المنع المتقدمة بالعموم من وجه حيث ان لاخبار المنع جهة خصوص بكون المراد منها بعد القبض قطعا كما ان الصحيحة ايضا
مختصة بحال الاختلاف ولا مرجح لاحدهما يمكن الاعتماد عليه فالتعويل على تلك الرواية فقط في بيع الوقف مشكل لان المناط في التعارض هو ظاهر الخبر
دون ما يؤول اليه بعد الجمع بينه وبين ساير المعارضات كما بيناه في كتاب عوايد الايام وعلى هذا فيكون اخبار المنع اعم مطلقا لاعمها من القبض وعدمه والصحيحة
مخصوصة بحال الاختلاف ومنه يظهر جواز البيع في تلك الحال هذا هو المستفاد من الاولى ويدل الثانية على جواز بيعه مع احتياج الموقوف عليه و
كون البيع خيرا واتفاق الكل مع التعدد وهي مختص بما بعد القبض من جهة كون الحكم لورثة القرابة ولاجل دلالة المفهوم على عدم الجواز مع عدم رضا
الكل وعدم الخيرية وليس قبل القبض كذلك ومنه يظهر عدم جواز حمل الارض على حصة الرجل الذي اوصى له وانقطعت ورثته فينتقل الى ورثة الميت
ملكا او حمل الورثة على ورثة الواقف وجعل الوقف منقطع الاخر باختصاصه بالقرابة دون عقبهم وعلى هذا فيكون هذه ايضا اخص مطلقا من اخبار
المنع فبها يخصص تلك الاخبار ايضا ومقتضاها جواز البيع مع كونه خيرا واتفاق الكل الا ان الظاهر منها ان اشتراط رضى الكل انما هو في بيع تمام
الارض التي هي وقف على الجميع لانه المسئول عنه ولا شك انه موقوف على رضى الكل فلا يثبت منها اشتراط رضى الكل انما هو في بيع تمام الارض التي هي وقف
على الجميع لانه المسئول عنه ولا شك انه موقوف على رضى الكل فلا يثبت منها اشتراط رضى الكل في بيع حصة كل واحد واما الثالثة فمحط الاستدلال
فيها موضعان منها وكذا الثالث وليس موضع الاستدلال منه قول الصاحب لانه لا يدل الا على ان ما يقدرون على بيعه يجوز لهم بيعه مجتمعين او متفرقين
فيكون بيانا لحكم الاجتماع والافتراق ولا يظهر منه ما يجوز بيعه وما لا يجوز حيث ان ما لم يثبت جواز بيعه شرعا لا يقدر على بيعه لانه نقل الملك ولا
يحصل النقل الا بامضاء الشارع بل محط الاستدلال هو الخبر المأثور عن الصادق وهو انه اذا كان في وقف على قوم باعيانهم واعقابهم يجوز بيعه مع اتفاق
الكل وان هذا معلوم لنا ظاهر عندنا ولكن لا نعلم حكم بيع البعض والشراء منه اذا لم يجتمع الكل ولا نعلم ان الوقف الذي ورد عدم جواز بيعه اي وقف
فقرره الصاحب على حجته ما ورد واجاب عن حكم الاول بجواز بيع البعض ما يقدر شرعا على بيعه اي بعد المشتري له واذا كان اصلح حيث انه ثبت معه
جواز البيع بقول الصادق وعن الثاني بانه الوقف على امام المسلمين فيدل قول الصادق الذي رواه الثقة المعتضد بتقرير الامام الموافق لرواية جعفر بن
حنان على جواز بيع الوقف اذا كان اصلح فيجب اتباعه ولاطلاقه بالنسبة الى الاجتماع والافتراق يحكم بالاطلاق ولا يتوهم دلالة مفهوم الثانية على عدم
جواز البيع بدون اجتماع الكل مع انه لو سلمنا دلالتها على كون بيع مطلق الوقف مقيدا باجتماع الكل وكان مفهومه عدم الجواز بدونه ولكن لعموم المفهوم
يخصص بخصوص جواب الامام الذي هو الموضع الثاني من موضعي الاستدلال بالثالثة بل وكذا لولا الخصوصية ايضا لكون الثالثة احدث فيقدم على
الاقدم كما هو القاعدة المنصوصة في الترجيح ولا يتوهم ان قوله ايضا فبيع كل قوم ما يقدرون على بيعه لا يفيد ازيد من جواز بيع ما يقدر على بيعه وما
لم يثبت جواز بيعه شرعا لا يقدر على بيعه لانه نقل الملك ولا ينقل الا بامضاء الشارع ولا يثبت منه ما يجوز وما لا يجوز لانه ثبت ما يجوز بعد ذلك وهو
ما كان البيع فيه اصلح حيث صرح فيه بالجواز وعلى هذا اليست من هذه الرواية جواز بيع الوقف اذا كان اصلح مع الاجتماع والافتراق ولا يتوهم
انه يخصص بصورة الاحتياج لمفهوم رواية ابن حنان لان قيد الاحتياج انما هو كان في كلام السائل دون الامام غاية ما في الباب ان تصديق الجواز
يكون مقيدا به حيث ان السؤال كان عنه ولا يعتبر المفهوم في مثل ذلك اذ اعتباره انما هو اذا لم يظهر للتقييد سبب واختصاص السؤال هنا
ظاهر لاختصاص الجواب فالحكم بمضمون الرواية عندنا متعين وهو بيع الوقف مع كون بيعه اصلح مجتمعين ام منفردين حصته نعم حيث لم يظهر
قايل بهذا العموم سوى المفيد فالحكم بعمومه كما هو الموضع الرابع من المواضع العشرة المتقدمة مشكل مخالف للاحتياط ولكن الاشكال في جواز البيع
في ساير المواضع ظاهر افعليه الفتوى عندنا بل على الموضع الرابع ايضا مع الاشكال ولا يضر عندنا عدم كون الثالثة في الكتب الاربعة او صحيحا باصطلاح
المتاخرين مع ان رواية ابن حنان المذكورة في الكافي والفقيه والتهذيب موافقة لذلك في الجملة صحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومثله
في حكم الصحيح عندهم **فروع ا** لا يخفى ان هذا الحكم مختص بالوقف الخاص كما هو مورد الاخبار اما الثاني نظاهر واما الاول فلقوله ويدفع الى
كل انسان ما وقف له ويؤكده وقوع الاختلاف بينهم واما الثالث فلعطف قوله واعقابهم ويؤكده ذكر اجماع الكل ايضا ومن ذلك يحصل ضعف
للمعارض ايضا حيث ان اخبار وقف الائمة وارد في الوقف للجهة العامة ويشعر بعضها بالتعارض **ب** ثم المستفاد من الروايتين ان المتولي للبيع
هو الموقوف عليه كما ان ظاهر قوله اذا احتاجوا ولم يكفهم الغلة في رواية جعفر انه يصرف الثمن في حوائجهم بل يصرح به قوله في الرواية الاولى ويدفع
الى كل انسان منهم فالقول بها متعين وجعل المتولي الناظر الخاص ان كان لا وجه له اذ لم يثبت له الا جواز النظر الى الوقف من حيث هو وقف
فلا يتخطى عنه الا بدليل وكذا لا وجه للحكم بان يشتري بثمنه ما يكون وقفا على ذلك الوجه ان امكن مع تحصيل الاقرب الى صفة الموقوف فالاقرب مع
انه لولا استفادة الصرف الى الموقوف عليه من الرواية لا يستفاد ذلك الحكم من جهة اصلا واما ما قيل من انه لعل المستند عدم العلم بجواز التصرف
واستصحاب المنع الا في ذلك ففيه ان عدم العلم بالمنع من التصرف كاف في جوازه ولم يكن منع في التصرف فيه حتى يستصحب والمنع عن التصرف في الوقف
غير مفيد لتغير الموضوع **ج** ما ذكر كما عرفت انما هو في الوقف الخاص واما العام فلا يجوز بيعه الا اذا بطل الانتفاع به فيما وقف عليه بحيث لا ينتفع
فيه بوجه من الوجوه مطلقا مع بقاء عينه كجذع منكسر وحصر خلق ونحوهما اما عدم جواز البيع وغيرها استثني فلما مر واما استثناء ما ذكر فهو

لما عرفت من انه في بيع الكل

في بيان ان المتولي لبيع الوقف هو الموقوف عليه


الصريح

المصرح به في كلام جماعة وقد يستند فيه الى انه احسان محض وما على المحسنين من سبيل وان الامر بعدم بيعه تضييع للمال وتجويز للعبث وانه
تحصيل لغرض الواقف ويرد على الاول منع كونه احسانا شرعا بعد اصالة المنع ومنع استلزام نفي السبيل للزوم البيع وصحته وعلى الثاني ان تضييع المال و
تجويز العبث ان كانا محرمين فيلزمهما وجوب البيع ولا قايل به والا فلا يثبتان شيئا وعلى الثالث ان غرضه استيفاء المنفعة من نفس العين الموقوفة
واما غير ذلك فلم يظهر كونه غرضا له وقد يوجه بان شاهد الحال يدل على رضا الواقف حين الوقف بالبيع مع سلب الانتفاع وفيه انه لو سلمناه لكنه
على ذلك فنقول لا يكفي رضاه في ذلك والتوضيح ان شاهد الحال انما يفيد فيما ثبت به ما علم ترتب حكم عليه كما في الاذن في التصرف في المال فانه
علم جواز التصرف في مال شخص مع اذنه ورضاه فاذا علم الاذن بشاهد الحال يجوز التصرف فيه بخلاف ما اذا علم به رضاه ببيع ماله بثمن معين فانه
غير كاف في لزوم البيع بل يتوقف على التوكيل او الاجازة بعد البيع فلو بعنا متاع الغير الذي نعلم انه يريد بيعه بثمن معين بان يريده من غير توكيل في
البيع لا يحكم بلزومه من غير اجازة وما نحن فيه من هذا القبيل اذ رضا الواقف ببيع الوقف عدم الجواز فالصواب الاستناد في الاستثناء الى عدم
كونه وقفا الا ان الوقف شرعا وعرفا تحبيس الاصل وتسبيل المنفعة بل لا معنى للوقف على جهة الا صرف منفعته فيها فلا يتحقق الا فيما يمكن فيه
تحقق الوصفين ولا يتحققان فيما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه فلا يكون وقفا بل يختص بحال الانتفاع وايضا يشترط في الموقوف امكان الانتفاع
به مع بقاء عينه ابتداء اجماعا فهذا مما لا يمكن وقفه في مدة انتفاء المنفعة بخصوصها فكذا في ضمن المدة الشاملة لها ولو نوقش في ذلك وفرق
بين وقف ما لا منفعة فيه بخصوصه وما فيه منفعة في وقت فنقول يكفي لنا عدم العلم بكونه وقفا بعد بطلان المنفعة فان القدر المسلم هو كون
ذلك وقفا خارجا عن ملك الواقف ما دام فيه منفعة واما بعده فغير معلوم ولا دليل عليه ولما استصحاب الوقفية فلا حجية فيه لمعارضته مع
استصحاب عدمها الثابت قبل الوقف كما بينا تحقيقه في كتبنا الاصولية وبمثله صرح في ... بنا حكم ما لو وقف على مصلحة فبطل رسمها وعلى هذا فتبقى العين
بعد بطلان منفعتها راسا على ملك مالكها الاول فان كان حيا يجوز له بيعه وصرف ثمنه في حوائجه والا فينتقل الى وارثه حين انتفاء المنفعة فان كانوا
معلومين لهم بيعه كذلك والا فيلحقه حكم مجهول المالك ويشترط في جواز بيعه كذلك عدم رجاء عود المنفعة بوجه من الوجوه فلو علم عود نفعه لا يجوز اذ لا
يشترط في تسبيل المنفعة الفعلية بل يكفي اللاحقة وكذا لو احتمل لامكان تسبيل المنفعة المحتملة بمعنى انها مسبلة لو حصلت ولذا يصح وقف الاشجار
المثمرة للمادة في بدو الغرس مع امكان عدم بقائها الى زمان حمل الثمر ولو توقف عود منفعته الى نفقة لا يرجى عودها بدونها لم يجز بيعه لان الانتفاع
به بعد الانفاق ايضا منفعة فعلية فيكون مسبلة فلا يجوز بيع الدار التي كانت وقفا اذا خربت والقنوة اذا اهدمت والقدر الوقف اذا انكسر وامثال
ذلك ومن هذا يظهر ان اخبار وقوف الائمة المقيدة بقوله لا يباع وفي بعضها لا يورث فيه ابدا حتى يرث الله الارض لا ينافي جواز البيع فيما ذكرنا لانها انما
لا يمكن فيه بطلان المنفعة بحيث لا يرجى عودها ولو بعد العمارة مع انها واردة في اعيان مخصوصة ووقوف خاصة ونحن لا ننكر عدم جواز بيع وقف
بطلت منفعته راسا اذا علم تصريح الواقف بذلك في ضمن عقد الوقف لانه على ما ذكرنا يكون ملكا له فله اشتراط ما يريد فيه من الشروط المجوزة
وفي حكم بطلان المنفعة راسا بطلان المنفعة التي سبلها بخصوصها وان تعينت في العين منافع اخرى يمكن استيفاؤها مع بقاء العين والوجه ما مر
وقد يجوز بيع الوقف على مصلحة اذا بطل رسمها وتحقيقه يطلب من بحث الوقف واما الرهن فلا يجوز للمالك بيعه الا باذن المرتهن ولا للمرتهن الا باذن
الراهن او الحاكم لو لم يكن اذن الراهن او من باب المقاصة لو لم يبينه احدهما وقال المحقق الاردبيلي بجواز بيع الراهن مطلقا للاقتضاء ويجي تفصيل الكلام
فيه في موضعه واما ام الولد فعدم جواز بيعها اجماعي الا فيما استثني ويذكر في مواضعه ومنها القدرة على تسليم كل من العوضين بلا خلاف بل
بالاجماع كما هو المحقق والمحكي في الغنية وكره وهو الحجة مضافا الى انه بيع غرر وقد نهى النبي صلعم عن بيع الغرر كما رواه الفريقان والمراد به بيع موجب لحصول
المال في معرض التلف وضابط الغرر كما يستفاد من كلام اللغويين والفقهاء وصرح به الشهيد في شرح الارشاد احتمال مجتنب عنه عرفا لو تركه ...
وبخ عليه واستحق اللوم في العرف وفي صحيحة الحلبي لا باس ببيع كل متاع كان تجده في الوقت الذي بعته فيه قال صاحب الوافي تجده اي تقدر عليه ... لانها
وان كانت بمفهوم الوصف وهو ليس بحجة عندنا الا انها صالحة للتاييد في الاستدلال بما دل على النهي عن بيع ما ليس عندك كان حسنا ولا معارض له
مع ما دل على جوازه فلو باع الحمام الطاير او غيره من الطيور المملوكة لم يصح الا ان يقتضي العادة بعوده فيصح وفاقا لجماعة لعموم الادلة وانتفاء المانع
من الاجماع للخلاف مع شهرة الجواز والغرر لانتفائه عرفا بتنزيل اعتبار العود فيه منزلة المتحقق خلافا للفاضل في يه فاحتمل بطلانه وكذا لا يصح بيع
الابق اجماعا ويدل عليه صحيحة رفاعة ايصلح لي ان اشتري من القوم الجارية الابقة واعطيهم الثمن فاطلبها انا قال لا يصلح شراؤها الا ان يشتري منهم
معها ثوبا او متاعا فيقول لهم اشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا فان لم يقدر على العبد كان الذي نقده فيما اشترى معه وصريحة الروايتين
جواز بيع الابق مع الضميمة وهو كذلك لذلك وعليه الاجماع في صا والغنية وقيح فلو وجد الابق والا كان الثمن بازاء الضميمة كما يستفاد من
الموثق وعليه الاصحاب من غير خلاف يعرف ويشترط في الضميمة ما يشترط في غيره من كونها مما يصح بيعه منفردا بالاجماع كما يشترط في الابق ايضا
ساير الشرايط غير القدرة على التسليم من كونه معلوما موجودا عند العقد لعموم الادلة فلو ظهر كونه حين العقد تالفا او لغير البايع او مخالفا للوصف
بطل البيع فيما قابله من الثمن في الاول وتخير المشتري في الثانيين ان لم يجزه المالك في الثاني على صحة الفضولي ولا يلحق بالابق غيره مما في معناه كالبعير
الشارد والفرس الغابر والمملوك المتعذر تسليمه بغير الاباق وغيرها على الاشهر الاقوى اقتصارا فيما خالف الاصالة عدم جواز بيع الغرر على المنصوص

فلا يجوز بيعه منفرداً ولا منضماً الا ان يكون الضميمة مقصودة بالذات كما يأتي وهل يجوز بيع غير المقدور على التسليم مطلقا كما قيل او خصوص العبد الشارد والفرس الغائر كما في الروضة والضال والمجحود كما في اللمعة منفرداً او منضماً او مع التسليم اي مع شرط الخيار لو لم يقدر على التسليم او الا الآبق او الثاني لعموم الروايتين فان ثبت عدم القول بالفصل يثبت الحكم في غيرها ايضاً والا فالظاهر الواقع الفسخ في غيرهما اذا امكن القدرة عادة لعموم الادلة وعدم المانع لانتفاء الغرر وعدم ثبوت الاجماع في الاجماع في غير البيع الا انه وهل يجوز مع تعذر التسليم الا بعد مدة معينة جوابا مطلقا ام لا الظاهر الثاني لانتفاء المانع من الاجماع لان المشهور الجواز والغرر لانه على ما ذكروا حد العوضين في معرض التلف والخطر وليس كذلك هنا للعلم بالقدرة على التسليم بعد مدة نعم لو لم يعلم المشتري بالحال كان له الخيار دفعا للضرر وعلى التقدير لو لم يتعين وقت الامكان واحتمل طول الزمان بقدر لا يرضى به المشتري او علم اتجه الفساد لصدق الغرر وفي لحوق ما اذا اقدر المشتري على تحصيله دون البائع بغير المقدور مطلقا او لا المصرح به في كلام بعضهم الثاني فيصح البيع وربما ظهر من الاستبصار انه مما انفردت به الامامية وهو كذلك لما مر من عموم الادلة وانتفاء الموانع من الاجماع او الغرر خلافا للشيخ بل الشيخين كما في المهذب حكاه عن الفاضل والحلبي والديلمي وابن حمزة لاطلاق الروايتين وفيه نظر لظهورهما سيما الموثق في عدم القدرة مطلقا مع انهما مختصان بالآبق فالتعدي عنه لا يتم ومنها معلومية كل من العوضين فلا يصح بيع المجهول والمبهم ولا بالمجهول والمبهم وتحقيق المقام ان جهل احدهما او ابهامه اما يكون بحسب الواقع بمعنى ان لا يكون له امتياز في الواقع كاحد الشيئين او الاشياء او يكون بحسب الظاهر فقط اي يكون مبهما عند احد المتبايعين او كليهما وعلى التقديرين اما يكون الجهل والابهام في القدر او الجنس او الوصف وعلى التقادير اما يكون الجهل موجبا للغرر ام لا فان كان الجهل موجبا للغرر فبطلان البيع به محل الاجماع ويدل عليه ما مر من الرواية المتفق عليها بين الفريقين وكذا ان كان بحسب الواقع لان البيع انما هو لاثبات ملكية المشتري في المبيع والبائع في الثمن والملكية لكونها صفة وجودية معينة لا بد لها من موضع معين لامتناع قيام المعين بغير المعين ولان غير المعين لا وجود له لا خارجا ولا ذهنا ولا واقعية له وقيام الصفة الوجودية بغير ذلك محال وان كان بحسب الظاهر ولم يكن هناك غرر اصلا فان كان بحسب الكم والقدر وهو موجب لبطلان البيع مطلقا ايضا اذا كان مكيلا او موزونا او معدودا فلا يجوز بيعه الا بما يعتبر به من الكيل في المكيل والوزن في الموزون والعد في المعدود ولو باعه جزافا بطل خلافا للمنقول عن المبسوط مطلقا وعن السيد في ما اذا اشتبه خاصة وعن الاسكافي فيما اذا كان المبيع صبرة مشاهدة وكذا الثمن مع اختلافهما جنسا ليسلم عن الربا وعن ابن الزهرة من بعض المتأخرين لنا بعد الاجماع المحقق والمحكي في كره على بطلانه لانه يوجب الغرر ما مر وعلى بطلانه مطلقا رواية محمد بن حمران قال قلت لابي عبد الله اشترينا طعاما فزعم صاحبه انه كاله فصدقناه واخذناه بكيله فقال لا باس فقلنا ايجوز ان ابيعه كما اشتريته بغير كيل فقال لا اما انت فلا تبعه حتى تكيله وتخصيص السؤال ببيعه كما اشتراه فيمكن ان يكون المراد بالوزن الذي اشتراه فيخرج عن محل الكلام لانه انما هو في البيع جزافا الا ان العبرة بعموم قوله فلا تبعه حتى تكيله وما رواه الفاضل في كره من ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الطعام مجازفة وفي السرائر روي النهي عن الجزاف من غير تقييد بالطعام وفي مجمع البحرين قوله لا تشتري شيئا من مجازفة وضعفها سندا كاختصاص بعضها بالطعام غير ضائر لانجبار الاول بالشهرة العظيمة بل الاجماع والثاني بالاجماع المركب وفي صحيحة الحلبي في رجل اشترى من رجل طعاما عدلا بكيل معلوم ثم ان صاحبه قال للمشتري ابتع مني هذا العدل الآخر بغير كيل فان فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعت قال لا يصلح الا ان يكيل وقال ما كان من طعام سميت فيه كيلا فانه لا يصلح مجازفة هذا مما يكره من بيع الطعام والايراد بعدم ظهور نفي الصلاح في الفساد كما صرح به اللغويون وعيناه مستوفى في كتاب العوائد نعم لا يتم الاستدلال بالجزء الاول وهو قوله ما كان من طعام الخ للجواز ان يراد بما سمي فيه الكيل ما يبيع بوزن معين وقد يستدل ايضا بمرسلة ابن بكير عن رجل يشتري الجص فيكيل بعضه ويأخذ البقية بغير كيل فقال اما ان يأخذ كله بتصديقه واما ان يكيله كله وموثقة سماعة عن شراء الطعام مما يكال او يوزن هل يصلح شراؤه بغير كيل ولا وزن فقال اما ان يأتي رجلا في طعام قد كيل او وزن فيشتري منه مرابحة فلا باس ان اشتريته ولم تكله او تزنه اذا كان المشتري الاول قد اخذه بكيل او وزن فقلت عند البيع اربحك كذا وكذا وقد رضيت بكيلك ووزنك فلا باس حيث دلت بالمفهوم على الباس الظاهر في التحريم فيما اذا لم يكله المشتري الاول ولم يزنه وبالاخبار الناهية عن صاع غير صاع المصر وبما ورد من الامر بكيل الطعام معللا بانه اعظم للبركة وفي الكل نظر اما في الاول فلكونه اخبارا في مقام الانشاء ولا دلالة له على الوجوب غير ظاهرة واما في الثاني فلان مفهومه اثبات الباس مع عدم كيل المشتري الاول اذا اشتراه الثاني مرابحة ولا يدل على منع بيع التولية فلا يثبت اشتراط الكيل والوزن مطلقا بل ذلك حكم مخصوص ببيع ما اشتري مرابحة كما فصل في الاخبار المتكثرة فحرم في المرابحة وجوز في التولية وبذلك يظهر النظر في الاستدلال بالاخبار الدالة على المنع عن بيع ما لم يقبض قبل الكيل والوزن واما في الثالث فلعدم الملازمة بين عدم جواز البيع بصاع غير صاع المصر وبين عدم جواز البيع بغير صاع مطلقا واما في الرابع فلعدم دلالة الثبوت على رجحان الكيل حين البيع بل يستفاد منه ان كيل الطعام موجب للبركة ظاهرة كما في بعض رواياته انه عند اخذه للحاجة يريد كيله وبما ذكر يظهر قصور تلك الادلة عن صلاحية الاحتجاج ولكن لا ريب في كونها مؤيدة لما ذكرناه مع حجية ما اثبتنا ان اكثر ما ذكر وان كان واردا في الكيل والوزن وفي المبيع الا انه يثبت الحكم في المعدود وفي الثمن ايضا بالاجماع المركب وقد صرح جماعة بعدم الفصل بين المكيل والموزون وبين المعدود كما صرح به الفاضل في كره بعدم الفرق في فساد البيع بالجزاف بين الثمن والمثمن عندنا مع ان روايات التذكرة والسرائر والمجمع شاملة للجزاف في المعدود والثمن ايضا

ومن الشرائط معلومية كل من العوضين

مضافاً الاول الى ظاهر التقرير في صحيحة الحلبي عن الجوز لا يستطيع ان يعده فيكال بمكيال ثم يعد باقيه ثم يكال ما بقي على حساب ذلك العدد فقال لا
باس به وفي الثاني الى العلة المنصوصة في رواية حماد بن ميسر عن جعفر عن ابيه ع انه كره ان يشتري الثوب بدينار غير درهم لانه لا يدري كم الدرهم من
الدينار واما صحيحة رفاعة ساومت رجلاً بجارية فباعنيها بحكمي فقبضتها منه على ذلك ثم بعثت اليه بالف درهم فقلت هذه الالف درهم حكمي عليك
فابى ان يقبلها مني وقد كنت مسستها قبل ان ابعث عليه بالالف درهم قال فقال ارى ان تقوم الجارية قيمة عادلة فان كان قيمتها اكثر مما بعث
اليه كان عليك ان ترد عليه ما نقص من القيمة وان كان قيمتها اقل مما بعثت اليه كان عليه ان ترد عليك ما نقص من القيمة وان كان قيمتها
اقل مما بعثت اليه فهو له قال فقلت ارايت ان اصبت بها عيباً بعد ما مسستها قال ليس لك ان تردها ولك ان تاخذ قيمة ما بين الصحة والعيب فهي
غير ناهضة لضعفها بمخالفتها العمل الاصحاب حيث تضمنت البيع بحكم المشتري بل الاجماع كما في لف وكره مع ما فيها من ضعف الدلالة وان كان
الجهل بغير ما ذكر فليس البيع باطلاً لاجله للاصل سواء كان في القدر اذا كان يقدر بالمساحة او في الجنس او الوصف وسواء كان الجهل في الجنس
باعتبار عدم معرفة احد المتبايعين بالجنس مع كونه مشاهداً حاضراً وقت البيع كان يكون هناك جنس حاضر ولم يعرفه المشتري او مع البايع انه
الاهليلج والاملج وكان قيمتهما متساوية وكان المشتري طالباً لهما فيصح له ان يشتري هذا الجنس المعرو وكان مشاهداً قبل البيع مع معرفته كان
يكون هناك اهليلج واملج ورآهما المشتري قبل وقت المبايعة فسرق احدهما ولم يعلم التعيين فيجوز شراء الباقين او تساويا قيمة ووزناً او لم يكن مشاهداً اصلاً
بل كان مذكوراً بالوصف كما اذا كان لاحد اهليلج واملج ووصفه لغيره بما ينتفي به الغرر وسرق احدهما ولم يعلم بعينه فيصح شراء الباقي ايض مع تساوي الوزن
والقيمة ولو اختلفا وزناً وتساويا قيمة كان يكون احدهما رطلاً والاخر رطلين وساوى قيمة رطل من ذلك قيمة رطلين من هذا المبيع
البيع للجهل بوزن المبيع وقد تلخص مما ذكرنا ان الجهل الداخل في البيع انما يفسده اذا كان باحد الوجوه الثلثة الاول ان يكون موجباً للغرر الثاني
ان يكون بحسب الواقع الثالث ان يكون في القدر اذا كان مكيلاً او موزوناً او معدوداً واما ما سوى ذلك من اقسام الجهل المذكورة فلا دليل على كونه مبطلاً
ثم ان ما ذكرنا وهو الاصل الكلي والقاعدة الكلية وقد يستفاد من الاخبار في الموارد الجزئية حكم اخر من الصحة او الفساد فيجب اتباعه كما ورد في بعض
الموارد البيع مع الضميمة مع كونه غرراً

فروع لا يكفي في الكيل والوزن المكيال الغير المتعارف والضميمة المجهولة سواء كان مشاهداً حاضراً كهذه
وهذه الضبة او لا كخمس قصعات او ما يساوي خمس بطيخات لعدم صدق الكيل والوزن معه عرفاً ولصحيحة الحلبي ورواية المصححين بعدم صلاحية
البيع بغير صاع المصر وفي الاخيرة نفي الحلية والمستفاد منهما اشتراط اشتهار المكيال كما هو المشهور فلا يكفي الكيل النادر والظاهر ان المراد اشتراط اشتهاره
وعدم حلية غيره من احدهما او الاعطاء بغيره مع اطلاق الكيل فاذا باع عشرة اكيال مثلاً لا يجوز قصد غير الكيل المشهور من احدهما او اعطائه
والا فالظاهر عدم الاشكال في جواز البيع بما يكال به في بعض الامصار ولو نادراً مع التعين عند المتبايعين

ب الظاهر عدم الخلاف في جواز الاكتفاء في الكيل والوزن على القول البايع والنصوص به مستفيضة ولكن يجب التقييد بكونه مؤتمناً مصدقاً فلو لا كذلك لم يجز كما هو المفهوم من الروايات

ج المحكي عن الاصحاب على ما قيل اعتبار الكيل والوزن فيما بيع بهما في زمان الشارع ولو لم يبع الان كك قيل واثباته من النص مشكل **اقول** لا اشكال
في ان ما يباع الان كيلاً او وزناً يعد بيعه بدونهما جزافاً عرفاً وقد ثبت نهي النبي ص عنه فيجب اعتباره فيه البتة انما الاشكال فيما يباع كك في زمانه ص
لم يكن كذلك الان والامر فيه هين لان ما علم فيه ذلك في زمانه مثل الطعام والزيت والجص وامثالها يباع الان كك ايض وان غير الكيل بالوزن
في بعضها او العكس في اخر ولا باس به بناء على ما ياتي من جواز التبديل مطلقاً

د لبيع بعض الشيء صور لان ذلك الشيء اما متساوي الاجزاء او
مختلفها وعلى التقديرين اما معلوم بما يعتبر في صحة بيعه او لا وعلى التقادير اما يكون المبيع جزءاً معلوماً بالنسبة كنصفه وثلثه مشاعاً او يكون
جزءاً مقدراً منه غير معين كذراع من ثوب وقفيز من صبرة او يكون جزءاً مقدراً من اجزائه المعينة المقدرة معيناً كهذا الذراع منه او هذا القفيز
او غير معين كذراع واحد لا على التعيين من هذه الذراع المعينة من هذا الثوب بعد تقسيمه الى اذرع او صاع واحد من هذه الصيعان المعينة من الصبرة
بعد تفريقها الصيعان او مرجعه الى واحد مخصوص لا على التعيين من هذه الوحدات المخصوصة فهذه ست عشر صورة الاول والثاني ان يباع الجزء المشاع
بالنسبة من الشيء المعلوم سواء كان متساوي الاجزاء او مختلفها وهو صحيح لعدم المانع والثالث والرابع ان يباع ذلك من الشيء المجهول قدراً وهو
لا يصح سواء تساوت اجزاء ذلك الشيء او اختلفت لسراية جهل الكل في الجزء المفروض ايجابه لبطلان بيع الكل فكذا الجزء وقال المحقق الشيخ علي
في حاشية الارشاد بصحته من المجهول اذا لم يكن مكيلاً او ما في حكمه ولعله حمل الجهل على الجهل بالقدر مع ان المراد الجهل الموجب لبطلان بيع
الكل كيفما كان ولا ريب مع انه يبطل بيع الجزء منه ايض الخامس والسادس ان يباع جزء مقدر غير معين من متساوي الاجزاء معلوم او مجهول علم
اشتماله عليه وهو يصح لانه بيع شيء معين وهو الكلي فيتخير في التسليم ولا مانع من الصحة ويدل عليه صحيحة معوية بن وهب الاتية السابع والثامن
ان يباع ذلك من مختلف الاجزاء وهو باطل لاستلزامه الغرر لان التخيير في بيع الكلي ان كان للبايع فالغرر على المشتري اذ لعل البايع يسلم الردي وان
كان للمشتري فعلى البايع لمثل ذلك والقول بالصحة اذ لوحظ الجميع ويحصل الرضا باي جزء كان لانتفاء الغرر غفلة عن معنى الغرر وموجب للصحة
في كل ما يوجب الغرر اذ تحقق الملاحظة والرضا نعم لو قدر الجزء وقصد مع ذلك الاشاعة فلا شك في صحته من المعلوم واما من المجهول فالظاهر
من كلام جماعة كالفاضل في القواعد وكره والمحقق الشيخ علي ولك البطلان ووجهه ان الجزء المقدر كالقفيز والذراع حقيقة اما في الكلي او المعين

باعتبار كون الكلي في ضمنه ولا يتعين شيء منها مع المشاعة اما المعين فظ واما الكلي فلان مقتضى التخيير وعدم تلف شيء من المشتري لو تلف بعض
المبيع وليست الاشاعة كذلك فيكون المراد معناه المجازي وهو ما يكون نسبته الى الكل كنسبة القفيز او الذراع اليه وهذا مجهول فيلزم منه الغرر
وربما يشعر كلام بعض المتأخرين بالصحة ولعل وجهه ان ذلك وان كان مجهولا من حيث النسبة اي لا يعلم انه النصف او الثلث او غيرهما ولكن بعد تقديره
بمقدار لا يستلزم غررا عرفا ولا دليل على اشتراط العلم بخصوص النسبة اذا لم يستلزم الجهل بالقدر وهو قوي جدا وما ذكر من حكم قصد الاشاعة
في المقدر جار في متساوي الاجزاء ايض واما الثمانية الباقية فيصح البيع في الاربعة الاولى منها بلا خلاف كما لا يصح في الاربعة الاخيرة منها كذلك اذا
كانت الصبرة معلومة يجوز بيعها باجمعها كل قفيز بكذا لعدم المانع ولا يجوز بيع كل قفيز منها بكذا للجهل الواقعي بالمبيع واما مع الجهل فلا يصح شيء منها
عند الاكثر وحكي عن الشيخ الحكم بالصحة في الاول مطلقا وان كان مجهولا وهو الاظهر لعدم المانع من الجهل الواقعي او الغرر ولو باع المقدر كقفيز
من الصبرة او ذراع من الثوب واطلق فهل ينزل على الاشاعة او في الجملة ويظهر الفائدة فيما لو تلف بعض الكل فعلى الاشاعة يتلف من المبيع بالنسبة
وعلى الثاني يبقى المبيع ما بقي قدره لا شك ان مقتضى حقيقة اللفظ الثاني على ما مر ويدل عليه ايض صحيحة معوية بن وهب رجل اشترى من رجل عشرة
الاف طن في انبار بعضه على بعض من اجمة واحدة والانبار فيه ثلثون الف طن فقال البايع قد بعتك من هذا القصب عشرة الاف طن فقال المشتري
قد قبلت واشتريت ورضيت فاعطاه من ثمنه الف درهم ووكل المشتري من يقبضه فاصبحوا وقد وقع في القصب نار فاحترق منه عشرون الف
طن بقي عشرة الاف طن فقال العشرة الاف التي بقيت هي للمشتري والعشرون التي احترقت من مال البايع والظ من جمع من الاصحاب اختصاص ذلك
بمتساوي الاجزاء كما هو مورد الصحيح واما في مختلفها فيرجحون الاشاعة مع دعوى قصدها اذا كان الكل معلوما ترجيحا لجانب الصحة وهو حسن لو ثبت
عموم حمل افعال المسلمين على الصحة بحيث يجري في المورد ولم يعارضه اصالة الحقيقة واما مع عدم العلم بالكل فلو قلنا بصحة الاشاعة كما ذكرناه فيكون كالعلم
ولو قلنا بعدمها كما هو المشهور ظ فيبقى اصالة الحقيقة خالية عن المعارض ويبطل البيع وعلى هذا فالفائدة التي ذكروها في متساوي الاجزاء مختصة بصورة
العلم بالكل واما مع الجهل فالفائدة صحة البيع وبطلانه ز يجوز ان يعتبر المعدود بمكيال ويعد ما فيه ثم يؤخذ بحسابه وكذا الموزون للاصل حيث
ان دليل المنع غير جار ههنا لانتفاء الغرر والمجازفة المنهي عنهما عرفا بل ان مع عدم العلم بثبوتهما كاف وهو مما لا شك فيه ولا خصوص عدم القول
بالفصل بينهما وبين المكيل بغير ذلك ويدل على الاول صحيحة الحلبي الواردة في الجوز المتقدمة وتقييدها بعدم الاستطاعة انما هو في كلام الراوي فلا
يضر وتقرير المعصوم لو افاد لا يفيد ازيد من رجحان العد مع الاستطاعة وهو غير بعيد لكونه اضبط فالجواز مط هو الاقوى كما عليه الشهيد الثاني
والمحقق الاردبيلي لا مع التعذر كالمحقق والعلامة بل كثير من الاصحاب كما في ضه ولا مع التعسر كبعضهم ويدل على الثاني ايض رواية عبد الملك بن
عمرو فيمن اشترى مائة راوية من زيت فاعترض راوية او اثنين ووزنهما ثم اخذ سائره على قدر ذلك قال لا باس وتفسير وزن مائة راوية غير
معلوم كتخصيص الصور المتعارفة من العدول من العد او الوزن الى الاعتبار بالمكيال الواحد بما اذا تعذر او تعسر الا ان مورد الرواية وزن راوية
واحدة واخذ البواقي بهذا القدر وهو غير ما نحن فيه لانه ما اذا وزن ما في راوية واحدة واخذ البواقي بهذه الرواية على ذلك الوزن ويمكن ان يق
انه اذا اغتفر التفاوت المحتمل مع اختلاف الروايات فيكون مغتفرا في الرواية الواحدة بالطريق الاولى لان الجهل في الاول باعتبارين وفي الثاني
باعتبار واحد مندرج في الاول واما جواز وزن المكيل فالظ انه مما لا خلاف فيه لمكان اضبطيته فالنهي عن البيع قبل الكيل في رواية ابن حمران
المتقدمة مخصوص بما اذا لم يوزن ايض فالتبديل في الثلثة جائز واما صحيحة الحلبي المتقدمة في العدل يؤخذ بمثل ما في العدل الاخر فهي غير منافية لما
ذكرنا لعدم صراحتها في النهي وعدم كونها من قبيل ما نحن فيه لمثل ما مر فان كلامنا في كيل الموزون او وزن المكيل وهي صريحة في الاخذ بغير كيل
ووزن فهي من قبيل اخذ روايا الزيت المتقدمة والاولوية المذكورة فيها جارية هنا كما لا يخفى نعم يحصل ح بين هذه الصحيحة ورواية الزيت
نوع تعارض لو كانت الصحيحة صريحة في النهي ولكن عرفت انها ليست كك مع ان تعارضها لا يضر لان عدم الدليل على المنع كاف في التجويز
قالوا لا يشترط العلم بالذراع فيما يذرع كالكرباس ونحوه وبالمساحة فيما يمسح بل يكفي المشاهدة او الوصف الرافع للجهالة وفي التذكرة انه اجماعي
وهو كذلك للاصل وعموم الادلة الا اذا توقف ارتفاع الغرر به فيجب ولا يبعد حمل اخبار الخلاف في المساحة في بيعها على صورة الغرر جمعا بين الفتاوى
كما لا يبعد تنزيل كلمة الاصحاب المطلقة في جواز بيعها من دون مساحة على صورة عدمه ثم المشاهدة لا بد ان يكون بحيث ينتفي معها الغرر فهي
يختلف باختلاف المبيع فقد يحتاج الثوب الى النشر وملاحظة المجموع وقد يكتفى بتقليبه على وجه يوجب معرفته المطلوبة ط قد اشرنا فيما تقدم الى
اشتراط معرفة الاوصاف في العوضين اذا اوجب الجهل بها الغرر بان يختلف القيمة بوجود الوصف وعدمه ويكون الوصف في كل شيء بحسب ما يطلب
في المعاملة به عادة بحيث يكون المعاملة بدون معرفته غررا ومجازفة ففي الفرس نحو الصغر والكبر دون مقدار اللحم وفي الثوب اوصافا التي يتفاوت
بتفاوتها القيمة وهكذا ولو كان الوصف مما لا يتفاوت بتفاوته الاغراض دون القيمة فهل يجب معرفته ام لا الظ الثاني للاصل نعم لو كان ذلك
المبيع بحيث لم يكن لطالب شراء فلو انتفى فيه الوصف المقصود للمبتاع بقي عنده بلا فائدة فالظ اشتراط التعيين لتحقق الغرر عرفا ح ي معرفة الوصف
اللازمة في البيع اما يكون بالمشاهدة والحس او بالوصف الرافع للجهالة من المتبايعين او احدهما والمشاهدة السابقة كافية في الصحة اذا لم يحتمل التغير
عادة احتمالا ملتفتا اليه في العرف الا اذا مضى مدة يتغير فيها عادة ويبنى على الاستصحاب مع الاحتمال لتحقق الغرر بالاحتمال العادي وفي الايام

ويجوز بيع الصبرة اذا كانت معلومة

ويكفي المشاهدة فيما يمسح او يذرع والوصف الرافع للجهالة

الشرعي

ذلك

الشرعي ولا يكفي في رفع الغرر العرفي لانه يتحقق مع احتمال تغير الوصف واقعا في العرف احتمالا لا يتسامح فيه اهل العرف والاستصحاب لا يجدي في دفع الاحتمال والحاصل ان الغرر هو احتمال العادي او واقعي يجتنب عنه عرفا والنهي متعلق بذلك والاستصحاب يدفع الاحتمال شرعا لا عادة وواقعا ولذا لو نذر احد ان يجتنب عما احتمل عنده ملاقاته للبول لا يجوز له ملاقاة ما يحتمله بدفع الاحتمال بالاصل ولو نذر ان يجتنب عما اخبر بنجاسته لا يجوز له ملاقاته لاستصحاب عدم نجاسته وعدم حجية خبر زيد **يا** اذا اكتفى بالمشاهدة السابقة فيما يجوز له الاكتفاء به فظهر الخلاف بما يوجب اختلاف الثمن نقصا او زيادة بما لا يتسامح بمثله عادة فالمصرح به في كلام الاكثر ثبوت الخيار للمشتري مع النقص في الثمن وللبايع مع الزيادة وفي الثمن بالعكس واستشكل المحقق الاردبيلي في جميع ذلك بان مقتضى القاعدة البطلان فان العقد انما وقع على الموصوف وغير الموصوف لم يقع عليه العقد فيكون باطلا وقد مر في بيع المملوك وغيره ما يدفع به ذلك الا ان الكلام في دليل الخيار قيل ولعله ما يدل على خيار العيب ولزوم الضرر **اقول** الاول انما يتم لو كان مطلق انتفاء الوصف عيبا او كان الوصف مما يكون انتفاؤه عيبا وسيجيء تحقيقه في بحث عيوب المبيع واما الثاني فهو حسن فيما يوجب لزوم البيع الضرر وقد لا يكون كذلك كما اذا تغير بنقص وصف وزيادة اخرى فالمتجه الحكم بالخيار فيما يتضمن الضرر عرفا لا مطلقا مع ان جبر الضرر لا ينحصر بالخيار بل جبره بنقص ما يقابل الوصف ممكن والاجماع على انتفائه غير ثابت فتعيين الخيار لاجله غير معلوم **يب** لو اختلفا في التغير وعدمه فالمشهور على ما قيل تقديم قول المشتري مع يمينه فكونه منكرا في المعنى وان كان مدعيا في الصورة لاصالة عدم وصول حقه اليه وعدم انتقال الثمن منه وعدم رضاه بالوصف الموجود وعدم اطلاعه عليه والبايع يدعي الجميع وتردد فيه المحقق لاصالة لزوم العقد وعدم التغير ورد الاول بمنع اصالة اللزوم وانما هي اذا ثبت لزوم وشك في كون شيء موجبا للتزلزل واما اذا ثبت كون بيع لازما وكون بيع متزلزلا وشك في ان الواقع هل هو من افراد اللازم او المتزلزل فليس احدهما موافقا للاصل وهذا البيع مع ثبوت التغير متزلزل ومع عدمه مستقر فالشك هنا في كون الواقع من اي القسمين لا في كون عدم العلم موجبا للتزلزل ام لا والاحكام تابع للاسماء والالفاظ اسامي للامور النفس الامرية فلا بد من [illegible] بذل الجهد في تحصيل ما هو الواقع فلما لم يثبت وكان اللزوم مخالفا للاصول المتقدمة فيعمل بالاصل وهو مع المشتري كما انه مع البايع لو انعكس الدعوى وادعى البايع التغير الموجب للزيادة ورد الثاني بان اصالة عدم التغير فيقع لو ثبت ان البيع الواقع من افراد اللازم فهذا الاصل يستصحب لزومه واما مع الشك في كونه لازما فاصالة عدم التغير لا ينفع في جعله لازما فيكون خالية عن الفايدة ويرد على الرد الاول ان الالفاظ وان كانت اسامي للواقع ولكنها مقيدة بالعلم او ما يقوم مقامه في الاحكام التكليفية ولا شك ان لزوم البيع هو وجوب العمل بمقتضاه كما ان تزلزله عدم وجوبه فيكون معنى قوله كل بيع لازم انه كلما علمتم كونه بيعا فاعملوا فيه بمقتضى اللزوم ومعنى قوله كل بيع وقع على المتغير فهو متزلزل انه كلما علمتم تغيره فاحكموا بتزلزله ولا شك ان عموم الاول يشمل ما علم تغيره وما علم عدم تغيره وما لم يعلم فيه شيء منهما خرج ما علم تغيره بالثاني فيبقى الباقي على اللزوم بعموم ادلته ولو سلم اصالة عدم اللزوم والشك في كونه من افراد اللازم او المتزلزل ولزم بذل الجهد في تحصيل الواقع من ادلته فنقول من الادلة اصالة عدم التغير وهي معينة للفرد اللازم فيجب القول به الا ان في صحة اصالة عدم التغير مطلقا كلاما وهو ان المتبايعين اما متفقان في حصول التغير ولكن البايع يدعي حصوله وقت المشاهدة والمشتري يدعي تاخره كما اذا راى عبدا سابقا ثم اشتراه وكان في وجهه اثار الجدري وادعى المشتري عدمها عند المشاهدة او غير متفقين بل يدعي المشتري التغير والبايع ينكره ويقول انه كان كذا عند وجوده في الخارج وهذا ايضا على قسمين لان التغير المدعى اما امر زايد على قول البايع بمعنى ان المشتري يدعي وصفا زايدا على ما يقبله البايع كما اذا اشترى فرسا بعد مشاهدته سابقا وادعى انه كان حين المشاهدة سريعا في مشيه وعدوه وتغير عدوه ولا يعدو وقال البايع لم يكن كذلك بل كان سريعا في مشيه فقط او ليس بامر زايد عليه بل القولان امران متقابلان كان يدعي المشتري ان العبد المبتاع كان قبل المشاهدة حسن الوجه وصار قبيحا وقال البايع بل يولد قبيحا فان اتفقا في التغير فالاصل مع المشتري لاصالة تاخر الحادث وان اختلفا في اصل التغير فان كان من القسم الاول فالاصل مع البايع لاصالة عدم الزايد وقد يمكن ان يكون الاصل في هذا القسم مع المشتري لاصالة عدمهما وان كان من القسم الثاني فنسبة الاصل اليهما على السواء فيتعارض فيه الاصلان ولا مرجح وعلى هذا فالعمل باصالة عدم التغير مطلقا غير صحيح بل يكون الاصل في بعض الصور مع المشتري ولكون الاصل دليلا شرعيا يحكم لاجله بالتغير فيكون كالمعلوم ويخرج البيع عن اللزوم وفي بعض اخر مع البايع وهو يكون معاضدا لاصالة لزوم البيع ولا يكون مع واحد منهما في بعض اخر فيعمل بمقتضى اصالة اللزوم وهذا هو الكلام في اصالة لزوم البيع وعدم التغير واما الاصول الاربعة السابقة فالاولان منها مرتفعان بلزوم البيع في كل صورة كان فيها الاصل لزومه واما الثاني فظاهر واما الاول فلثبوت كون هذا الموجود حقه بلزوم البيع واصالة عدم حق اخر له والثالث معارض بمثله واما الاخير فهو فان لم يشترط صحة البيع على الاطلاق به او بمقابله فتغيره غير مضر وان اشترط يعارض اصالة عدم الاطلاع به عدم الاطلاع بمقابله ويبقى اصالة لزوم البيع بلا معارض هذا وقد يتفاوت بعض تلك الاصول اذا كان البايع مدعي التغير والمشتري في الثمن وبعد الاحاطة بما ذكرنا يعلم الحال في الجميع ثم لا يخفى ان ما ذكر كله انما هو اذا لم يتحقق العلم العادي بالتغير او عدمه والا فالعمل على المعلوم ولا اثر للاصول المعارضة **يج** اذا اتفقا على التغير بعد المشاهدة واختلفا في تقدمه على البيع وتاخره فالحق تقديم مدعي التاخر لاصالة تاخر الحادث الا اذا لم يعلم زمان البيع ايضا فيتعارض اصالة التاخر فيهما ويبقى اصالة لزوم البيع ولا يعارضها اصالة عدم الانتقا

لكون

في بيان ثبوت الخيار اذا ظهر الخلاف فيما اكتفى فيه بالمشاهدة

في بيان ما لو اتفقا على التغير واختلفا في التقدم

فى بيان بطلان شراء ما يراد طعمه او ريحه بدون المشاهدة والوصف

لكون الاول راضيا بالريان يظهر من ذلك عدم الخلاف فى بطلان شراء ما يراد طعمه وريحه بدون المشاهدة او الوصف الرافع للجهالة من غير جهة الطعم
والريح واستشكله المحقق الاردبيلى واحتمل البناء على الاصل والغالب مط فلو علم ان الغالب فى دبس بلد نوع خاص من الثخن وغيره لا حاجة الى
المشاهدة او الوصف وهو كذلك اذا بلغت الغلبة حدا يوجب العلم او الظن ايض لانتفاء الغرر عرفا وعدم دليل اخر على الاشتراط فى هذه
الاوصاف فيه لا شك فى رجحان اختبار ما يراد به الطعم او الريح بالذوق والشم اذا لم يفسد بالاختبار كاللبن والعسل ونحوهما قطعا للنزاع
وتاكيدا للوضوح ويجوز الشراء بوصف الطعم والريح اجماعا كما فى الغنى وغيره كغيره للاصل واندفاع الغرر وهل يجوز الشراء بدون الاختبار ذوقا
وشما او لا وصفهما بل بمجرد المشاهدة او الوصف من غير جهة الطعم والريح من الاوصاف التى يعتبر علمها من اللون والقوام وغيرهما مما يختلف القيمة
باختلافه المشهور نعم وظاهر التنقيح انه قول جميع المتاخرين احالة على مقتضى الطبع فانه امر مضبوط عرفا لا يتغير غالبا ومع ذلك يندفع الغرر ولما
رواه الحلى والحلبى قالا روى انه لا يجوز بيعه بغير اختباره فان بيع من غير اختبار له كان البيع غير صحيح والمتبايعان فيه بالخيار فان تراضيا بذلك
لم يكن به باس بحمل عدم الجواز على المرجوحية والصحة على اللزوم بقرينة اثبات الخيار وحكى فى المهذب والتنقيح عن القاضى والديلمى والحلبى عدم الجواز
وفى الاول عن الشيخين وابن حمزة ايض وعبارات اكثرهم غير صريحة فى المنع بل بالجواز اشبه فان القاضى والحلبى والشيخين وان صرحوا بعدم الصحة
ولكنهم عقبوه بالخيار مع البيع فارادة اللزوم من الصحة ممكنة وان احتمل تجوز فى الخيار وظاهر الحلى عدم الجواز اذا كان حاضرا مشاهدا والجواز مع
الغيبة دليل المنع الغرر ورواية محمد بن العيص عن رجل يشترى ما يذاق ايذوق قبل ان يشتريه قال نعم فليذقه ولا يذوقن ما لا يشترى ورد بمنع
الغرر وضعف الخبر وقصوره عن افادة الوجوب لورود الامر فيه فى محل توهم الحظر فلا يفيد سوى الاباحة مع كونه معارضا بالرواية المتقدمة
اقول انتفاء الغرر مطلقا غير معلوم فان من المطعومات والمشمومات المتفقة فى كثير من الاوصاف ما يختلف الطعم والرايحة فيه اختلافا موجبا
لاختلاف القيمة والرغبات والجميع من مقتضى طبعه وليس فيها طعم غالب ففى مثله يلزم الغرر واما ضعف خبر العيص سندا فعندنا غير ضاير والامر فيه و
ان كان واردا فى معرض توهم الحظر ولكن الحق عندى افادته الوجوب ايض والرواية المتقدمة للمعارضة غير صالحة لعدم تعين كون ذكر الخيار
قرينة للتجوز فى الصحة لجواز العكس بل هو اولى لامكان ارادة الخيار فى الاسترداد وفى البقاء على مقتضى البيع على وجه التراضى المحض دون البيع
وعدم ثبوت حقيقة شرعية فى الخيار فى التخيير فى ابقاء العقد وعدمه وعلى هذا فيكون الرواية دليلا اخر على المنع ايض فهو اقوى سيما اذا كان
المبيع مما يختلف افراده او اصنافه فى الطعم والرايحة كالبطيخ او الخل وماء الورد الا ان المعلوم من الشواهد الحالية ان الامر بالذوق لمعرفة الطعم سيما

فى بيان جواز بيع ما يراد طعمه او ريحه مما يفسده الاختبار

مع ذكر الاختبار فى الرواية فانه يكون لتحصيل المعرفة ومع تجويز البيع بوصف الطعم بالاجماع والاخبار المجوزة للسلف فى الطعام وعلى هذا فيختص
اشتراط الذوق بما لم يحصل معرفته من جهة معرفة ساير الاوصاف عادة فلو حصلت لم يحتج الى الذوق ويفترق ما قلنا مع المشهور فى حصول
المعرفة الظنية لاجل الغلبة فالظاهر منهم اعتبارها وعلى ما ذكرنا لا بد من العلم العادى **ثم** اذا كان ما يراد طعمه او ريحه مما يفسد بالاختبار ويخرج عما هو
عليه كالجوز والبيض جاز بيعه بغير اختبار وبعد تعيينه بوجه اخر للاصل واختصاص الخبر بما يذاق وهذا ليس منه بل الجواز هنا اولى مما تقدم لاستلزام المنع
منه العسر والحرج ويدل عليه ايضا انا نعلم قطعا من الصدر الاول الى هذا الزمان تحقق شراء مثل الجوز والبطيخ والبيض من غير الاختبار فى جميع الاعصار
حتى من العلماء بل الائمة فعلا او تقريرا فهو يكون اجماعا نعم وقع الخلاف فى جوازه مطلقا كما هو الاشهر او مع اشتراط الصحة كما عن بعض او البرائة من العيب
كما عن اخر او احدهما كما عن جماعة والاول اقوى للاصل وعموم الادلة واحتمال العيب فلزوم الغرر مدفوع بان احتمال الخروج عن اصل الطبيعة ليس غررا
لاصالة بقائه وعدم كون هذا الاحتمال ملتفتا اليه فى العرف ما لم يكن له شاهد نعم لو كان طعمه بحسب اصل الطبيعة مختلفا اختلافا موجبا لتفاوت
القيمة اتجه القول بالاختبار للزوم الغرر **ثم** لا يجوز بيع سمك الآجام ولبن الضرع والحمل وامثالها بدون ضميمة للغرر وعليه الاجماع فى ضمن وقيل بالاختلاف

فى بيان عدم جواز بيع سمك الآجام ولبن الضرع بدون الضميمة

فيه وقد يقال باحتمال الجواز لو حصل الظن بحصول ما يقابل الثمن لانتفاء الغرر وبعده الاجماع المحقق والمنقول فى كلام جماعة منهم الفاضل ...
فى كره مضافا الى اطلاق النهى عن شراء اللبن فى الضرع بدون الضميمة فى موثقة سماعة الاتية ونهى النبى صلى الله عليه وآله عن بيع الملاقيح وهو ما فى بطون الامهات
والمضامين وهو ما فى اصلاب الفحول رواه جماعة من الفريقين وانجبر ضعفه بالشهرة العظيمة بل الاجماع واما مع الضميمة المعلومة ففيه اقوال الجواز
مطلقا ذهب اليه الشيخ فى نه وجماعة بل عليه فى الاول الاجماع فى الغنية واختاره بعض المتاخرين ظاهرا ونفى فى الكفاية البعد عن الاول واستحسن
الثانى واستوجه الثالث وعدمه كذلك نسب الى الاشهر والتفصيل بالجواز مع كون المقصود بالذات هو الضميمة والمجهول تابعا والبطلان مع
العكس او التساوى واليه ذهب اكثر المتاخرين والحق هو الاول اما فى الاول فلرواية ابى بصير فى شراء الاجمة وليس فيها قصب انما هى ماء قال يصيد
كفا من سمك فيقول اشترى منك هذا السمك وما فى هذه الاجمة بكذا وكذا ورواية البزنطى اذا كانت اجمة ليس فيها قصب اخرج شئ من السمك
فيباع وما يبقى فى ضروعها بثمن مسمى فان لم يكن فى الضرع شئ كان ما فى السكرجة واما فى الثالث فلرواية الكرخى ما تقول فى رجل اشترى من
رجل اصواف مائة نعجة وما فى بطونها من حمل بكذا وكذا درهما فقال لا باس بذلك ان لم يكن فى بطونها حمل كان راس ماله فى الصوف ويضعف الاخبار
بالارسال والاضمار وجهالة الراوى عندنا ضعيف احتج المانع بان الجهالة موجبة للغرر المنهى عنه وتعيين البعض غير مفيد لان ما بعضه مجهول
كله مجهول والجواب ان فساد بيع الغرر لعموم النهى وتخصيصه بالاخص لازم ولو سلم العموم من وجه بين ما دل على حرمة بيع الغرر وهذه الاخبار كالمقبل

فيرجحا

ولو وجهنا تلك الاخبار بمخالفة العامة وموافقة عموم الكتاب فهو والا فيشكل فان رجح الى عموم البيع استدل للتفصيل بان مع عدم كون المجهول
مقصودا بالذات فاما لا يكون مبيعا بل يكون تابعا له او لا يكون في شرائه غرر وذلك لان دخول شيء في المبيع مع عدم القصد اليه بالذات اما يكون
بان لا يكون مقصودا ولا مستشعرا به اصلا كحجر في جوف سمك او ارض اشتراها او كلاء واقع في شاطئ النهر الواقع في ضمن اشتراها او اخرى بان يكون مقصودا
بالبيع ولكن لم يكن مقصودا لبيا كمن اراد شراء دار قيمتها الف دينار فشراها مع السمك الذي في حوض بالف دينار ودرهم وفي الاول ليس المجهول مبيعا
حقيقة وان كان تابعا له شرعا فلا يضر جهالته وفي الثاني وان كان مبيعا ولكنه لا يعد غررا عرفا فيكون البيع صحيحا بخلاف ما اذا كان مقصودا بالذات
فانه يوجب الغرر والجواب انه وان كان وجها ولكن الرواية خصصته فلا يجري في هذا الغرر كالعبد الآبق مع الضميمة على انه قد يتحقق الغرر في القسم الثاني
كما اذا كان ما يقابل المجهول الغير المقصود بالذات من الثمن كثيرا كمن اشترى الدار التي فيها مائة دينار ويحتاج الى الجامع سمك في اجمة لا يبيعها الا
الا مع مائة دينار هذا وتنزيل الروايات على التفصيل لا شاهد عليه مع ان نفي الروايتين الاوليين غير ممكن ثم ان جواز بيع المجهول مع الضميمة
هل عام في كل مجهول او يختص بما ذكر رجح بعض المتاخرين العموم ونسب الى الشيخ وظاهر بعضهم الاختصاص بما ورد فيه النص كما ذكر الثمار وهو الا
اقتصارا على موضع النص في ارتكاب الغرر نعم لو كان المقصود بالبيع هو الضميمة وكان المجهول تابعا في البيع من غير قصد اليه بان يكون المبيع هو الضميمة
وان تبعه المجهول شرعا او عرفا فلا اشكال في الجواز اذ لا غرر في البيع ولو كانا مقصودين بالبيع ولكن كان المقصود بالذات هو الضميمة والمجهول كان شراؤه
المجهول او بيعه مقصودا بالعرض يجب البناء على قاعدة الغرر كما اشير اليه وقد يستدل على العموم بروايتي الهاشمي احديهما في الرجل يتقبل بجزية رؤس
الرجال وخراج النخل والآجام والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون قال اذا علم من ذلك شيئا واحدا انه قد ادرك اشتراه و
تقبل به ونحوها الاخرى في الشجر والمصايد والسمك وفيه ان ارجاع الضمير في اشتراه الى ما ادرك ممكن فلا يدل على المطلوب وهل يجب ان يكون الضميمة
ما في النص من نحو السمكات في الاول وما يحلب في الثاني والاصواف في الثالث او يجوز كل ضميمة مقتضى الاصل الاول الا ان ظاهر الجماعة الثاني
بل الظ عدم القول بالفصل وذكروا الاجماع على جواز بيع الحمل مع امه ادميا كان او غيره ويجوز بيع ما في الاجمة والصوف والوبر والشعر على الانعام
لو كانت مشاهدة وان كانت الثلاثة الاخيرة موزونة في الجملة لاختصاص الوزن فيها بما بعد الجز عرفا دون ما كانت على الظهر وفاقا للمفيد و
الحلبي والفاضل فكرهوا واكثر المتاخرين للاصل وفقد المانع وخلافا لجماعة منهم الشيخ والحلبي والقاضي وفي كرهما الا اشهر لما روي عن النبي ص انه
نهى ان يباع صوف على ظهر ونقل في كرهم الرواية عليه مرسلة والشهرة الجابرة لها غير معلومة وقيد الشهيد الجواز بشرط الجز او كونها بالغا اوانه
ولا وجه له لان ذلك لا مدخل له في الصحة بل غايته مع تاخره الامتزاج بمال البائع وهو لا يقتضي بطلان البيع كما لو امتزجت لقطة الخضر بغيرها
فيرجع الى الصلح ولو شرط تاخيرها عن وقت البيع مدة معلومة وتبعية المتجدد لها ابني على الغرر فان اوجبه بطل والا صح ظ قال في لك ويكره
بيع الجلد على الظهر منفردا او منضما في الكفه واستدل في كرهم للمنع عن بيع الراس والجلد بالجهالة وهو حسن لاختلاف الجلود في الثخانة والرقة وكان ملحقها
غير مشاهد وقد يختلف بما يختلف به القيمة ك اذا باع شيئا مكيلا او موزونا بظرفه كالزيت في الزقاق والسمن في الجلد مع اه كل رطل بدرهم
فان عرف قدر كل منهما تفصيلا صح لعدم المانع ورضاء المشتري بان يشتري الظرف كل رطل بكذا وان لم يعرف قدر كل منهما ولا المجموع بطل
لعدم العلم بالقدر وان عرف وزن المجموع دون كل واحد فجوزه في كرهم والاوجه المنع لا للغرر بل لعدم تحقق ما اشترط في بيع المكيل والموزون اذ المتبادر
من اشتراطهما والامر بهما هو معرفة قدر المكيل والموزون بخصوصه لا مع غيره فلو وزن حنطة مع حجر وكانا عشرة ارطال ولم يعلم وزن الحجر لم يصدق وزن الحنطة
اذ المراد بوزنه ليس محض المقابلة مع شيء بل هي مع تعيين مقداره بخصوصه كما يشهد العرف ولا يفيد كون المقصود بالذات بيع المظروف لانه لو افاد لما
يفيد في دفع الغرر والجهالة الموجودين في الكيل والوزن نعم لا يبعد الاكتفاء بوزن المجموع اذا امتزجا معا امتزاجا بحيث يكون الظرف والمظروف معا في
العرف شيئا واحدا كون منفصل عن غير المظروف منفردا او لا يجوز وزن المظروف وفي حكم الظرف كل ما يجتمع مع المبيع في الكيل والوزن من غير جنسه
لو كان مكيلا او موزونا وكانا منفصلين بحيث يكون لكل الابدان الغرر متمايزين لم يصح البيع لعدم صدق وزن الاول الا مع كونه موزونا
الا ان يكون في غاية القلة بحيث يتسامح عادة في الكيل والوزن كالتراب القليل في الحنطة او حصل من جمعهما حقيقة ثالثة مركبة منهما كالسكنجبين و
سائر ما يركب من الموزونات ولو تعارف وزنهما معا بان يكونا في العرف معا موزونا واحدا وان لم يحصل التركيب الحقيقي فلا يبعد الاكتفاء بوزن
المجموع كما مر في الظرف والتوضيح انه كما يخرج الموزون عن كونه موزونا بتغير خاص كبعض النباتات يمكن ان يخرج عن كونه موزونا منفردا مع شيء
اخر معه فيكفي وزن المجموع وان كان الاحوط وزن كل منهما اذا كانا موزونين سيما اذا تعارف الامران اي وزن كل منهما ووزنهما معا كما لو باع في
ظرف لا معه ووزنه معه بان يزن الظرف بعد واسقط بحسابه جاز قطعا ولو مع ذلك ولكن لم يزن الظرف بل يسقط شيئا بازائه فان كان مما علم
زيادته عن المسقط او نقصه فلا يجوز الاسقاط الا مع التراضي اي بالاسقاط والوجه فيه ويدل عليه الروايات الاتية وان لم يعلم ذلك بل
كان بالتخمين واحتمل الزيادة والنقصان فهو جائز لموثقة حنان انا نشتري الزيت في زقاقه فيحسب لنا النقصان فيه لمكان الزقاق فقال له ان كان يزيد و
ينقص فلا باس وان كان يزيد ولا ينقص فلا تقربه واما رواية علي بن ابي حمزة سمعت معمر الزيات يسأل عن الزيت لكل ظرف كذا وكذا رطلا فربما زاد وربما
نقص قال اذا كان ذلك عن تراض منكم فلا باس حيث دل بالمفهوم على عدم الجواز بدون التراضي فارادة التراضي باصل البيع فيها ممكنة بل يمكن ان

[illegible]

ظهر

اذا

فيه

من الكيل والوزن

يكون المراد بقوله ربما زاد وربما نقص السؤال عن الزيادة والنقيصة المعلومتين دون المحتملتين بل الاول مقتضى حقيقة اللفظ ولا كلام في ذلك مع التراضي كما مر فان قيل وجه تقييد الجواز بالتراضي في صورة العلم بالزيادة او النقصان دون صورة الاحتمال مع ان فيها ايض لا يتم الامر بدون التراضي سواء اريد التراضي قبل المبايعة او بعدها قلنا المراد بالتراضي هنا مقابل البيع والمعنى انه لا يجوز اخذ المشتري الزيادة المعلومة في الظرف ولا البايع الزيادة المعلومة في الثمن بعنوان المبايعة وانما يجوز الاخذ بعنوان المراضاة بخلاف المحتملة فان اخذها بالمبايعة جايز والتوضيح انه اذا وزن سمن مع جلوده فكان مائة رطل صاع كل رطل منه بدرهم وعلم ان الجلد ثمانية ارطال فلو اسقط خمسة بازائه كان المبتاع خمسة وتسعين رطلا من السمن وكان ما بيده اثنين وتسعين فيكون بعض الثمن الذي هو ثلثة دراهم لا يكون بازائه المثمن اما لو اعطاه الثلثة دراهم بعنوان التراضي لا بعنوان بيع كل رطل من الثمن بدرهم يكون جايزا وكذا اذا اسقط في المثال بازاء الجلد عشرة ارطال فبقي السمن المبتاع تسعون رطلا مع انه بيد رطلين فيبقى الرطلان عنده بلا ثمن فلا يكون مبيعا واما لو اعطى المالك الرطلين بعنوان المراضاة والاباحة فيكون جايزا وكذا اذا كان البيع قبل الوزن كان يبيعه تسعون رطلا من السمن فوزن مع الجلد وكان مائة رطل وعلم ان الجلد ثمانية فلا يصح حط عشرة واعطاء اثنين وتسعين بعنوان البيع لان المبيع تسعون ولا خمسة واخذ ثمن ثلثة وتسعين بعنوان البيع بل يجوز ذلك بعنوان الاباحة والتراضي بخلاف ما اذا كان المسقط محتملا للزيادة والنقصان فانه يجوز بناء البيع على ما يبقى بعد اسقاطه بحكم النص ولعدم معلومية الزيادة او النقصان واما ما قيل من ان مرادهم ان الجهالة بهذا المقدار لا يضر وانه لو تراضى المتبايعان باصل المبايعة مع الظرف بقصد الاندار تخمينا ولم يرض البايع بالفسخ ايض فلا يشترط رضاه بذلك فهو كذلك الا انه لا يقتضي التفرقة بين الصورتين بالتقييد بالتراضي في احدهما دون الاخرى ثم لا يخفى انه كما ثبت مما ذكر ان الاندار مع التخمين غير مضر في البيع مع تضمنه الجهالة في الجملة كذلك ظهر حلية المبيع والثمن للمتبايعين ولو كان زايدا عما ذكر وامن الوزن او ناقصا في الواقع وكذا لو ظهر التفاوت لاحدهما بعد الاندار فيجوز له التصرف في الزايد وهل يحصل بذلك اللزوم يعني لو اندر تخمينا فاراد احدهما التحقيق بعده او ظهر التفاوت بعد الاندار بان يزيد الظرف على ما اندر فطلب المشتري الناقص او ينقص فطلب البايع الزايد الاندار مشروطا في العقد لا تخلف في حكم الاندار التخميني او مع الاختلاف المعلوم فيما اذا جرت العادة باندار قدر معين للظرف اولم يجر والوجه ظ بعد التامل كون الظرف بعد اندازه يكون باقيا على ملك البايع الا مع شرط كونه للمشتري او كونه متعارفا بين الناس بحيث يتبادر بتبعيته للمبيع فيكون مثل الحجارة في الارض كذا اعلم ان كل ما حكم فيه ببطلان البيع لاجل الغرر فانما هو في البيع اللازم اما لو باع بشرط الخيار لو لا على النحو المقصود الرافع للضرر فلا يبطل من هذه الجهة لعدم الغرر عرفا ومنها انه لا بد ان يكون المبيع موجودا حال البيع لما مر من اشتراط المالكية حين البيع وما لا وجود له لا يكون مملوكا نعم ثبت بالاخبار والاجماع الجواز في السلم ومع المعدوم مع الضميمة في الجملة ونحوهما فمثل ذلك خارج بالدليل والحاصل ان القاعدة عدم جواز بيع المعدوم حال البيع فيستثنى منه ما استثناه الدليل

المقصد الثاني في الخيار وفيه فصلان الفصل الاول في اقسامه وهي ثمانية الاول خيار المجلس

والمراد به خيار المتبايعين ما لم يفترقا سواء جلسا في موضع او قاما او مشيا او غير ذلك والاصل في ثبوته بعد الاجماع المحقق والمحكي مستفيضا الاخبار المتضمنة لقوله البايعان بالخيار حتى يفترقا كصحيحة زرارة ان المتبايعان كذلك كالصحاح الاربعة لزرارة ومحمد والفضيل وفي الاخيرة فاذا افترقا فلا خيار بعد الرضا منهما او المتبايعان بالخيار ثلثة ايام في الحيوان وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا كصحيحة محمد وفي صحيحة الحلبي ايما رجل اشترى من رجل بيعا فهما بالخيار حتى يفترقا فاذا افترقا فقد وجب البيع وما في بعض الاخبار من اللزوم بعد الصفقة على الاطلاق وان لم يفترقا شاذ مطروح او على التقية محمول فانه فتوى ابي حنيفة او بصورة انتفاء الخيار مخصوص وههنا فروع الا اشكال في ثبوت الخيار اذا وقع البيع من المالكين وان وقع من وكيلهما فهل الخيار للمالكين او الوكيلين او لهما والمستفاد من كلام بعضهم انه مبني على صدق البيعين والمتبايعين فان قلنا بصدقهما على احدهما فالخيار له وان قلنا بصدقهما عليهما فلهما ثم ان الظ من بعضهم انهما لا يصدقان الا على المالكين ويظهر من اخرى اختصاصهما بالوكيلين ومن ثالث صدقهما عليهما ولا يخفى ان البيع كما عرفت هو نقل الملك بنحو مخصوص وهو اعم من ان يكون نقل الملك نفسه او غيره وقد صدر من الوكيل نقل الملك فلا ينبغي الريب في صدقه عليه اذا كان التعيين والقبض والاقباض بيده نعم يشكل فيما اذا كانا وكيلين في خصوص اجراء الصيغة فقط ولا يبعد الصدق ح ايض واما المالكان فالظ الصدق اذا كانا بنفسهما مباشرين لتعيين الثمن والمثمن والقبض والاعطاء وان وكلا في اجراء الصيغة غيرهما واذا لم يباشرا ذلك وكان الجميع بيد الوكيلين فالظ عدم الصدق واما جواز القول بان فلانا باع فرسه فهو مجاز لصحة السلب فيقال لم يبعه هو بل باعه غيره ولانه يجوز ان يقال باع فلان فرس فلان ولم يتحقق الا بيع واحد وهو من الوكيلين حقيقة قطعا لعدم صحة السلب فالظ صدق البايعين على الوكيلين الا اذا كانا وكيلين في مجرد الصيغة ففيه اشكال ثم انا لو قلنا بثبوته للمالكين مطلقا او في بعض الصور يختص بما اذا كانا مجتمعين في محل البيع لان المستفاد من الروايات بقرينة قوله ع حتى يفترقا ثبوته للبايعين المجتمعين حال البيع بل في محله واما المتفرقان حال البيع او المجتمعان الا في مجلس البيع فلا خيار لهما مطلقا كما ان الوكيلين ايض على ما قيل لا خيار لهما مع صدق البايعين عليهما ايض الا مع اذن المالك عموما او صريحا في الخيار اذ بدونه يحصل التعارض بين اخبار خيار البايع وادلة عدم جواز تصرف الوكيل الا فيما وكل فيه والترجيح للثاني ولولاه فالاصل معه وهو عندي محل نظر لان الفسخ بالخيار ليس تصرفا عرفا سلمنا ولكن بعد تسليم صدق البايع عليه يكون الاذن

حاصلا له من قبل الشارع فالاقوى جوازه فسخه ثم لو قلنا بعدم صدق البايع على الوكيلين وعدم ثبوت الخيار لهما لاجل ذلك فهل يثبت لهما
مع التوكيل في الخيار ايضا على وجه صحيح ام لا صرح بعضهم بالاول لعموم ما دل على الوكالة وهو انما يتم مع ثبوته للمالكين واما بدونه مطلقا او مع عدم
الاجماع فلا يجوز التوكيل الا فيما يجوز فعله للموكل بل في الثبوت بالتوكيل مع ثبوته للموكل ايضا نظر لعدم ثبوت جواز التوكيل في كل ما يجوز للموكل
والاصل يقتضي عدم ترتب الاثر الا فيما ثبت فيه جواز التوكيل مع ان ههنا كلاما اخر وهو ان الثابت من الاخبار ثبوت الخيار للوكيلين اذا لم
فلو جاز التوكيل فيه لجاز اذا كانا مجتمعين ولم يفترقا بعد الا ان يجوز التوكيل في الخيار ان لم يفترق الوكيلان وهذا ظاهر جدا وظاهر المجوز ارادة
الاخير وحكم المتفرقين بان يكون احد المتبايعين وكيلا والاخر ما لكا يظهر مما مر **ب** هذا الخيار يثبت في جميع اقسام البيع كالسلف والنسية
والتولية والمرابحة وبالجملة جميع ما يصدق عليه البيع لعموم الروايات **ج** يسقط هذا الخيار بامور الاول مفارقتهما او احدهما عن صاحبه ولو
بخطوة بلا خلاف للاخبار المتقدمة وصحيحة محمد سمعت ابا جعفر ع يقول بايعت رجلا فلما بعته قمت فمشيت خطاء ثم رجعت الى مجلسي ليجب البيع
حين افترقنا وقريب منها غيرها بل نفى الخلاف عن الخطوة ايضا فان ثبت الاجماع عليها والا بسقوط الخيار بالافتراق بها بل وبالخطوتين
مشكل لعدم تبادر مثلها عن الافتراق عرفا وعادة بل وكذا الخطوات الثلث ولا يفيد لفظ الخطاء في الصحيح اذ لا يتعين فيه اقل الجمع لانه اخبار
عن فعله ع فالمناط حصول الافتراق عرفا والظاهر حصوله بنحو من خمسة او ستة وما زاد سواء كان ذلك بالمشي او جذب نفسه الى الحائط بهذا المقدار
ولا يسقط بالتماشي والتقارب بخطاء والمستفاد من الصحيح سقوط الخيار بالافتراق ولو قصد الرجوع او السقوط فالاستشكال في التباعد لا بقصد
الافتراق لا وجه له كالاوجه للاسقاط بالاخذ في الافتراق بقصد المفارقة ولو لم يحصل المفارقة العرفية بعد وكونه تسليما للزوم ممنوع ثم ان
القدر الثابت من الاخبار والظاهر من كلام الاصحاب بل المصرح به في عبارات جماعة اعتبار المباشرة والاختيار في الافتراق فلو اكرها او احدهما
عليه لم يسقط سواء منع من التخاير والفسخ او لا وقيده جماعة بالاول ولا وجه له لان عدم الفسخ في حال يثبت معها الخيار لا يثبت الالتزام فاذا
زال الاكراه فلهما الخيار وهل هو فوري او يستمر باستمرار مجلس الزوال قيل بالاول لرفع الضرورة به فيقتصر على مخالفة مقتضى اللزوم عليه وفيه
ان المسلم هو اللزوم بعد حصول الافتراق الظاهر في الاختياري واصالة اللزوم مطلقا ممنوعة وايضا لو كان الاصل اللزوم فاي ضرورة في القول
بالخيار عند الاكراه على الافتراق فان كان سبب الضرورة هو اثبات الخيار في الاخبار قبل حصول الافتراق الظاهر في الاختياري فهو بعد
موجود وهذا حجة القول الثاني مضافا الى الاستصحاب مع ان السقوط بزوال المجلس بزوال الاكراه ايضا مشكل اما اذا كان زواله بنحو التقارب
فظاهر واما ان كان بالتباعد فلان المفروض حصول الفرقة بالاكراه فلا معنى لحصول الافتراق الموجب لزوال الخيار بعدها اذ لا يكون
افتراق الا من الاجتماع والمسئلة محل الاشكال والتوقف فيها مجال ثم الاكراه الموجب لعدم السقوط هل هو ما يرتفع معه القصد كحمل البايعين وجرهما عن
المجلس او يشمل نحو التهديد على الجلوس ونحو الافتراق للخوف من الجلوس ايضا يحتمل كلامهم الاطلاق بل هو المصرح به في كلام بعضهم والظاهر من الاخبار الثاني
لصدق الافتراق لعدم اعتبار الرضا فيه قطعا وان احتمل اعتبار المباشرة فيه ولذا استصحب الخيار مع عدمها ولو فارق احدهما مجلس العقد ومنع الاخر
من مصاحبته كرها ففيه اشكال لعدم ثبوت الافتراق منهما سيما مع منعه عن التكلم الثاني اشتراط سقوط الخيار في ضمن العقد بلا خلاف يعرف كما في كلام
جماعة بل عليه الاجماع في الغنية وغيره لوجوب الوفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم وكون هذا الشرط مخالفا للسنة المثبتة للخيار او لمقتضى
العقد ممنوع لانه انما هو اذا اشترط عدم ثبوت الخيار لا سقوطه المستلزم للثبوت ولا فيشترط انه يسقط بمجرد ثبوته وهذا ليس خلاف السنة ولا مقتضى
العقد نعم لو شرط عدم ثبوت الخيار فالظاهر فساده ولكن لا يبعد القول باستلزامه للايجاب لدلالته التزاما على الالتزام المسقط للخيار ولو شرط عدم
الفسخ فيجب الوفاء به ولو فسخ لم ينفسخ للنهي عن الفسخ الموجب لعدم ترتب الاثر عليه ويدل على زوال الخيار بهذا الاشتراط انه التزام للعقد وسيأتي
انه موجب لسقوط الخيار والظاهر عدم الفرق في السقوط فيما اذا كان الشرط في ضمن العقد او قبله وفاقا للشيخ لاطلاق بعض ما مر الثالث اسقاطهما
او احدهما اياه بعد العقد بكل لفظ يدل عليه بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وبه يقيد اطلاق المستفيضة المثبتة للخيار مضافا الى العلة المنبهة
عليه في صحيحة علي بن رئاب الواردة في خيار الحيوان وفيه الشرط في الحيوانات ثلثة ايام للمشتري اشترط او لم يشترط فان احدث المشتري فيما اشترى
حدثا قبل الثلثة فذلك رضا منه فلا شرط له قيل له وما الحدث قال ان لامس او قبل او نظر الى ما كان يحرم عليه قبل الشراء ولو اختار احدهما
الامضاء والاخر الفسخ تقدم الفسخ والوجه ظاهر الرابع التصرف فان كان من المشتري في المبيع فيسقط خياره كما يسقط خيار البايع ان تصرف في الثمن وان
كان من كل منهما او احدهما في ما كان له او لا فيسقط خيارهما بمعنى انفساخ البيع الذي هو محل الخيار اما الثاني فيدل عليه صحيحة علي بن رئاب
المتقدمة ولكن لا يثبت منها ازيد من السقوط بالتصرف المفهم للالتزام وعدم ارادة الفسخ او المفهم للفسخ وعدم الرضا بالبيع والاجماع المركب غير ثابت
فالاقتصار على الاول لازم وعلى هذا فهو ايضا التزام للبيع كالثالث الا انه قولي وهذا فعلي الخامس الاقوى عدم ثبوت هذا الخيار للعاقد عن اثنين ولاية
او وكالة لعدم صدق المتبايعين حقيقة ودليل ثبوته ضعيف **الثاني** فهو ثلثة ايام للمشتري بالاجماع المحقق والمحكي في كره وغيره والمستفيضة كصحيحة
علي بن رئاب المتقدمة وصحيحة ابن سنان عن رجل يشتري الدابة او العبد ويشترط الى يوم او يومين فيموت العبد او الدابة او يحدث فيه حدث على
من ضمان ذلك فقال على البايع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام ويصير المبيع للمشتري شرط له البايع او لم يشترط وصحيحة زرارة ومحمد البيعان بالخيار حتى

في بيان خيار الحيوان مختص بالمشتري

يفترقا وصاحب الحيوان بالخيار ثلثة ايام وصحيحة الفضيل ما الشرط في الحيوان قال الى ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وصحيحة الحلبي في الحيوان كله شرط ثلثة ايام للمشتري وهو بالخيار فيها ان اشترط او لم يشترط وصحيحة ابن سنان الخيار في الحيوان ثلثة ايام للمشتري وفي غير الحيوان ان يفترقا وموثقة ابن فضال صاحب الحيوان المشتري بالخيار ثلثة ايام **فروع أ** هل هذا الخيار للمشتري خاصة اوله وللبايع الاقوى هو الاول وهو الاشهر بل عليه عامة من تاخر وفاقا للاسكافي والصدوق والشيخين وابي علي والديلمي والقاضي والحلي وعليه الاجماع عن الغنية بل لا يبعد دعوى الاجماع المحقق فيه فهو بعد الاصل الحجة في الاختصاص مضافا الى ظهور اللام في الروايات كلها في الاختصاص والظهر منه التفصيل في الصحاح الاربعة لزرارة ومحمد والفضيل وابن سنان بل هي كالنصوص في ذلك الحجة في المقام والمذكور في الاولين وان كان صاحب الحيوان الا ان المراد منه المشتري للتفسير به في الموثقة ولانهما بحسب السياق كما عرفت ظاهران في اختصاص الخيار باحدهما وهو مخالف للاجماع ان اريد به البايع لعدم الاختصاص فيه مع ان المشتق حقيقة في المتلبس على التحقيق في مثله ويدل على الاختصاص ايضا الصحيح المروي في قرب الاسناد عن رجل اشترى جارية لمن الخيار للمشتري او للبايع او لهما كلاهما فقال الخيار لمن اشترى نظرة ثلثة ايام فاذا مضت ثلثة ايام فقد وجب الشراء خلافا للسيد فاثبته للبايع ايضا وتبعه بعض المتاخرين لصحيحة محمد المتبايعان بالخيار ثلثة ايام في الحيوان وفيما سوى ذلك من بيع حتى يفترقا وهي ضعيفة لمخالفتها الشهرة القديمة بل عدم ثبوت قرب الاسناد فلا يصلح حجة مع انها معارضة بما مر فلو لم يرجح ما مر بالاكثرية والاشهرية فتوى تعين العمل بها

قلت وموضع الاختصاص ويوجه بوجوه لا باس بها في مقام التاويل نعم لو باع حيوانا بحيوان فالظاهر المصرح به في كلام جماعة ثبوت الخيار لهما لا لاتحاد العلة لكونها مستنبطة بل لاطلاق صحيحي زرارة ومحمد بل عموم صحيحة محمد الاخيرة وخرج ما خرج فيبقى الباقي ومنه يظهر قوة ثبوت الخيار للبايع لو كان الثمن حيوانا **ب** هل هذا الخيار يعم جميع الحيوانات ام يختص بغير الاماء ذهب الاكثر الى الاول وهو الحق لاطلاق النصوص وصحيحة ابن رئاب بالخصوص وخصوص صحيحة قرب الاسناد وتضعيف الاطلاق باختصاص الحيوان بغير الانسان عرفا ضعيف للعموم لغة بل عرفا ايضا كما يدل عليه هذه الصحيحة وخلافا للحلبي وابن زهرة فجعلا المدة في الاماء مدة الاستبراء ومستندهما غير واضح سوى الاجماع الذي ادعاه الثاني وهو ممنوع **ج** مبدأ هذا الخيار من حين العقد لانه المتبادر من اللفظ والظاهر من الاخبار المفصلة بان الخيار في الحيوان ثلثة ايام وفي غيره حتى يفترقا خلافا للشيخ والحلي فجعلاه من حين التفرق بناء على حصول الملك به عنده **د** خيار المجلس ثابت في الحيوان الكل من المتبايعين لعموم ادلته **ﻫ** يسقط هذا الخيار بشرط سقوطه او اسقاط المشتري اياه بعد العقد لما مر وبتصرف المشتري فيه في الجملة بلا خلاف في ذلك بل عن كره الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة ابن رئاب المتقدمة وصحيحة الصفار في الرجل اشترى من رجل دابة فاحدث فيها حدثا من اخذ الحافر او نعلها او ركب ظهرها فراسخ له ان يردها في الثلثة الايام التي له فيها الخيار بعد الحدث الذي يحدث فيها او الركوب الذي ركبها فراسخ فوقع اذا احدث فيها حدثا فقد وجب الشراء ثم التصرف ان كان مفهما للرضا والالتزام يقينا او ظهورا عرفا فلا اشكال في اللزوم به وهو مجمع عليه وقوله في الصحيحة الاولى فذلك رضى منه فلا شرط له يدل عليه وكذا ما فسر به الحدث فيها وهو من باب التمثيل بقرينة كون الكلام في صدر الحديث في جميع الحيوانات فالمراد ما يماثل ذلك مما لا يليق الا بالمالك مستقرا او يظهر منه الاستقرار والرضا وان لم يكن كذلك فالظاهر من كلام الفاضلين وجماعة والمصرح به في كلام بعضهم عدم ايجابه للزوم للاصل وكون التصرفات المذكورة في الصحيحين مفهمة للالتزام ويؤيده توقف تحقق مقتضى حكمة وضع الخيار على نوع تصرف وخالف فيه جماعة ولعلهم الاكثر فقالوا باللزوم بمطلق التصرف لعموم الحدث في الحديثين ولا يخفى ان الحدث فيهما وان كان عاما الا انه صدق على كل تصرف كما يدل عليه جعل احداث الحدث رضى من المشتري وكذا عطف الركوب على الحدث في الثاني مع ان الظاهر من احداث الحدث في شيء تصرف يوجب تغييرا فيه كالنعل واخذ الحافر وجز الشعر وامثالها نعم التمثيل للحدث في الاول باللمس والتقبيل والنظر وان كان يفهم نوع تعميم فيه الا انه لكونه خلاف المعنى الظاهر من احداث الحدث في شيء ولما مر من جعله دالا على الرضا وعطف الركوب عليه لا يثبت الاطلاق والتحقيق ان الصحيحة الاولى مجملة من هذه الجهة لجواز تقييد ذلك على الرضا وابقاء قوله فذلك رضا منه على حاله اذا اريد حكم الرضا من قوله فيها لانه تفسير لا صل وابقاء الحدث على حاله فاللازم الاخذ بالمتيقن وهو الدال على الرضا ولا ينافيه تفسير الحدث فيكون المعنى والحدث الذي دل على الرضا يوجب اللزوم ذلك او يكون هذه الامور في الامة موجبة للرضا واما الصحيحة الثانية فجواب الامام فيها عام ولكن اطلاق الحدث على كل تصرف غير معلوم كما ذكرنا بل غاية ما يعلم منه انه ما اوجب احداث امر في شخص المبيع واما التفسير المذكور في الاولى فلكونه خلاف المعنى الظاهر من الحدث لا يوجب التعدي عنه لجواز كونه مما يدل على الرضا او لاجل كونه يوجب حصول ارتباط بين المشتري والمبيع فتدبر ومن ذلك يظهر ان الظاهر سقوط الخيار بالتصرف المفهم للرضا بدوام المبيع او استمراره او بالتصرف المعلوم صدق الحدث عليه مما يوجب تغييرا في شخص المبيع لا يجوز التعدي عما مثل به في غيرهما يعلم صدق الحدث عليه وظهر من ذلك وما يشك في دخوله في ذلك فالاصل فيه بقاء الخيار وقد يستدل له ايضا بصحيحة الحلبي عن رجل اشترى شاة فامسكها ثلثة ايام ثم ردها قال ان كان تلك الثلثة الايام شرب لبنها رد معها ثلثة امداد وان لم يكن لها لبن فليس عليه شيء وفيه نظر للتصريح فيها بان الرد بعد ثلثة ايام فهو ليس مما نحن فيه من خيار الثلثة **الثالث** خيار الشرط الثابت به وهو بحسب ما يشترط لاحدهما او لكل منهما او لاجنبي عنهما او عن احدهما او له مع احدهما عنه او عن الاخر او عنهما او له كذلك معهما بلا خلاف كما في كلام جماعة منهم كف وبق بل بالاجماع المحقق والمحكي في ف والانتصار والغنية وكره وهو الحجة مضافا الى صحيحة ابن سنان وفيها وان كان بينهما شرط اياما معدودة فهلك في يد المشتري قبل ان يمضي الشرط فهو من مال البايع

في بيان ان مبدأ خيار الحيوان من حين العقد لا التفرق

في خيار الشرط

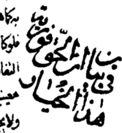
ثلثة

كتاب البيع

في بيان بطلان الشرط مع جهل المدة

ورواية السكوني ان امير المؤمنين ع قضى في رجل اشترى ثوبا بشرط الى نصف النهار فعرض له ربح فاراد بيعه قال ليشهد انه قد رضيه واستوجبه
ثم ليبعه ان شاء فان اقامه في السوق ولم يبع فقد وجب عليه والمستفيضة الاتية الواردة في اشتراط الفسخ برد الثمن وبتلك الادلة يخصص
عمومات لزوم البيع وعموم ما يدل على عدم وجوب الوفاء بشرط خالف السنة حيث انه مخالف لما يدل على لزوم البيع مطلقا او مع الافتراق
مطلقا ومن هذا يظهر ضعف الاستدلال بعمومات وجوب الوفاء بالشرط كما يظهر وجه اشتراط ضرب المدة للخيار وكونها مضبوطة غير محتملة للزيادة
والنقيصة لان الثابت من الاجماع والاخبار المذكورة فلو شرط خيارا واطلقا من دون بيان المدة او عين مع احتمالها للزيادة والنقصان
ولو بيوم بطل الشرط قولا واحدا في الثاني وعلى الاظهر في الاول بل الاشهر بين من تاخر لما مر ولعدم انصرافها الى واحد معين لبطلان الترجيح
بلا مرجح فيكون مجهولا واقعا فيبطل بل يوجب جهل العوضين او احدهما ايض واقعا وهو مبطل للبيع خلافا للمفيد وف والانتصار والقاضي و
الحلبي وابن زهرة فقالوا يكون الخيار الى ثلثة ايام وظاهر الثانيين كصريح الاخير الاجماع عليه بل ادعى الثاني وجود النص فيه وهو كالاجماع غير
محقق فلا حجية فيهما **فروع** ا اذا ابطل الشرط بالجهل بطل العقد على الاشهر الاظهر لكون العقود تابعة للقصود وقد فصلنا المقال في
هذا المرام في كتابنا المسمى بعوائد الايام ب لا يشترط تعيين المدة بالايام فلو عينها بالشهر او السنة او الى العيد الاضحى مثلا جاز وان احتمل
الزيادة والنقصان بحسب الايام من جهة نقصان الشهور للاخبار الاتية في شرط خيار الفسخ برد الثمن حيث ان المدة المضروبة فيها سنة ولا فرق
بين السنة والشهر والسر ان اللازم تعيين المدة بما يتعين به لا بخصوص عدد الايام وهو يتعين بما ذكر ايض ولذا يصح لو عين بالايام مع انه قد
لا يتعين ح بحسب الشهور ج اطلاق الشرط ينصرف الى الخيار المتصل بالعقد بحكم التبادر فقول الشيخ بان ابتدائه انقضاء المجلس ضعيف نعم
لو اشترط الانفصال او المجلس مع تحديده مدة الانفصال جاز لاطلاق صحيحة ابن سنان د اشتراط الخيار للاجنبي تحكيم لا توكيل عن جعله عنه فلا
خيار له معه للاصل هـ قالوا يجوز اشتراط مؤامرة الغير والرجوع الى امره وفي كره الاجماع عليه واطلاق صحيحة ابن سنان يدل عليه وح يلزم
العقد من جهة المتبايعين ويتوقف على امر الغير فان امر بالفسخ جاز للمشروط له الفسخ ولا يتعين عليه وان امر بالالتزام فليس له الفسخ وان
كان اصلح والوجه ظ و يجوز اشتراط الخيار مدة مضبوطة للبايع بشرط رد الثمن بلا خلاف وفي لك عليه الاجماع ويدل عليه الروايتان
المتقدمتان وصحيحة سعيد بن يسار انا نخالط اناسا من اهل السواد وغيرهم فنبيعهم ونربح عليهم للعشرة اثني عشر والعشرة ثلثة عشر ونؤخر
ذلك فيما بيننا وبينهم السنة ونحوها ويكتب لنا الرجل على داره او ارضه بذلك المال الذي فيه الفضل الذي اخذ منا شراء بانه قد باع وقبض الثمن
منه فنعده ان هو جاء بالمال الى وقت بيننا وبينه ان نرد عليه الشراء وان جاء الوقت ولم يأتنا الدراهم فهو لنا فما ترى في ذلك الشراء فقال ارى
انه لك ان لم يفعل وان جاء بالمال للوقت فرد عليه وموثقة اسحق بن عمار رجل مسلم احتاج الى بيع داره فمشى الى اخيه فقال له ابيعك داري هذه
على ان تشترط لي انك اذا جئتك بثمنها الى سنة تردها علي قال لا بأس بهذا ان جاء بثمنها الى سنة ردها عليه قلت فانه كانت فيها غلة كثيرة فاخذ الغلة
لمن يكون الغلة فقال الغلة للمشتري الا ترى انها لو احترقت لكانت من ماله ورواية معوية بن ميسرة رجل باع دارا له من رجل وكان بينه وبين
الرجل الذي اشترى منه الدار حاصر فشرط انك ان اتيتني بمالي ما بين ثلث سنين فالدار دارك فاتاه بماله قال له شرطه قال له فان ذلك الرجل
قد اصاب في ذلك المال في ثلث سنين فقال هو ماله وقال ابو عبد الله ع ارايت ان الدار لو احترقت من مال من كانت تكون الدار دار المشتري و
قالوا للانذار رد البايع الثمن او مثله مع الاطلاق فسخ البيع ولا يكفي مجرد الرد **اقول** ما ذكروه من عدم كفاية مجرد الرد هو ظاهر الاصحاب كما قيل فان
ارادوا عدم كفايته في انفساخ العقد وهو كذلك وان ارادوا في عدم عود المبيع الى البايع فهو غير متجه والتحقيق ان المشروط تارة يكون ثبوت
الخيار للبايع مع رد الثمن واخرى رد المشتري المبيع اليه معه او كونه له وكل منهما يصح ويلزم اما الاول وهو من باب خيار الشرط فلما مر من الاجماع و
الروايتين وعليه لا يكفي الرد في الفسخ لان الرد لا يثبت سوى الخيار فالفسخ يتوقف على اختياره ولا يفيد قصد الفسخ بالرد او شهادة الحال له به
اذ تحقق الخيار يتوقف على الرد فحين الرد لا خيار له اذ لا يعلم من الشرط الا تحقق الخيار بعد الرد لا حينه فالخيار يحصل بعد الرد فلا يفيد الرد
ولو قصد به الفسخ اذ لم يثبت الخيار له بعد نعم لو شرط الانفساخ بالرد وقلنا بجوازه ينفسخ بالرد ولكن جواز هذا الشرط محل نظر واما الثاني
فلعمومات الوفاء بالشرط وخصوص الروايات الثلث المذكورة وهو ليس من باب خيار الشرط بل المشروط هو رد المشتري المبيع فيجب عليه لما ذكر
من غير احتياج الى فسخ كما هو المستفاد من تلك الروايات ومن ذلك يظهر ان الاستدلال بها على خيار الشرط كبعض المتاخرين في غير موقعه
نعم يشترط على الثاني كون رد الثمن لاجل ذلك فلو رده بقصد اخر لم يجب الرد ثم في قوله او مثله مع الاطلاق دلالة على عدم كفاية المثل
مع التصريح برد شخص الثمن الماخوذ وهو كذلك والوجه فيه ظ كما في كفاية المثل مع التصريح به ايض واما كفايته مع الاطلاق فلعلها لانه
المتبادر وهو كذلك سيما مع ما هو الغالب من احتياج البايع الى الثمن والتصرف فيه كما هو مورد الاخبار ايض وكيف كان فالمناط هو منظور
المتعاقدين وما يدل عليه من القراين الحالية او المقالية ومنه ظهر الحكم في اشتراط المشتري ارتجاع الثمن مع رد المبيع في مدة مضبوطة الا ان
الغالب فيه ارادة رد شخصه عند الاطلاق وقالوا ايض ولو اشترط ارتجاع بعضه ببعض الثمن او الخيار في البعض ففي صحته نظر من مخالفة النصوص
وعموم المسلمون عند شروطهم وهو اوجه **اقول** وقد تنظر فيه في الدروس ايض والتحقيق انه ان كان الشرط رد البعض بدون ثبوت الخيار

فالاوجه التمسك لعموم الوفاء بالشرط وان كان ثبوت الخيار في البعض ففيه نظر لما عرفت من ان دليله الاجماع وتحققه في البعض غير ثابت و
الروايتان وشمولهما له غير ظاهر بل عدم الشمول اظهر اما الاولى فلحكمه ع بان جميع المبيع لو تلف انما هو من البايع واما الثانية فلانها قضية
في واقعة ومنه يظهر فساد الشرط لو شرط خيار فسخ البعض الاخر في مدة اخرى او خيار فسخ الجميع بعضه في مدة وبعضه في الاخرى ثم يسقط
هذا الخيار بالاسقاط في المدة اجماعا كما في الغنية ويدل عليه رواية السكوني المتقدمة ويسقط ايضا بالتصرف ممن له الخيار في العوض المنتقل
اليه كما ان التصرف في ماله المنتقل الى صاحبه يفسخ العقد اذا كان الاول مفهما للرضا والثاني للفسخ لا مطلقا اما الفسخ بالثاني فظاهر واما
اللزوم بالاول فيدل عليه مضافا الى ما مر في خيار الحيوان من العلة المذكورة المتقدمة واما عدم اللزوم بمطلق التصرف فللزوم الاقتصار
فيما خالف ما دل على ثبوت الخيار على القدر الثابت من النص ولم يظهر منه الا ازيد من الدال على الرضا كما مر مضافا الى الاخبار المتقدمة المجوزة
للبيع الشرطي بشرط رد الثمن فان الثمن مما يتصرف فيه البتة ومن هذا يظهر ان تصرف البايع في الثمن الواقع في الاغلب في البيع الشرطي في امثال
زماننا لا يوجب سقوط خياره ح ثبوت خيار الشرط في العقود اللازمة مخالف لمقتضى الاصل لكونه مخالفا لما دل على اللزوم فلا يثبت الا
فيما دل دليل على ثبوته فيه وقد ثبت في البيع كما مر ويثبت في عقود اخر ايضا يأتي كل في موضعه وقد يتوهم اصالة ثبوته في كل عقد لعموم ادلة
الوفاء بالشرط وفيه انه امر مخالف للسنة فلا يجري فيه العموم كما مر **الرابع خيار الغبن** وثبوته للمغبون هو المشهور بين الاصحاب خصوصا
المتأخرين منهم بل عليه الاجماع في الغنية وكره وكثير من المتقدمين بل اكثرهم كما في س لم يذكره ونقل في س عن المحقق في درسه القول
بعدمه ونسبه الى ظاهر الاسكافي وظاهر كف التردد فيه والحق ثبوته لا لقوله تعالى الا ان يكون تجارة عن تراض منكم حيث انه لو علم لم
لم يرض لان غاية ما يدل عليه جواز الاكل فيما كان تجارة عن تراض وعدم جوازه بالباطل واين هذا من الخيار ومن اين يثبت كون
هذا بدون التراضي باطلا مع ان ظاهر قوله تجارة عن تراض وعدم جوازه بالباطل واين هذا من الخيار ومن اين يثبت كون هذا بدون التراضي باطلا
مع ان ظاهر قوله تجارة عن تراض كما صرح به الاردبيلي في ايات الاحكام ونقله عن الكشاف ومجمع البيان اشتراط التراضي حين العقد فالاية على عدم
الخيار ادل ولا لما رواه العامة عن النبي ص في تلقي الركبان من انه ان تلقاه متلق فاشتراه فصاحبه بالخيار اذا قدم السوق المنجبر ضعفه بالشهرة لعدم
دلالته على كون الخيار لاجل الغبن بل هو مطلق كما صرح به في المن وقال لاجل الاطلاق افتى بعض العامة بخيار المتلقى وان لم يغبن وانما خصه فيه
وفي غيره بصورة الغبن من جهة استنباط العلة والمناسبة وهو عندنا غير صالح للاستناد ولا للنصوص المصرحة بحرمة غبن المسترسل والمؤمن و
النهي عنه لعدم دلالتها على الخيار بل لنفي الضرر والضرار في احكام الاسلام كما ورد في المتواترة من الاخبار والمراد منه كما بيناه في موضعه ان كل
حكم مستلزم للضرر فهو ليس حكما للشرع بخلاف صحة البيع فانها حكم اخر غير اللزوم ولا يستلزم ضررا فهي ثابتة قطعا وهذا معنى الخيار ولا يضر
معارضة ادلة لزوم البيع لاخبار نفي الضرر اذ لو رجحنا الثانية بالاكثرية والاشهرية في المورد ومعاضدتها للاعتبار فهو والا يرجع الى الاصل و
مقتضاه انتفاء اللزوم فان قلت الضرر كما يندفع بالخيار يندفع بالتسلط على اخذ التفاوت ايضا فاللازم من نفي الضرر عدم كون اللزوم وعدم
التسلط على التفاوت معا من حكم الشرع بل يتعين انتفاء احدهما ولا دليل على كون المنفي هو الاول قلنا يتعين الاول بالاجماع على بطلان الثاني مع
انه لو قطع النظر عن الاجماع يتعارض ادلة لزوم البيع مع ادلة تسلط الناس على ما له الذي منه التفاوت والترجيح مع الثاني لموافقة الكتاب على انه لو لم
الترجيح لعمل بالاصل المقتضي لعدم اللزوم نعم يحصل الاشكال كما في عد وكره فيما اذا بذل الغابن التفاوت ولذا قيل بعدم الخيار ح اقتصارا فيما خالف
الاصل الدال على لزوم العقد على المتيقن المجمع عليه والمتحقق به الضرر وليس منهما محل الفرض واحتمله بعض المتأخرين وهو الاقوى لذلك خلافا للمشهور
لاستصحاب الخيار الثابت بالاجماع في موضع النزاع ولان دفع التفاوت لا يخرج المعاوضة المشتملة على الغبن عن اشتمالها عليه لانه هبة مستقلة
وفيهما نظر اما الاول فلمنع ثبوت الخيار اولا حتى يستصحب بل نقول ثبت بالمبايعة المشتملة على الغبن احد الامرين اما بذل الغابن التفاوت او خيار المغبون
والاجماع على ثبوته اولا مطلقا ممنوع واما الثاني فلمنع كونه هبة مستقلة بل هو من مقتضى المعاوضة لا بمعنى انه مقتضاها معينا بل بمعنى انه مقتضى احد
الامرين ومع ذلك فخروج المعاوضة عن اشتمالها عن الغبن ظاهر **فروع** الاول يشترط في ثبوت هذا الخيار امران احدهما جهالة المغبون بالقيمة وقت
العقد فلو عرفها ثم زاد او نقص فلا خيار له والظاهر عدم الخلاف فيه وفي كلام جماعة الاجماع عليه ويظهر الوجه فيه مضافا الى الخروج عن عموم ما نفي
الضرر بالاجماع القطعي بل الضرورة فان لكل احد هبة ماله واباحته وصلحه وبيعه باقل من ثمن المثل بل يدل عليه كلما دل على لزوم ذلك كاكثر اخبار
الدالة على ان منجزات المريض من الاصل اولى من الثلث وكذا يدل عليه عموم الناس مسلطون على اموالهم وغير ذلك هذا اذا علم بكونه ضررا واقدم لو لم يعلم
به كما هو المجهول لان غير السفيه لا يفعل مثل ذلك الا لغرض فيخرج الضرر به فالامر اوضح وثانيهما الزيادة او النقصان الفاحش الذي لا يتسامح بمثله عادة
فلو كان التفاوت يسيرا يتسامح بمثله في العادة فلا خيار ولم اعثر فيه على خلاف ايضا ويدل عليه ان المسامحة العادية تكون شاهد حال على الرضا به
التفاوت وقد عرفت خروج الضرر مع الرضا عن عموم نفيه بل نقول ان ما يتسامح به عادة لا يوجب الزيادة او النقصان في القيمة لان القيمة ليست شيئا
معينا بل هي ما يقابل به الشيء عند اهل خبرته فاذا تسامحوا بشيء فيه لا يكون هذا تفاوتا في القيمة بل القيمة تكون هي الواقع بين طرفي عدم التسامح
ولا يجب كونها امرا معينا غير قابل للزيادة والنقصان مع ان صدق الضرر على مثل ذلك غير معلوم ب الاقوى كما في س وك فورية هذا الخيار لان الاصل اللزوم



كل بيع

كتاب البيع

كل بيع ومعناه عدم جواز نقضه فى شئ من الاوقات خرج قدر الضرورة بالدليل فيبقى الباقى وظاهر المحقق فى بع انه على التراخى للاستصحاب وهو
غير صالح لمقاومة العموم نعم لو جهل اصل الخيار او الفورية عذر الى حين العلم بها ج اذا حصل التصرف فيما يكون من الغابن خاصة او من المغبون او كل
منهما فان كان من الغابن فلما ان يكون العين باقية فى ملكه بلا مانع من الرد ولا تغير فى حكمه ظ او يكون كذلك مع التغير بالزيادة فللمغبون الفسخ لنفى
الضرر ويشترك الغابن بالنسبة ان كانت الزيادة عينية من ماله لاصالة بقاء ما له فى ملكه وتبع العين ان كانت عينية من الله كالنماء المتصل او وصفية
مطلقا نعم ان كانت زيادة الوصفية بعمل الغابن يحتمل قويا استحقاقه اجرة عمله لنفى الضرر او بالنقيصة اذ ليس دليل على ضمان الغابن لها وان كان النقص
بعمله لكونه مأذونا من الشرع بالتصرف فيه باى نحو كان والاصل عدم ضمانه وعدم حلية ماله الا بطيب نفسه فان كان النقص مساويا للتفاوت الحاصل
بالغبن او اكثر منه فليس للمغبون الفسخ اذ كان دليله نفى الضرر والفسخ لا يجبره ففى الضرر لا يثبته وان كان اقل منه فيفسخ ولا شئ له بازاء النقص لما
مر او بالمزج فان كان بحيث يتميز عما امتزج عرفا ان كان المزج مع المساوى من جنسه فللمغبون الفسخ ويشترك الغابن بالنسبة والا فيكون حكمه حكم
التالف لان الموجود طبيعة ثالثة او يكون العين باقية فى ملكه مع المانع من الرد فان كان مانعا من رد الملكية كالاستيلاد فليس للمغبون
الفسخ لانه عبارة عن ارجاع الملك الى المغبون والمفروض عدم امكانه ولا شئ اخر للاصل وان كان مانعا من رد العين دون الملكية كالاجارة فله
الفسخ وانتظار الانقضاء ويحتمل عدم الخيار ان كان ضرر الانتظار مساويا لضرر العين او ازيد لما مر هذا على فرض ثبوت المانعية فى الصورتين و
توجيه دلالتها على دليل نفى الضرر والا فيتعارضان ويبقى اصالة عدم مانعية الاستيلاد وعدم لزوم الاجارة وعدم لزوم اصل البيع فللمغبون الفسخ فى
الاستيلاد او يكون العين باقية لا فى ملكه بل انما ينقلب ملكها الى الغير باحد وجوه النقل او بالعتق او الوقف او نحوهما والظاهر ان للمغبون فسخ
الاول والعقد الطارى مطلقا لتعارض ادلة نفى الضرر ونفى ضمان المثل والقيمة مع ادلة لزوم هذه العقود والمرجع الى الاصل ومقتضاه ما ذكرنا مع
انه اذا كان بنقل الملك الى الغير فهو قد نقل الملك الثابت له وهو المتزلزل ومقتضى لزوم هذا النقل عدم جواز نقضه من هذا الناقل لا عدم جوازه من
الناقل الاول ايضا او يكون العين تالفة والظاهر انه ليس له الفسخ لما مر فى النقيصة سواء فى ذلك تلف الكل او البعض الا اذا كان البعض التالف اقل من
التفاوت الحاصل بالغبن وان كان التصرف من المغبون خاصة فان كان بعد العلم بالغبن والخيار فيسقط الخيار لمنافاته الفورية ولانه رضى منه
وهو للخيار مسقط كما يأتى وان كان قبلهما فالحكم كما اذا كان المتصرف الغابن الا فى صورة النقيصة فليس له الفسخ مطلقا لايجابه ضرر الغابن ح فيتعارض
الضرران ويبقى لزوم البيع بحاله وهو الوجه لعدم الخيار فى صورة التلف مطلقا وتضمينه المثل او القيمة لا دليل عليه ومما ذكرنا ظهر الحكم فيما
اذا كان المتصرف كليهما هذا كله انما هو مقتضى الاصول وان لم ينص الاكثر على فتوى فى اكثرها او جميعها خالف فى كثير منها جماعة د يسقط هذا
الخيار باشتراط عدم الفسخ للعين لو ظهر لعموم المؤمنون عند شروطهم وباسقاطه بعد العلم بالغبن والخيار لايجابه التراضى ولانه رضى منه وهو موجب
لسقوط الخيار للعلة المنبه عليه فى صحيحة على بن رئاب المتقدمة ولان الرضا بالضرر مسقط لحكم نفى الضرر ولاجل ذلك يسقط بالاسقاط قبل العلم
ايضا الا ان يكون اسقاطه لاعتقاده عدم الغبن فانه لا يسقط ح بالاسقاط لعدم دليل عليه وعدم كونه رضى بالضرر ه ظاهر الاصحاب صحة البيع
المشتمل على الغبن مطلقا سواء قصد الغابن الغبن وخدع المغبون ام لا وفى رواية ميسر غبن المؤمن حرام وفى اخرى غبن المسترسل حرام وفى ثالثة لا
يغبن المسترسل فان غبنه لا يحل وفى مجمع البحرين الاسترسال الاستيناس والطمانينة الى الانسان والثقة فيما يحدثه انتهى ولا شك ان البيع والشراء
عمن قصد الغبن والخديعة اما عين الغبن او ملزومه وايهما كان يبطل البيع لمكان النهى فانه يفسد المعاملة على الاقوى و لو علم المغبون مرتبة من الغبن
ولا نعلم الازيد و ثبت الازيد فالغبن فى الزائد عما يعلم ولو سقط الخيار فى مرتبة وثبت الازيد كان الخيار له لنفى الضرر ا الخامس خيار تاخير اقباض
الثمن والمثمن عن ثلاثة ايام فمن باع ولم يقبض الثمن ولا قبض المبيع فالبيع لازم ثلثة ايام فان جاء المشترى بالثمن والا فللبايع الخيار بالاجماع المحقق
والمنقول مستفيضا فى كلام جماعة كالانتصار والغنية وقيد وكره وتس ولك وظاهر السرائر والمهذب ومع ذلك فالنصوص به مستفيضة كصحيحة
زرارة الرجل يشترى من الرجل المتاع ثم يدعه عنده يقول حتى اتيك بثمنه قال ان جاء فيما بينه وبين ثلثة ايام والا فلا بيع له وصحيحة على بن يقطين
عن الرجل يبيع البيع ولا يقبضه صاحبه ولا يقبض الثمن قال الاجل بينهما ثلثة ايام فان قبض بيعه والا فلا بيع بينهما وموثقة اسحق بن عمار من اشترى
مبيعا فمضت ثلثة ايام ولم يجئ والا فلا بيع له واكثر تلك الاخبار وان كانت مطلقة بالنسبة الى اقباض المبيع وعدمه الا ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على
اشتراط عدمه بل عبارات نقلة الاجماع مصرحة به فهو المقيد للمطلقات مضافا الى قوله فان قبض بيعه فى الصحيحة الثانية فانه يدل على عدم الخيار
مع قبض المبيع سواء كان بعد الثلثة او قبلها وفى الغنية نسبة ذلك الى رواية الاصحاب ولعله اشارة الى هذه الصحيحة نعم عن الشيخ القول بالخيار مع
تعذر قبض الثمن وان قبض المبيع وقواه فى س لنفى الضرر وفيه ان دفع الضرر باخذ العين مقاصة ممكن ان امكن والا فليس للفسخ فائدة وظاهر
النصوص كما ترى بطلان البيع بعد الانقضاء لا ثبوت الخيار كما هو المنقول عن الاسكافى واحد قولى الشيخ وما ل اليه صاحب الكفاية ومنع الظهور
بورود النفى هنا مورد توهم لزوم المعاملة فلا يفيد سوى نفيه لا وقع له اذ لا دليل على كون المورد مورد توهم اللزوم بل يمكن ان يكون مورد
توهم الصحة وكذا الاشعار بالتخصيص النفى فى بعض تلك الاخبار بالمشترى بقوله فلا بيع له الى الخيار لعدم انتفاء البيع له مع ثبوت الخيار عليه ولكن
الحق مع ذلك كله فى ثبوت الخيار لان البيع هو فعل صادر من البايع ونفيه حقيقة غير صادق لتحقق البيع فى السابق ونفيه بعد الثلثة لا معنى له

الخامس خيار تاخير اقباض الثمن والمثمن عن ثلاثة ايام

ولحديث فلا بيع بينهما وفى رواية من اشترى شيئا فغاب بالثمن ما بينه وبين ثلثة ايام

اذ لا بيع ح مطلقا فالمراد معناه المجازي و هو اما المبيع او حكم المبيع مطلقا او استمراره او صحته ح او لزومه و اذا تعددت المجازات فيؤخذ بالمتيقن
الذي هو نفي اللزوم ويعمل في الباقي بالاصل والحمل على نفي الصحة لكونها اقرب المجازات غير جيد اذ لا دليل على تعين الحمل على مثل ذلك الاقرب و
يشترط في ثبوت هذا الخيار عدم اشتراط التاجيل في الثمن او المثمن ح او بعض كل واحد منهما ولو ساعة فلا يثبت ذلك الخيار في السلف والنسية مطلقا
بالاجماع مضافا في الاول الى عدم اطلاق البيع المطلق على السلف في الاخبار والى ظهور الصحيحين في غيره لمكان قوله ثم يدعه في اولهما ولن يقبض بيعه
في الثانية وفي الثاني الى ظهور جميع الاخبار في غيره حيث ان مبدأ الثلثة ايام فيها بحكم التبادر وقت البيع فالحكم بانه ان لم يجئ بالثمن فيما يكون
للبايع فلا خيار قرينة على ارادة غير النسية هذا كله مع انه على القول بشمول تلك الاخبار للنسية والسلف يكون الاخبار الدالة على لزوم كل من
النسية والسلف المذكورة في ثانيهما معارضة مع تلك الاخبار بالعموم من وجه فلو لم يرجح الاوليين فالمرجع الى اصالة اللزوم مطلق البيع **فروع**
أ قبض البعض كلاقبض لصدق عدم قبض الثمن واقباض المثمن مجتمعا ومنفردا **ب** شرط القبض المانع كونه باذن المالك فلا اثر لما يقع بدونه
كما لو ظهر الثمن او بعضه مستحقا للغير **ج** قال في لك ولا يسقط هذا الخيار بمطالبة البايع بالثمن بعد الثلثة وان كان قرينة الرضا بالعقد عملا
بالاستصحاب واستشكل فيه بعضهم مع القرينة لمفهوم صحيحة علي بن رئاب المتقدمة وهو في محله بل السقوط اظهر ومنه يظهر الوجه في سقوطه
بالاسقاط ونحوه مما يدل على الرضا **د** لو بذل المشتري الثمن بعد الثلثة قبل الفسخ ففي سقوط الخيار وجهان منشاهما زوال الضرر والاستصحاب
والثاني اظهر لان كون الضرر مناطا استنباطي لا عبرة به **هـ** لو تلف المبيع بعد الثلثة وثبوت الخيار كان من مال البايع اجماعا محققا ومنقولا
متواترا ويدل عليه مضافا اليه والى ما ياتي صحيحة ابن سنان لا ضمان على المبتاع حتى ينقضي الشرط ويصير المبيع له وكذا لو تلف قبل الثلثة على
الاشهر الاقرب بل في فا الاجماع عليه للنبوي كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال البايع ورواية عقبة بن خالد في رجل اشترى من رجل متاعا
من رجل واوجبه غير انه ترك المتاع عنده ولم يقبضه قال آتيك غدا ان شاء الله فسرق المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذي
هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته فاذا اخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله اليه وذهب المفيد والسيد والديلمي ومن تبعهم
بل في الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن نكت الارشاد الميل اليه الى ان تلفه من المشتري نظرا الى ثبوت الناقل من غير خيار له ولكون النماء له فيكون التلف
عليه للتلازم الامرين كما يستفاد من موثقة اسحق بن عمار ورواية معوية بن ميسرة الواردتين في خيار الشرط والاول مردود بما مر من الدليل و
الثاني بانه لا يدل على التلازم من الجانبين بل على ان كون التلف ممن له النماء مستلزم لكون العلة له دون العكس فلا يعد وقد يستدل بالاجماعين
المحكيين وضعفه عندنا ظاهر وعن ابن حمزة وظاهر الحلبي ان البايع ان عرض تسليمه على المشتري فلم يقبله فالثاني والا فالاول ونفى عنه الباس في
لف ولا مستند تام له **السادس** خيار ما يفسد من يومه فلو اشترى احد ما يفسد من يومه يلزم البيع الى الليل فان اتى المشتري بالثمن
والا فللبايع الخيار لمرسلة محمد بن ابي حمزة او غيره في الرجل يشتري الشيء الذي يفسد من يومه ويتركه حتى ياتيه بالثمن قال ان جاء فيما بينه وبين
الليل بالثمن والا فلا بيع له واثبات الخيار بها مع ظهورها في البطلان قد مر وجهه وفي رواية زرارة العهدة فيما يفسد من يومه مثل
البقول والبطيخ والفواكه يوم الى الليل والمستفاد من هذا التمثيل ان المراد بالفساد هنا مطلق النقص والتنزل ولو في الوصف والطراوة
ويكون لفظة من بمعنى في اي ما ينقص بحسب الوصف في يومه او يكون ابتدائية اي ينقص وصفا مبتدء من يومه فان ما مثل به كذلك فان
احسن ما يكون هو عليه هو اول يومه ثم ينقص شيئا فشيئا الى ان يفسد بالمرة وانما قلنا ان المستفاد منه ذلك اذ لا شك ان ما مثل به ليس مما
يفسد بالمرة في اليوم قطعا نعم ينقص وصفه من الطراوة ونحوها وفساده في يومه نادر لغير مفيد له اما من شيء الا وهو كذلك ومما ذكرنا يظهر
انه لا وقع لما استشكله في لك وغيره من ان الغرض من اثبات هذا الخيار نفي ضرر البايع قبل تلف المبيع بان يفسخ البيع ويبيعه لغيره قبل تلفه و
هذا المعنى يقتضي ان يكون الفسخ قبل التلف واذا كان مبدء الخيار دخول الليل فليس المبيع مما يفسد ليومه والحال ان المسئلة مفروضة فيما يفسد
ليومه والرواية ايضا دالة عليه وح فثبوت الخيار بعد فساده لا وجه له وانما ينبغي ثبوته اذا اخيف فساده بحيث يتلف في امد مقبله انتهى ووجه الدفع ان
المراد بالفساد ليس التلف حتى لا يكون وجه للخيار بل ضرب من النقص ولما كان النقص الحاصل في طرف اليوم لم يكن مما يوجب كثير تفاوت وانما
ذلك بمضي الليل على المبيع فاثبت الخيار بعد مضي اليوم وقد يستدل على ثبوت ذلك الخيار بخبر الضرار وهو غير جيد لانه ان اريد ضرر المشتري
فهو مما اقدم نفسه عليه حيث تركه ولم ياخذه مع ان البيع من قبله ممكن وان اريد ضرر البايع فهو انما يكون لو جعلنا الفاسد من ماله ولكن لو قلنا
انه من مال المشتري فلا ضرر عليه وكون التلف قبل القبض من البايع مطلقا حتى فيما كان العين باقية وان فسدت غير ثابت ولو سلم فالضرر انما
هو من الحكم بكون التلف قبل القبض من البايع لا من الحكم باللزوم اذ مقتضى اللزوم كون التلف من المشتري فلا ضرر لاجله على البايع فلو اثر نفي
الضرر لاثر في رفع هذا الحكم دون اللزوم هذا والتحقيق ان كون التلف قبل القبض على البايع نوع من الضرر ودليله اخص مطلقا من ادلة نفي
الضرر فيجب تخصيصها به ولكون الضرر الحاصل في المقام من افراد هذا النوع فلا يكون منفيا في الشرع ولا داخلا تحت ادلة نفي الضرر فلا وجه
للاستدلال بها في المقام ومن ذلك يظهر ضعف ما ارتكبه جماعة من المتاخرين من اثبات الخيار في كل ما يتسارع اليه الفساد عند خوف ذلك
وعدم تقييده بالليل والتاخير فيما يفسد في يومين الى حين خوف الفساد وغير ذلك من التفريعات **فرع** يشترط في هذا الخيار ما اشترط في

سابقه

سابقة من عدم قبض المثمن واقباض الثمن وعدم التاجيل في احدهما اما الاولان فلانهما مورد النص واما الثالث فلما مر في السابق **السابع**
خيار الرؤية وهو انما يثبت في بيع الاعيان الموجودة في الخارج من غير مشاهدة حال البيع اذا كان بالوصف فظهر عدم المطابقة او برؤية قديمة
اذا ظهر بخلافها فان ظهرت النقيصة كان الخيار للمشتري ان كان هو الموصوف له وان ظهرت الزيادة كان للبايع ان كان هو كذلك وكانه لا
خلاف فيه كما في الكفاية بل الخلاف كما في شرح الاردبيلي وغيره بل بالاتفاق كما في يق بل بالاجماع كما في شرح يع بالاجماع المحقق له ولصحيحة جميل في رجل
اشترى له ضيعة وقد كان يدخلها ويخرج منها فلما ان نقد المال وصار الى الضيعة فقلبها ثم رجع فاستقال صاحبه فلم يقله فقال انه لو
قلب منها او نظر الى تسعة وتسعين قطعة ثم بقي قطعة ولم يرها لكان له في ذلك خيار الرؤية وهي وان كانت خالية عن ذكر التوصيف و
المخالفة الا انه لا بد من تقييدها للاجماع على اختصاص خيار الرؤية بتلك الصورة او لان ذلك معنى خيار الرؤية مضافا الى ان اطلاقها
ايض لو كان لكفى لشموله المط وخروج ما خرج بالدليل او يتعدى الى المط بالاولوية كما يتعدى بها او بعدم الفصل الى غير مورد الصحيحة وهو
لم ير شيئا من المبيع ان جعلت المشار اليه بذلك تمام الضيعة لا خصوص القطعة الغير المرئية وفيما اذا ظهرت الزيادة وكان الخيار للبايع وهو
[illegible] ويدل على المط ايضا النبوي المنجبر بما ذكر من اشترى شيئا لم يره فهو بالخيار وما رواه في كره عن طريق الخاصة انهم سئلوا عن بيع الجراب
الهروية فقال لا باس به اذا كان لها بارنامج فان وجدها كما ذكرت والا ردها اي يجوز له ردها مع ان الرد ليس على الوجوب اجماعا بل المعنى ان
شاء وهو معنى الخيار وفي جميع الصور نفي الضرار والضرر بضميمة عدم قول بجبره بنحو آخر وفيه نظر لانه اخص من المدعى لاختصاصه بما تضمن
الغبن وح فليس هو غير خيار الغبن الا ان يق بشموله لما لم يكن فوات الوصف المخالف مطلوبا للمشتري اصلا مع عدم المغبونية ايض وح فيمكن
اتمام الاستدلال بضميمة الاجماع المركب وقد يستدل ايض بما ورد من كراهة شراء ما لم يره ومن ثبوت الخيار في شراء سهام القصابين
وفيهما نظر لعدم دلالة الاول على ثبوت الخيار وخروج الثاني عن مورد المسئلة **فروع أ** هل هذا الخيار على الفور او التراخي فيه
وجهان اشهرهما كما قيل الاول اقتصارا فيما خالف الاصل لزوم العقد على اقل ما يندفع به الضرر وقد يق انه وهو كان حسنا لو كان المستند مجرد ادلة نفي
الضرر ولكنك عرفت النص المطلق ايضا فالاظهر ثبت الثاني **اقول** انه كان حسنا لو كان النص مطلقا ولكنه لا اطلاق فيه اذ غايته اثبات خيار الرؤية
ويكفي في ثبوته تحققه ثبوته في وقت واحد فيقتصر فيه على القدر المعلوم الا ان يتمسك بالاستصحاب ولكن يعارضه استصحاب حال العقل حيث انه قبل
ظهور المخالفة لم يكن خيار اصلا ولم يعلم بالظهور ازيد من ثبوته في الوقت المتصل بوقت الظهور فالاصل عدم ثبوته بعده فالاجود ما عليه الاكثر
ب لو كان التوصيف من ثالث فزاد ونقص باعتبارين كان الخيار للمتبايعين فان فسخا فهو والا يقدم الفاسخ والوجه ظاهر **ج** ولو راى البعض ووصف
الباقي تخير في الجميع مع عدم المطابقة لصحيحة جميل المتقدمة واحتمال رجوع الاشارة الى خصوص القطعة غير مضر لامكان الاتمام بدخول الضرر بتبعيض
الصفقة في بعض الصور الغير المنجبر بما ذكر اجماعا والتعدي الى البواقي بالاجماع المركب ويدل عليه ايض الرواية المنقولة عن كره لشمول اطلاقها لما ذكر ولا
فرق في ذلك بين ما اذا كان المجموع جنسا واحدا او جنسين اذا بيع بعقد واحد **د** لو نقص وصف ولكنه زاد آخر بحيث يجبر الناقص ثبت خيار المشتري
ايض لاطلاق النص **هـ** هل يجوز اشتراط اسقاط هذا الخيار حين العقد ام لا استشكل فيه الفاضل في التحرير وقطع الشهيد الثاني بعدم سقوطه و
استقرب في س بطلان العقد به وهو الاقرب لبطلان الشرط لكونه مخالفا للسنة نعم لو شرط عدم الفسخ لو ثبت له الخيار جاز ولزم ولم يؤثر الفسخ
لو فسخ **و** لو شرط البايع ابدال المبيع ان ظهرت المخالفة فاستقرب في س الفساد معه والتحقيق انه ان كان المشروط عدم الفسخ وتملك البدل بهذا
العقد فهو فاسد قطعا لبطلان الشرط وان كان الابدال بعقد آخر بعد رد المبدل منه وفسخه فلا فساد فيه لانه شرط سائغ وكان مراد س ذلك ولا يبعد
صحيحا واما ما في يق فهو غير جيد جدا **الثامن** خيار الاشتراط وهو خيار مخالفة الشرط وتوضيحه انه اذا لم يف المشروط عليه بالشرط الواقع في متن
العقد ففيه اقوال الاول عدم عصيانه وعدم وجوب الوفاء بالشرط عليه بل للمشروط له خيار الفسخ وفائدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال عند فقد
الشرط نسبه في شرح يع الى المش والثاني وجوب الوفاء به وعصيانه بتركه وعدم ثبوت الخيار له الا مع تعذر التوصل الى الشرط ولو باجبار المشروط عليه
ورفع امره الى الحاكم فان تعذر ثبت له الخيار ذهب اليه جماعة منهم لك والكف وعن الس والغن الاجماع عليه الثالث وجوب الوفاء ولو لم يف
فالمشروط له مخير بين الاجبار مع الامكان والفسخ وان لم يمكن فله الفسخ الرابع وجوب الوفاء فان امتنع فله الفسخ وهو ظ س الخامس ان الشرط ان
كان مما يكفي العقد في تحققه من دون احتياج الى صيغة اخرى كشرط الوكالة في عقد الرهن فهو لازم به ولا خيار فيه الا مع تعذر تحصيل الشرط
وان احتاج الى امر آخر وراء ذكره في العقد كشرط الرهن على الثمن او العتق فلا يجب الوفاء به بل يجعله العقد اللازم جائزا نسب الى الشهيد ولا ارى
على هذا التقرير فرقا بين هذا التفصيل والقول الاول لانه انما يكفي العقد في تحققه فيتحقق الشرط بتحقق العقد فلا يكون الشرط منتفيا حتى يبقى خيار
ثم انهم استدلوا للاول باصالة عدم وجوب الوفاء وعدم لزوم العقد بدون الشرط وكون الانتقال معلقا على الشرط فلا يحصل الانتقال اللازم
بدونه ويرد الاصل الاول بادلة وجوب الوفاء بالشرط سيما في ضمن العقد كما ذكرناها في كتاب عوائد الايام والثاني بعمومات لزوم البيع والثالث
بمنع كون الانتقال معلقا وانما هو اذا كان الشرط بالمعنى الاصولي وليس كذلك بل هو بالمعنى اللغوي الذي هو الالزام والالتزام مع انه لو اريد به
المعنى الاصولي لاقتضى انتفاء البيع بانتفاء الشرط من غير حاجة الى الفسخ بل يكون العقد من راسه باطلا ولو وفى بالشرط لايجابه التعليق ودليل الثاني

اما على وجوب الوفاء فلما مر واما على التسلط على الاجبار فلكونه تاركا للواجب واما على التسلط على الفسخ مع التعذر فكانه الاجماع المنقول وادلة
نفي الضرر والاولان صحيحان واما الثالث فيرد بعدم حجية الاجماع المنقول وامكان جبر الضرر بغير الخيار من تقاص ونحوه مع ان كل شرط ليس مما
يتضمن انتفائه الضرر وادلة ساير الاقوال يظهر مما مر اقول ويمكن ان يستدل للمقام برواية ابي الجارود ان بعث رجلا على شرط فان اتاك بمالك
والا فالبيع لك وجه الاستدلال ان الشرط فيها مطلق يعم جميع الشروط فان لفظة ما في قولك مالك موصولة واللام جارة فيثبت المط في جميع الموارد
وان جعلت لفظة ما جزء للكلمة وكذلك اللام فاما يراد بالمال المشروط مطلقا او مجازا او يخص الشرط بالمالية ويتعدى الى الغير بالاجماع المركب ويثبت
تمام المط وكذلك في المشروط التي للمشتري وخياره واما ارادة الثمن من المال فهو مع كونه تخصيصا بلا مخصص يوجب لغوية قوله على شرط الا ان يخص
بشرط اتيان الثمن في وقت معين خاصة وهو ايضا تخصيص بلا مخصص مع انه ايضا يثبت المط بضميمة الاجماع المركب واما تخصيص الشرط بشرط خيار
مع عدم الاتيان بالثمن فهو تخصيص لا وجه له بل اخراج للاكثر واما ارادة الخيار من قوله فالبيع لك فيمثل التقريب المتقدم في قوله لا بيع له وعلى هذا فيكون
الخيار ثابتا بالنص ولو الاخبار ايضا لا دلة عموم لزوم الوفاء بالشرط واستحقاق المشروط له وعدم منافاة ثبوت الخيار له ايضا فاذن الحق هو القول الثالث
ولو تلف المبيع قبل الوفاء بالشرط يبقى الخيار بالتقريب المتقدم ويبقى حق المطالبة والاجبار والظ فورية هذا الخيار ايضا للاقتصار على القدر المتيقن و
التمسك باطلاق النص فيه مما مر سابقا والله العالم مسئلة ان مات من له الخيار انتقل الخيار الى الوارث بالاجماع المحقق والمحكي في مواضعين
مر كرم وظاهر السراير ونفى عنه الشبهة في لك وقيل بلا خلاف وقيل ولا يعرف في ذلك خلاف وهو الحجة في المقام وقد يستدل بالنبوي ما ترك
الميت من حق فهو لوارثه وهو يتم لو ثبت كون الخيار مما تركه وبقائه بعد الموت واستصحابه غير صحيح لتغير الموضوع ومنه يظهر ضعف الاستدلال بعموما
الارث والاحتجاج باستصحاب تزلزل ملكية الطرف الاخر الموجب لثبوت الخيار للوارث بالاجماع المركب ويضعف بمعارضته باصالة عدم حدوث
خيار للوارث وغيره المزيل للتزلزل لانه ليس الا كون الملك بحيث يثبت فيه الخيار لاحد كما يضعف الاحتجاج بان ملكية ذي الخيار لما انتقل اليه كانت
متزلزلة فيجب كونها كذلك للوارث ايضا بمنع الملازمة فان ملكية الوارث ثابتة بعمومات الارث وهي ظاهرة في المستقر ولو منع الظهور فالاصل عدم
تسلطه على الطرف الاخر فروع ا لو ال في التحرير لو جعل الخيار لاجنبي فمات فالوجه عدم سقوط الخيار بل ينتقل الى الوارث لا الى المتعاقدين انتهى
اقول كان الوجه ما ذكره لو كان المناط في الانتقال النبوي المتقدم او ايات الارث واما على ما ذكرنا من انه الاجماع فالوجه السقوط حيث لم يثبت
الاجماع هنا ٢ لو شرط عدم انتقال الخيار الى الوارث فالوجه صحته وعدم الانتقال لان الثابت من الاجماع انتقال ما ليس كذلك من الخيارات نعم
يشكل الحكم لو تمت دلالة الظواهر على الانتقال لان الشرط ح يكون مخالفا للسنة ٣ انه ان كان الخيار خيار شرط ثبت للوارث في بقية المدة فلو
فلو كان غايبا او حاضرا ولم يبلغه الخبر حتى انقضت المدة سقط خياره ٤ ان كان الخيار خيار غبن اعتبر فيه الفورية لعدم ثبوت الزايد منها عن الاجماع
والظ ان الفورية المعتبرة فيه من حين بلوغ الخبر وعلمه بالفورية ٥ لا يثبت من ادلة انتقال الخيار الى الوارث ازيد من انه كما كان للمورث ينتقل الى
مجموع الورثة لان الخيار نفسه ليس مما يتحصص بالحصص ولا دليل على تخصيصه بالنسبة الى ما فيه الخيار بان يكون لكل وارث فسخ حصته منه على ان
مورثهم لم يملك الا فسخ الجميع والمنتقل اليهم انما هو حقه وعلى هذا فليس للوارث مع التعدد التفريق بان يفسخ في البعض ويجيز في البعض بل لهم
اما فسخ الجميع او قبوله ولو اختلف الورثة في الفسخ والاجازة قبل تقدم الفسخ فيفسخ بفسخ الجميع او حصة خاصة مع تخيير الاخر لتبعض الصفقة و
تنظر فيه جماعة وهو في موضعه بل الحق تقديم الاجازة فاذا اجاز واحد لزم البيع في الجميع اذ لم يثبت اثر الا لفسخ الجميع الذي هو بمنزلة فسخ المورث فاذا اجاز
واحد بقي خيار الاخر بلا اثر بل لا خيار لهم اذ لم يثبت الا خيار الجميع وينتفي الكل بانتفاء جزئه وكونه موجبا لابطال حق من يريد الفسخ مع معارضته
بكون تقديم الفسخ ايضا مبطلا لحق اجازة الاخر مردود بمنع كون الخيار حقا للبعض وانما هو امر ثابت للجميع من حيث هو على ان لا حجر في ابطال حق ما
استيفاء حق ٦ اذا كان الخيار في بيع الارض او شرائها فهل للزوجة الخيار ام لا استشكل فيه في عد واستبعد في شرحه للشيخ في ارثها من الخيار
في الارض المشتراة واذ عرفت ان الخيار انما هو للجميع دون كل واحد تعلم دخولها في اهل الخيار اذ لم يثبت من ادلة الانتقال الا الانتقال الى الجميع الذين
منهم الزوجة فلم يعلم الانتقال الى من سواها خاصة نعم لو انحصر الوارث فيها فالحق على ما ذكرنا من انحصار الدليل بالاجماع عدم انتقال الخيار
اليها واما على الاستدلال بالظواهر يجب الحكم بالثبوت لعدم مخرج لارث الزوجة من الخيار ثم الورثة في صورة عدم الانحصار بان كان ذو
الخيار للمورث بايعا فان لم يجوز الزوجة الفسخ ترث حصتها من الثمن وان اخترنا الفسخ مع ساير الورثة لم يرث من الارض ولا من ثمنها لان بعد
الفسخ يستحق المشتري الثمن من مال البايع اذ انتقاله اليه كان من جهة البيع وقد انفسخ وانتقال حصتها من الثمن اليها قبل الفسخ كان انتقالا متزلزلا
هذا اذا كان الشرط مطلقا وان كان مقيدا برد الثمن فيتبع الحكم ما قررته الزوجة اولا فان اخترنا الفسخ مع رد الثمن من مال الميت بعضهم حصتها
من الثمن وان اختار يجمع رده من مال ساير الورثة لم ينقص وان كان ذو الخيار مشتريا فان اخترنا الزوجة الاجازة لم ترث من الارض وان اختار
الفسخ ورثت من الثمن ٧ لو اسقط بعض الورثة ماله من الخيار ليس له الرجوع بعده لان الثابت من الاجماع خيار غير مثل ذلك الشخص ولا يفيد
الاستصحاب لان الثابت له لو لا لم يكن الا حصة قبل الاسقاط اي ما لم يسقط فيتعارض الاستصحاب بان ح لو كان الوارث صغيرا او مجنونا قام وليه
مقامه وكذا لو جن ذو الخيار مسئلة ذهب اكثر الاصحاب بل عن ظاهر السراير وصريح موضع من كره الاجماع عليه ان المبيع يملك بالعقد

في بيان انه لو مات من له الخيار انتقل الى الوارث

في بيان خيار الغبن اعتبر فيه الفورية

في بيان ان المبيع يملك بالعقد

وعن الاسكافي

وعن الاسكافي انه يملك بانقضاء الخيار مع عدم الفسخ وهو المحكي عن الشيخ اذا كان الخيار لهما او للبايع والا فكالاول على ما في ف وملك ويخرج عن
البايع وان لم يدخل في ملك المشتري كما عن ط والحق هو الاول لصدق البيع المقتضي للملك شرعا بعموما وفقد المانع المعلوم اذ ليس الا ثبوت الخيار وهو
منافاته له غير معلوم بل عدمها معلوم كما في خيار العيب وفي الاطلاق كثير من النصوص الدالة على جواز بيع المتاع قبل القبض مطلقا كما في بعض ومن البايع
كما في غيره وان ربحه للمشتري البايع ثانيا وفي بعضها صرح بعدم قبض شيء من الثمن والمثمن وجه الاستدلال انه يدل على جواز بيع المشتري لنفسه
وان ربحه له المستلزم لكونه ملكا له سواء كان له خيار اولا الا ان دلالته انما هو فيما اذا كان الخيار للبايع لمعارضته مع ما هو اخص منه مطلقا مما يدل
على عدم جواز البيع فيما اذا كان الخيار للمشتري الا مع اسقاطه الخيار كرواية السكوني المتقدمة في خيار الشرط في رجل اشترى ثوبا بشرط الى نصف
النهار فعرض له ربح فاراد بيعه قال ليشهد انه قد رضيه واستوجبه ثم ليبعه ان شاء ورواية الشحام عن رجل ابتاع ثوبا من اهل السوق لاهله واخذه
بشرط فيعطى به ربحا قال ان رغب في الربح فليوجب على نفسه الثوب ولا يجعل في نفسه ان يرده عليه ان رده على صاحبه ويؤيد المط بل يدل عليه
ايض اطلاق ما يدل على ما لا يعيد المشتري مطلقا او مع علم البايع او مع الشرط وقد يستدل له ايض بمفهوم النصوص الاتية الدالة على ان كل مبيع
تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه من دون تقييد بمضي زمان الخيار فانه يدل على ان التالف بعد القبض من مال المشتري وان كان له خيار ولو
انه ملكه لم يكن كذلك وبخصوص موثقة اسحق بن عمار ورواية معوية بن ميسرة المتقدمتين في خيار الشرط المصرحتين بان كلا من النماء والتلف
في مدة الخيار من مال المشتري واختصاصهما بنوع من الخيار بعد القول بالفصل منجبر وبتعليق اباحة التصرف في الكتاب والسنة على المراضاة
والمبايعة فلو لم يكن مفيدة للملك لما جاز التعليق عليه وبان الصحة هنا ترتب الاثر فان وصف المبيع بها مآل وقوعه ثبت المط والا فلا معنى للخيار
وبانه لولا انتقال الملك الى المشتري لكان موقوفا فلم يكن فرق بين بيع المالك والفضولي وهو بط وفي الكل نظر اما الاول فلكون اطلاق مفهومه
معارضا مع لاطلاق المنطوق الذي هو اقوى مضافا الى معارضته مع ما هو اصح منها سندا كصحيحة ابن سنان عن الرجل يشتري الدابة والعبد ويشترط
الى يوم او يومين فيموت العبد او الدابة او يحدث فيه حدث على من ضمان ذلك فقال على البايع حتى ينقضي الشرط ثلثة ايام ويصير المبيع للمشتري شرط
له البايع او لم يشترط وان كان بينهما شرط اياما معدودة فهلك في يد المشتري قبل ان يمضي الشرط فهو من مال البايع وقريبة منها رواية النضر و
اختصاصهما بخيار الحيوان او الشرط غير ضاير لما مر واما الثاني فلمعارضته من جهة التلف مع ما تقدم ومن جهة النماء مع صحيحة الحلبي المتقدمة في خيار
الحيوان في رجل اشترى شاة فامسكها ثلثة ايام ثم ردها قال ان كان في تلك الثلثة ايام شرب لبنها رد معها ثلثة امداد وان لم يكن لها لبن فليس عليه
شيء وترجيح الموثقة واختها على الصحيحة وصاحبها بالشهرة ومخالفة العامة كما وقع عن بعضهم غريب لان اصل الحكم في النوعين وهو كون التلف ممن لا خيار
له وهو المشتري في النوع الاول والبايع في الثاني مشهور بين الاصحاب بل كما صرح به عليه اجماعهم فلا يوجب كون ما يدل على لزومه شرعا لاحدهما
مخالفا للعامة مرجحا له من هاتين الحيثيتين واغرب منه الترجيح بصراحة الدلالة فانهما في النوعين على نسق واحد بل دلالة الثاني اتم بواسطة مفهوم قوله
ويصير المبيع للمشتري مضافا الى ترجيح صحة السند والتحقيق انتفاء التلازم بين الحكم بكون التلف من احدهما وثبوت الملكية له لعدم دليل عليه من عقل او
شرع ولذا يكون التلف من البايع قبل القبض وان لم يكن خيار فيه ايض وكذا في زمن الخيار للمشتري عند القائلين بتملكه فالاستدلال بذلك ساقط
راسا بل وكذا في النماء ايض فانه لا دليل على استلزام كون النماء لشخص كون الملك له ايض واما الثالث فلمنع الملازمة المذكورة بقوله لو لم يكن مفيدة
للملك لما جاز التعليق واما الرابع فلمنع قوله ثبت المط اذ يكفي في الصحة كون الاثر هو الملكية الحاصلة بمضي مدة الخيار واما الخامس فلمنع لزوم عدم
الفرق ان اريد مطلقا ومنع بطلان اللازم ان اريد من وجه ودليل الاسكافي الاصل المندفع بما مر وما يدل على ان التلف من مال البايع كما سبق وضعفه
قد ظهر ومفهوم قوله ويصير المبيع للمشتري وجوابه بعد كونه اخص من مدعاه حيث انه يختص بالخيار الثابت للمشتري خاصة وبخيار الحيوان او عدم ثبوت
الاجماع المركب لذا افتى بعض المتاخرين بوضوح الحكم في خيار الشرط واستشكل في خيار الحيوان انه لم يحكم بهذا الجزء من الحديث سوى الاسكافي فهو
مخالف لشهرة القدماء بل الاجماع فهو عن درجة الحجية ساقطة ولم نقف على دليل للشيخ سيما على النقل الاخير في الاخذ بالشفعة وفي جريانه في حول
الزكوة وغير ذلك وقالوا في النماء المتجدد في زمن الخيار ويأتي بيانه فروع فرع يظهر منهم ان تبعية الملكية المستقرة في النماء المتجدد في زمن
الخيار للملكية الاصل قاعدة كلية ثابتة ولذا الاكثر على ملكية المشتري كون النماء المتجدد وان فسخ البايع وقالوا ليس له مطالبة المشتري بالنماء
ولا بمثله او قيمته مع تلفه وقال بعض المتاخرين بعد نقل صحيحة الحلبي المتقدمة المصرحة بوجوب رد ثلثة امداد للبن الشاة المردودة بعد
ثلثة ايام ان ما مر من ان الغلة في زمن الخيار للمشتري فهو مختص بخيار الشرط وقال بعض اخر بعد نقل موثقة اسحق بن عمار الدالة على ان الغلة
للمشتري ونقل الروايات الواردة في خيار العيب الدالة على ما يخالف ذلك ظاهرا ويمكن الجمع بينهما بحمل الموثقة ونظايرها الدالة على ان النماء في
زمان الخيار انما هو للمشتري على خيار الشرط واختصاص الحكم به دون غيره من انواع الخيار وورود تلك الاخبار في خيار الشرط مؤيد لذلك الحمل
انتهى ويظهر منهما عدم كلية القاعدة وهو وان كان مخالفا لما هو المشهور ولمقتضى استصحاب ملكية النماء الثابتة حال الخيار قطعا بلا معارض
الا ان صحيحة الحلبي والمستفيضة الواردة في خيار العيب تساعده واظهر منهما موثقة اسحق بن عمار ورواية معوية بن ميسرة المتقدمتين ومخالفة
العلة المشهورة بعد اشتهار الحكم الذي هو المعلل واستنادهم في الحكم الى هذين الخبرين غير ضاير لدلالتهما على ان النماء لمن عليه التلف فهو الاظهر الا

ممن؟

كما هو ظاهر جداً

ان يثبت الاجماع على الكلية وهو محل نظر وظاهر الموثقة والرواية كون النماء لمن عليه التلف وان لم يفسخ البيع بالخيار ولعل الحكم به مستبعد
يجوز للمشتري التصرف في المبيع وللبايع في الثمن وان لم يوجبا البيع على نفسهما قبل التصرف لان الناس مسلطون على اموالهم ولا فرق في التصرفات
بين نوعيها اذا كان الخيار للمتصرف خاصة اذا لم يكن متلفا ولا ناقلا وان كان كذلك فاما يكون الخيار للمتصرف او للاخر او لهما فان كان الاول فالظاهر
جوازه وسقوط خياره مطلقا ناقلا كان التصرف او متلفا لان الفسخ عبارة عن ابطال البيع الذي هو نقل الملكية المتحققة للمتصرف ووجود الملكية
فرع بقاء المملوك او عدم انتقال الملكية ومع التلف او النقل لا ملكية له حتى يبطلها فلا يمكن استصحاب الخيار لتغير الموضوع ولكونه باعثا على
اسقاط حقه حق نفسه لا يعارض الخيار وادلة لزوم النقل وابطال ملكية الطرف الاخر بعض الشروط الثابت تحققه في ضمن الكل فلا يمكن استصحابه
واما جواز الفسخ للبايع الشرطي مع تصرفه في الثمن واتلافه اياه فهو لانه معهود بين المتعاقدين فالمشروط حقيقة خيار فسخ ملكية الطرف الاخر مع
رد مثل الثمن لا ملكية الطرفين وان كان الخيار لهما او للاخر خاصة واما اذا كان للاخر دونه او لهما فقيل لا يجوز اذا كانت ناقلة كالبيع والوقف
والهبة الا باذن الاخر لمنافاتها خياره وقال الفاضل في كره ولو باع او وهب او قبض اي المشتري في زمن خيار البايع او خيارهما بغير اذن البايع
الوقوف على الاجازة وهذا تصريح بالجواز وتزلزله في زمان خيار البايع وقال في عد ولو باع او وقف او وهب في مدة خيار البايع او خيارهما
لم ينفذ الا باذن البايع وهذا يحتمل الوجهين وصرح في يره وكره بجواز عتق المشتري للعبد في زمان خيار البايع او خيارهما وتردد في الثاني في كون
خصوص العتق كالتلف فيرجع البايع بعد الفسخ الى المثل او القيمة او كون العتق على الاجازة موقوفا وقد يقوى صحة البيع وتوقفه على اجازة البايع
فان فسخ يرجع المبيع اليه وان سقط خياره باحد مسقطاته لزم اما الاول فلكونه ملكا له والناس على اموالهم مسلطون ولعمومات حلية البيع
اما الثاني فلاستصحاب خيار البايع فان معنى خياره او لازمه تسلطه على ارجاع المبيع الى ملكه واستصحابه يقتضي جواز اخذه العين ما دامت باقية وايضا
ليس البيع الا نقل الملك الثابت للبايع وليس للمشتري في زمن الخيار الا الملك المتزلزل فلا يترتب على بيعه الا حصول الملكية المتزلزلة الثابتة للمشتري
لمن يشتريه ثانيا وهي الملكية المنتفية بفسخ البايع الاول ولا ينافيه اصالة لزوم البيع لان مقتضاها لزوم نقل الملك الصادر من البايع فيكون نقل
الملك المتزلزل الصادر من المشتري لازما ومقتضاها عدم تسلطه على فسخ ذلك النقل حتى لو لم يفسخ البايع الاول لم يكن له نقضه اصلا وهذا لا ينافي
تزلزل الملك الحاصل ببيع اخر ولا يخفى ان ذلك يجري فيما لا يقبل التزلزل من التصرفات الناقلة كالوقف والعتق وكذا في التلف ومع ذلك يرد
عليه ما مر من ان الفسخ بالخيار كان فسخ ملكية المتصرف وبعد انتقالها لا وجه لبقاء خيار الفسخ فالحق عدم جواز التصرف المتلف والناقل مطلقا
في هذه الصورة الا باذن الاخر لا يجابها اتلاف حق الغير الموجب للضرر والضرار واذا لم يجز لم يترتب عليها الاثر لو وقعت ايضا نعم يجوز للمشتري
الانتفاع بالمبيع بنحو الركوب واستخدام العبد وسكنى الدار وزرع الارض ونحوها للاصل وهل للبايع اخذ الاجرة منه بعد الفسخ لا شك في
عدمه اذا كان الخيار للبايع لان النماء للمشتري ح وان كان الخيار للمشتري فالظاهر العدم ايضا لاصل العدم وعدم صدق العلة التي جعلها في
في الموثقة وصاحبتها لمن عليه التلف نعم لو اجرها المشتري فحكم الاجرة حكم النماء لصدق العلة عليها ثم يجوز للمشتري اجارة المبيع الى تمام مدة
الخيار والزائد عليها وحكمها حكم البيع وحكم وجه الاجارة حكم النماء نعم لو اجر من البايع نفسه في زمن خيار البايع فالظ لزوم الاجارة لو وقعها
باذنه مسئلة اذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بايعه بالاجماع المحقق والمحكي عن الغنية وضه وفي ح عد للشيخ علي وفي كره انه لا خلاف
فيه عندنا وفي كفه لا اعرف فيه خلافا وهو الحجة فيه مضافا الى النبوي ورواية عقبة بن خالد المتقدمتين في تلف المبيع في خيار التاخير وقصور
هما سندا لو كان منجبرا بالعمل فهما بعد الاجماع مخرجان للحكم هنا عن مقتضى قاعدة حصول الملكية بمجرد العقد المستلزم لكون التلف من المشتري
والمراد بكونه من مال بايعه انه ينفسخ العقد بتلفه من حينه ويرجع الثمن الى ملك المشتري وليس للمشتري مطالبة المثل او القيمة لان هذا
مقتضى كونه من ماله وهو المستفاد من مفهوم الشرط في قوله في رواية عقبة فاذا اخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد اليه ماله
فانه يدل على انه ما لم يخرجه ليس ضامنا لحقه الذي هو الثمن ثم انه لا ريب في الحكم اذا كان التلف بافة سماوية واما اذا لم يكن كذلك بل كان من
المشتري او البايع او الاجنبي فقيل بالرجوع الى مقتضى القاعدة وهي كون التالف من مال المشتري ورجوعه الى المتلف بالمثل او القيمة لو لم يكن
نفسه وقد ينسب ذلك الى فتوى الجماعة وفي س ولك وح عد للشيخ على تخيير المشتري بين الفسخ والرجوع بالثمن وبين مطالبة المتلف بالمثل او
القيمة في الاخيرين وهو مذهب الشيخ على ما في كره في الثالث واما في الثاني فذهب على ما في كره انه كالتلف بافة سماوية فيفسخ البيع بل ذكر في
كره وجها في كون الاول ايضا كالتلف بافة سماوية فعلى المشتري للمتلف القيمة للبايع ويسترد الثمن واطلق الحلي وجماعة انه اذا تلف المبيع قبل القبض
فهو من مال بايعه وهو ظاهر في الاطلاق وكون المتبادر من التلف كونه بافة سماوية ثم وعلى هذا فيكون الاطلاق هو مدلول الروايتين مضافا
الى ان المفهوم في الاخيرة كاف في اثبات الاطلاق فعليه الفتوى نعم كون اتلاف المشتري من البايع انما هو اذا لم يصادف قبضه بل كان بتفريطه منه
والا فاذا صادفه فمن المشتري والوجه ظ وجعل مطلق اتلافه بمنزلة القبض لا وجه له ثم البايع يعمل مع المتلف اذا كان غيره معاملة صاحب المال مع
المتلف فروع أ النماء بعد العقد قبل التلف للبايع على ما اخترناه لان التلف منه وعلى المشهور فيه وجهان مبنيان على ان التلف هل هو امارة
الفسخ للعقد من اصله كما قيل ونسب الى ظاهر النص وعبارة جماعة او من حين التلف كما هو ظاهر لك وغيره فيقدر دخوله في ملك البايع

في بيان انه اذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بايعه

في بيان ان النماء بعد العقد قبل التلف للبايع

ابا ما

ايّاما ويكون التلف كاشفا عنه والحق هو الثاني استصحابا للحالة السابقة وعدم ظهور النص في خلافه ٢ قال في كره اتلاف الثمن المعين كالمثمن في
الاحكام المذكورة ويظهر ذلك من غيره ايض وهو كذلك لصدق المبيع عليه لغة والتفرقة في العرف المتاخر غير ضايرة لاصالة تاخر الحادث مع ان
استفادة العموم من رواية عقبة ممكنة ٣ صرح في كره وس بانه لو ابرء المشتري البايع من الضمان لم يبرء وهو كذلك للاصل وكذا لو شرط
البراءة لكونها مخالفة للسنة ٤ لو تلف بعض المبيع قبل قبضه ففي س انه من مال البايع وللمشتري الفسخ ايض لتبعض الصفقة وفي كره انه ان
كان للتالف قسط من الثمن كعبد من عبدين ينفسخ العقد فيه ولا يبطل في الاخر بل يتخير المشتري في الفسخ للتبعض وان لم يكن له قسط من
الثمن كما لو سقطت يد العبد فلعلها تنافيه فولان احدهما تخير المشتري بين الفسخ والامضاء مجانا وثانيهما تخيره بين الفسخ والامضاء مع الارش اقول لا ريب في
كون التلف من البايع فيما اذا كان للتالف قسط من الثمن لصدق المبيع والمباع عليه واما في غيره فمقتضى القاعدة كونه من مال المشتري لانه ماله وعدم معلومية
صدق المبيع والمباع الواردين في الخبرين عليه مع ان الاول ضعيف وانجباره في مثل ذلك غير معلوم والثاني مخصوص بالمسروق والتعدي
الى غيره بعدم الفصل الغير الثابت هنا مسئلة اذا تلف المبيع او الثمن في زمن الخيار فمقتضى القاعدة كونه من مال المشتري في المبيع ومن
البايع في الثمن مط سوا كان الخيار للمشتري او البايع او للاجنبي او لاثنين منهما او للثلثة ويدل عليه في صورة كون الخيار للبايع موثقة اسحق بن
عمار ومعوية بن ميسرة المتقدمتين وفي جميع الصور قوله فاذا اخرجه من بيته المتقدم في رواية عقبة الا انه خرج من هذه فيما اذا كان الخيار للمشتري
خاصة بلا خلاف يعرف لصحيحة ابن سنان ورواية البصري المتقدمتين ومرسلة ويبقى الباقي تحت القاعدة وظاهر الصحيحة والروايتين كون التلف من الله
وعلى هذا فيكون غيره من كون التلف من البايع او المشتري او من شخص معين باقيا تحت مقتضى القاعدة من كون التالف من مال المشتري ويرجع على المتلف
اذا كان غيره الى قاعدة ضمان التالف وهل يبقى الخيار لمن له الخيار بعد التلف ام لا مقتضى القاعدة التي ذكرناها من عدم امكان استصحاب الخيار بعد
انتفاء الملكية انتفاؤه مط **المقصد الثالث** في النقد والنسية اعلم ان البيع بالنسبة الى تعجيل الثمن والمثمن وتاخيرهما او لو بتمامه والتفريق
اربعة اقسام **الاول** النقد والثاني الكالي بالكالي والثالث النسية والرابع السلف وما بعض ثمنه نقد وبعضه نسية مركب من النقد والنسية
ومنهما لو شرط اداء الثمن من حين العقد الى عشرة ايام مثلا بقسط الايام ولو لم يشترط التاخير ولكن شرط جواز التاخير اما صريحا نحو بعتك بشرط
ان يكون لك التاخير الى عشرة ايام او التزاما نحو بعتك بشرط ان لا يؤخر الثمن عن عشرة ايام حيث انه يفهم منه عرفا ان له التاخير ما دون العشرة
ومنه قوله بعتك بشرط ان يؤدي الثمن اليوم او تعجله في اليوم فانه يستلزم جواز التاخير ما لم ينقض اليوم ففيه اشكال سيما اذا كان زمان تجويز
التاخير قليلا بالنسبة الى جعله نسية مع ان شرط التاخير ساعة نسية قطعا او كان الزمان طويلا بالنسبة الى احتمال كونه نقدا نحو سنة فان الظ
ان الاول نقد سيما اذا قال بشرط ان يؤدي الثمن اليوم او الساعة والثاني نسية سيما اذا قال بشرط ان يكون لك التاخير الى سنة او لا يؤخر عن السنة
مع ان شرط التاجيل يكون نسية من غير فرق بين الزمان القليل او الكثير ويحتمل ان يشترط في التعجيل عدم شرط التاخير مط ولا تجويزه الا في مدة
قليلة لا ينافي التعجيل عرفا نحو ساعة او يوم ويظهر من لك وغيره ان شرط التعجيل في هذا اليوم مثلا نقد حيث زمان التعجيل ويظهر الفائدة في مواضع
كثيرة منها في خيار تاخير الثمن عن ثلثة فتدبر ونذكر احكامها في مسائل **المسئلة الاولى** من اشترى مطلقا من غير ذكر تاخير الثمن كان الثمن حالا
من غير خلاف كما صرح به بعضهم ولانه المتبادر من الاطلاق ولانه لولاه فاما ينصرف الى اجل معين وهو تحكم بط او لا فيلزم ابطال البيع وهو
فاسد اجماعا ونصا ولانتقاله الى البايع بالعقد لانه مقتضاه ومقتضى الانتقال تسلطه على المطالبة حال الانتقال ولموثقة الساباطي في رجل
اشترى من رجل جارية بثمن مسمى ثم افترقا قال وجب البيع والثمن اذا لم يكونا اشترطا فهو نقد ثم لو اشترطا التعجيل لافاد التاكيد ولو اخر مع الشرط
ففي افادته التسلط على الفسخ وعدمه اقوال مرّ في فصل احكام الخيار وكذا لو شرط التاجيل الى اجل معين واخر عنه **الثانية** بيع النسية جائز
اجماعا محققا ومحكيا في كره وغيره له وللمستفيضة بل المتواترة معنى الاتي كثير منها في تلك المسئلة وما بعدها ولا فرق فيها بين المدة القصيرة والطويلة
حتى مثل الف سنة مما يسلم المتعاقدان عدم بقائهما اليه عادة بلا خلاف يعتد به للاصل عموما البيع والشرط وخصوص اطلاقات اخبار النسية
ولا ينافيها رواية احمد بن محمد اذا بعناهم بنسية كان اكثر للربح قال بعهم بتاخير سنة قلت فبتاخير سنتين قال نعم قال بثلث قال لا لعدم دلالتها
على الحرمة بل غايتها الكراهة ويمكن ان يكون ذلك لطول الامل او صعوبة تحصيل الثمن في هذه المدة الطويلة مع انه على فرض الدلالة لمخالفة
للشهرة العظيمة لولا الاجماع ومثله ليس بحجة سيما مع معارضتها مع اخبار كثيرة وموافقتها كما قيل لراي بعض العامة خلافا للمحكي عن الاسكافي
فمنع من التاجيل على زيادة ثلث سنين ولا مستند له والرواية المتقدمة على مذهبه غير منطبقة فهي لحجة غير صالحة **الثالثة** يشترط في صحة
بيع النسية تعيين المدة بلا خلاف يعرف وفي الكف الظ انه لا خلاف في انه يشترط ان يكون المدة معلومة لا يتطرق اليها الزيادة والنقيصة
وفي ح شا للاردبيلي في دليل اشتراط تعيين المدة وكانه الاجماع فلو لم يعين المدة او عين اجلا محتملا للزيادة والنقيصة بطل البيع واستدل له
باستلزام عدم التعيين للغرر والجهالة في الثمن لان للمدة قسطا من الثمن عرفا وعادة **اقول** اما الغرر فلزومه في جميع الموارد ممنوع وكيف لا غرر في
قولك بعتك الى اخر الشهر مع احتمال تسعة وعشرين وثلثين ويحصل الغرر بقولك بعتك الى تسعة وعشرين الشهر او ثلثين وكذا في تفاوت
عشرة ايام ونحوها في نسية سنة نعم لا مضايقة في قبول لزوم الغرر فيما يختلف الثمن به عرفا وعادة فان الزمان قيد ووصف للثمن ويختلف

في بيان عدم الفرق في جواز بيع النسية بين المدة القصيرة والطويلة

باختلافه مما بازائه البتة فادلة المنع عن بيع الغرر يمنع عن مثل ذلك فلو ثبت الاجماع المركب في جميع الموارد فهو والا فلا وجه للاستدلال ببطلانه
بالغرر نعم يصح الاستدلال بالجهل بناء على الاصل الذي اصلناه في كتاب العوايد من اصالة عدم صحة جعل ما في الذمة ثمنا الا ما ثبت فيه الصحة
وهو ما كان معلوما قدرا وجنسا ووصفا وقيدا ومنه يظهر عدم صحة جعل الاجل مجيء الغراب او ادراك الثمرات وما يشترك بين زمانين كشهر ربيع
او جمادي او يوم جمعة او يوم خميس لعين ما ذكر وقيل بالصحة في صورة الاشتراك ويحمل على الاول للتعليق على اسم معين متحقق بالاول قيل ولكن ذلك
اذا علما بذلك قبل العقد حتى يقصدا اجلا مضبوطا ولا يكفي ثبوت ذلك شرعا مع جهلهما او احدهما به ومع القصد لا اشكال في الصحة وان لم يكن
الاطلاق محمولا عليه وتجويز الاكتفاء في الصحة بما يقتضيه الشرع فيه قصده ام لا نظرا الى كون الاجل الذي عيناه مضبوطا في نفسه شرعا واطلاق
اللفظ منزل على الحقيقة الشرعية غير صحيح يمنع تنزيل الاطلاق عليها مطلقا بل انما هو بالنظر الى اطلاق كلام الشارع خاصة لعدم دليل يدل على التعدي
اصلا **اقول** لا يخفى ان مثل الربيع والجمعة اما مشترك لفظي او معنوي فان كان الاول كما هو الظاهر في الربيعين وان كان لا يحمل اللفظ على الاول الا
مع القصد ولكن ما ذكره من اقتضاء الشرع ذلك وانضباط الاجل في نفسه واثبات الحقيقة الشرعية فيهما وتنزيل كلام الشارع عليها هنا غير صحيح
اذ لا اقتضاء من الشرع هنا ولا انضباط ولا حقيقة شرعية وان كان الثاني كما هو المستفاد من كلامه حيث جعله من باب الاطلاق فاللازم الحمل على
الاول لتحقق المطلق به الا اذا علم قصدهما عدمه كما هو شان ساير المطلقات ولا دخل له ايضا باقتضاء الشرع والحقيقة الشرعية **فروع ا**
الاختلاف الموجب للبطلان هو ما يوجب التفاوت العرفي ولا يتسامح به عرفا فلا باس بالتاجيل الى اخر ساعة من اليوم الفلاني مع ان الساعة
ايضا لها اجزاء بل وكذلك ساعات اليوم بل اليوم بالنسبة الى الشهر والسنة ونحو ذلك ما لم يصرح بما يختلف به وذلك كما في الوزن فان وزن
مائة من مثلا يختلف غالبا بمثاقيل عديدة وهو مغتفر الا ان يصرح فيقال بعت مائة من او مائة من الا عشرة مثاقيل بالترديد وكذا في تراب
الحنطة ونحوه والدليل على اغتفار هذا القدر من الاختلاف في جميع ما ذكر الاجماع بل الضرورة **ب** اللازم كما مر في خيار الشرط تعيين المدة
بما يتفاوت التعيين به من اليوم والشهر والسنة او الى الوقت الفلاني واذا عين بواحد من هذه الامور لا يضر الاختلاف بالاخر فلو عين باليوم لا
يضر جهالة ساعاته ولو عين بالشهر لم يضر جهالة ايامه ولو عين الى عيد الاضحى لم يضر جهالة عدد الايام اليه اما لما مر من اغتفار هذا الاختلاف او
وللاخبار المتضمنة لمثل السنة والسنين مع اختلاف ايامها وللاجماع **ج** لو اجل بالغاية بان يقول بعتك نسية الى اخر الشهر يحل الاجل بمجرد
تمام الشهر وكذا لو قال الى اول الشهر الفلاني او الى يوم الجمعة فيحل بمجرد دخوله ولو اجل بالظرفية كان يقول بعتك بمائة درهم تؤديها في يوم
اول الشهر الفلاني فلا يحل بمجرد دخول ذلك اليوم بل الظاهر انه ان كان مما يكون اختلافه قليلا متسامحا به لم يضر والا بطل فلو قال بعتك بان تؤدي
ثمنها في الشهر الاتي بطل وكذا لو قال بعتك بان تؤدي ثمنها في السنة الاتية ولو قال بعتك بان تؤدي ثمنها في يوم اول الشهر او يوم اول السنة
الفلانية صح فتامل **الرابعة** لو باع بثمن حالا وباخر مؤجلا بطل على الاظهر الاشهر كما صرح به جماعة ممن تاخر واليه ذهب الشيخ في ط والديلمي والحلبي
والحلي وابن زهرة والفاضلان والشهيدان ونسبه بعض معاصرينا الى المفيد والاسكافي والسيد والقاضي ايضا للجهل الواقعي المانع عن انتقال الثمن
وللاصل المتقدم مرارا ولموثقة الساباطي فانه نهى عن بيع ما لم يقبض وعن شرطين في بيع وقد فسر في رواية السكوني الاتية الشرطين في بيع بذلك
وفي رواية سليمان نهى رسول الله صلعم عن سلف وبيع عن بيعين في بيع وقد فسره جماعة بذلك منهم ابن الاثير في نهايته وان فسره بعض اخر بغير ذلك
ايضا ولقوله ع في ذيل صحيحة محمد بن قيس الاتية من ساوم بثمنين احدهما عاجل والاخر نظرة فليسم احدهما قبل الصفقة فان الامر بالتسمية نهي عن ضده
وهو الترديد والنهي موجب للفساد ولكن يمكن الخدش في الروايتين الاولين باشتمالهما على ما ليس مطلقا او كليا بمنهي عنه تحريما فيجب اما تجوز في النهي
او في المنهي عنه فيدخل الاجمال المسقط للاستدلال مضافا في الثانية الى عدم دليل على ارادة المط من التعيين في بيع بل لا يعلم شموله له بالاطلاق ايضا
وفي الثالثة بعدم وجوب التعيين قبل الصفقة قطعا فيمكن ان يستحب ذلك فلم يبق الا الاصول المتقدمة وهي كافية في اثبات المط لولا الدليل الدافع
ولكن قد روى محمد بن قيس في الصحيح من باع سلعة فقال ان ثمنها كذا يدا بيد وكذا وكذا نظرة فخذها باي ثمن شئت وجعل صفقتهما واحدة فليس له الا
اقلهما وان كان نظرة والسكوني في الضعيف قضى في رجل باع بيعا واشترط شرطين بالنقد كذا وبالنسية كذا فاخذ المتاع على ذلك الشرط فقال هو باقل
الثمنين وابعد الاجلين يقول ليس له الا اقل النقدين الى الاجل الذي اجله بنسية وظاهر الروايتين دال على الصحة والاخذ بثمن النقد بالاجل
المذكور وحكي العمل به عن نهاية الشيخ وحكاه في المهذب البارع عن المفيد والسيد والقاضي وبعض اخر عن الاسكافي ايضا وان اختلفت الاقوال في
الجواز وعدمه مطلقا او بعد الامضاء وفي لك نسبه الى جمع من الاصحاب وفي ح شا للاردبيلي الى جماعة واختاره في الكف ويظهر من المحقق الاردبيلي
وصاحب الحدائق نوع تردد في المسئلة وهو في محله لاعتبار الروايتين وخلوهما عن المعارض الصريح الا ان يرد بمخالفة شهرة القدماء وهو ايضا بعيد
نسبته الى جمع وجماعة وحكايته عن الاجلاء المذكورين فاسدة فالاقرب هو الصحة والعمل بمقتضى الروايتين كان العمل اقرب والترك احوط ولو كان
البيع المردد ثمنه الى اجلين كشهر بدينار وشهرين بدينارين يصير البطلان اقرب لعدم المعارض للاصول واشكال ثبوت الاجماع المركب **الخامسة**
لو باع شيئا نسية جاز للبايع ان يشتريه من المشتري قبل الاجل وبعده بزيادة او نقيصة بغير جنس ثمنه مطلقا او بجنس ثمنه مساويا له او بزيادة او
نقيصة اذا لم يشترط ذلك حال البيع بلا خلاف في غير ما اذا كان بجنس البيع بعد حلول الاجل بجنس الثمن بزيادة او نقيصة والاجماع وعمومات البيع

ولو باع بثمنين حالا ومؤجلا ابطل

تنبيه في جواز شراء البائع من المشتري بالزيادة والنقيصة

والشراء

والشراء وصحيحة بشار عن الرجل يبيع المتاع بنساء ويشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه قال نعم لا باس به ومنصور رجل كان له على رجل دراهم من
ثمن غنم اشتراها منه فاتى الطالب المطلوب يتقاضاه فقال له المطلوب ابيعك هذه الغنم بدراهمك التي عندي فرضي قال لا باس بذلك والاولى صحيحة خاصة
بالنسيئة عامة لجميع صور المسئلة والثانية عامة للنقد والنسيئة وتخصيص بعض مشايخنا اياه بالنسيئة غير موجه ويشمل ايضا اكثر صور المسئلة ولا
معارض لها الا صحيحة اخرى لمنصور في صورة الشراء نسيئة على ما قيل عن الرجل يكون له على الرجل طعام او بقر او غنم او غير ذلك فاتى الطالب المطلوب
ليبتاع منه شيئا قال لا يبيعه نسيئة فاما نقدا فليبعه بما شاء ولكنها مع خروجها عن مسئلة اشتراء ما بيع بالنسيئة وعدم صراحتها في اشتراء المبيع
الاول ليست صريحة في عدم الجواز بل يحتمل الكراهة لمقام الجملة الخبرية واما اذا كان البيع بعد حلول الاجل بجنس الثمن بزيادة او نقيصة ففيه خلاف
بل يظهر من كلام بعض مشايخنا الاخبار بين كون الخلاف في ذلك ولو كان قبل حلول الاجل ايض وكيف كان فالحق المشهور فيه ايضا الصحة ويدل عليه بعد الاصل
والعمومات صحيحة بشار المتقدمة وصحيحة يعقوب وعبيد عن رجل باع طعاما بمائة درهم الى اجل فلما بلغ ذلك الاجل تقاضاه فقال ليس لي دراهم خذ مني
طعاما فقال لا باس به فانما له دراهمه ياخذ بها ما شاء خلافا للمحكي عن الشيخ في النهاية وكتابي الحديث مستدلا برواية خالد بن الحجاج عن رجل بعته
طعاما بتاخير الى اجل مسمى فلما جاء الاجل اخذته بدراهمي فقال ليس عندي دراهم ولكن عندي طعام فاشتره مني فقال لا تشتره منه لانه لا خير فيه و
رواية عبد الصمد ابيع الطعام من الرجل الى اجل واجيء وقد تغير الطعام من سعره فيقول ليس لك عندي دراهم قال خذ منه بسعر يومه قال افهم اصلحك الله انه
طعامي الذي اشتراه مني قال لا تاخذ منه حتى يبيعه ويعطيك وفيهما مع ان المخالفة للشهرة العظيمة المخرجة للخبر عن الحجية واختصاصهما بالطعام وقد
جوز بعضهم الاختصاص به فلا اجماع مركبا واعمية الاولى عن الطعام الذي اشتراه منه وعن البيع بالزيادة او النقيصة ومطلوبهما خصوصهما ان اوليهما
معارضة مع ما مر بالتساوي فيجب اما الرجوع الى العمومات او الحمل على الكراهة والثانية وان كانت اخص منه مطلقا لاختصاصها بالطعام الذي اشتراه و
اعميتها منه الا ان احتمال كون قوله لا تاخذه جملة خبرية يمنع عن اثبات الزائد عن الكراهة منه ايض هذا اذا لم يشترط في متن العقد بيعه منه ثانيا و
اما لو شرط ذلك فيه بطل بلا خلاف كما قيل واستدل له بعضهم بتعليلات ضعيفة نعم يدل عليه مفهوم الشرط في رواية الحسين بن المنذر يجيئني الرجل
فيطلب العينة فاشتري له المتاع من اجله ثم ابيعه اياه ثم اشتريه منه مكاني قال فقال اذا كان بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبع وكنت انت ايض بالخيار
ان شئت اشتريت وان شئت لم تشتر فلا باس والمروي في قرب الاسناد عن رجل باع ثوبا بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم ايحل قال اذا لم يشترط
ورضيا فلا باس ومثله في كتاب علي بن جعفر الا انه قال بل بعشرة دراهم الى اجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد ولكنها اخص من المدعى لاختصاصهما
بما اذا كان البيع الثاني باقل من الثمن الاول اما الاخيران فظاهران واما الاولى فلانه الماخوذ في مفهوم العينة ومع ذلك فههنا كلام اخر وهو انه
لا يمكن ان يكون البيع الاول مع شرطه صحيحا وخصوص الثاني فاسدا اذ مع صحة الاولين لا بد وان يكون الوفاء بالشرط لازما وكيف يجتمع ذلك مع
فساد الثاني ولا ان يكون بمجرد الشرط فاسدا اذ مع فساده وصحة البيع الاول يلزم صحة الثاني ايض اذ يكون وجود الشرط كعدمه لفساده ويكون المشتري
بالخيار فلا بد وان يكون اصل البيع الاول فاسدا وعلى هذا فلا يكون هناك نسيئة ولا يجوز بيعه من غير البايع الاول ايض ولا يكون هذا العنوان
للمسئلة جيدا بل يكون من قبل ان يعنون ايض انه لو باع نسيئة لم يجز للمشتري بيعه من البايع بالثمن المجهول مثلا بل يجب ان يعنون مسئلة اخرى وهو انه
لا يجوز شرط البيع من البايع في عقد البيع **السادسة** لا يجب على المشتري نسيئة دفع الثمن قبل حلول الاجل اجماعا له وللاصل ومقتضى
الشرط ولا تسلط للبايع على طلبه للثالثة المذكورة ولو تبرع المشتري بالدفع لا يجب على البايع الاخذ ايض اجماعا واصلا وتخيل الوجوب لبعض
الاعتبارات العقلية ضعيف غايته واذا حل الاجل وجب الدفع على المشتري مع المكنة ومطالبة البايع ولو بشاهد الحال اجماعا ايضا ووجهه ظ
المشتري ولو لم يدفع كان للبايع المطالبة كذلك

كتاب المطاعم والمشارب

وفيه ابواب

الباب الاول في بيان اصول عامة

شاملة للحيوانات وغيرها ونذكرها في طي مسائل

المسئلة الاولى الاصل الاولى في كل ما يمكن اكله وشربه الحلية وجواز الاكل
الشرب عقلا او شرعا اجماعا وكتابا وسنة لما ثبت في علم الاصول من اصالة حلية الاعيان واباحة الافعال ما لم يثبت حرمتها بدليل **الثانية**
الاصل في الخبائث الحرمة للاجماع وقوله سبحانه ويحرم عليهم الخبائث واستدل له بمفهوم قوله سبحانه يسئلونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات
وهي المقابلة للخبائث وفيه انه مفهوم لا حجية فيه مع ان في استلزام عدم التحليل للتحريم وكذا في مقابلة الطيبات للخبائث نظر ثم المراد بالخبائث
على ما ذكروها جماعة ما تستخبثه منه اكثر النفوس المستقيمة وينفر عنه غالب الطبايع السليمة والظ انه ليس مرادهم ما ينفر الطباع ويشمئز عن
اكله اذ كثير من العقاقير البشعة والادوية كالاهليلج ونحوها كذلك مع انها ليست خبيثة عرفا ولا محرمة شرعا بل كثير مما ينفر عنه الطباع انما
يكون لحرمته او توهم حرمته او عدم الاعتياد باكله ولذا ترى ينفر طباع اكثر العجم عن اكل الجراد دون العرب وينفر طباع اهل البلدان عن الحية و
الفارة والضب دون اهل البادية من الاعراب وكان كثير مما ينفر عنه الطباع الان كان العرب ياكله قبل الاسلام كالضب والمسلمون ينفرون من
الخنزير دون النصارى الى غير ذلك بل ما ينفر الطباع عنه مطلقا اكلا ولمسا ورؤية كرجيع الانسان والكلب بل رجيع كل ما لا يؤكل لحمه والقيء من
الغير وقملته وبلغمه سيما المجتمع في موضع في مدة والقيح والصديد والضفادع ونحوها ولكن في كون المراد من الخبائث في الاية مطلق ذلك نظر
اذ لا دليل عليه من شرع او لغة بل ولا عرف الا ترى ينفر الطبائع عن ممضوغ الغير وما خرج من اسنانه مع ان حرمتها غير معلومة ولذا قال المحقق

الاردبيلي في شرح معنى الخبيث غير ظاهر اذ الشرع ما بينه واللغة غير مراد والعرف غير منضبط فيمكن ان يقال المراد عرف اوساط الناس واكثرهم حال الاختيار من اهل المدن والدور لا اهل البادية لانه لا خبيث عندهم بل يطيبون جميع ما يمكن اكله فلا اعتداد بهم انتهى **اقول** ان ما ذكره من امكان الاحالة الى عرف اوساط الناس واكثرهم ان اراد احالة التنفر والاستقذار الى عرفهم فهو انما يتم لو علم انه معنى الخبائث وهو بعد غير معلوم وان اراد احالة الخبائث فلا عرف لها عند غير العرب لانها ليست من لغتهم ولا يتعين مراد فها في لغتهم هذا مع ان طباع اكثر اهل المدن العظيمة ايضا مختلفة جدا في التنفر وعدمه كما لا يخفى على من اطلع على احوال سكان بلاد الهند والترك والافرنج والعجم والعرب في مطاعمهم ومشاربهم ولذا خص بعض لغوى بعرف بلاد العرب وهو ايضا غير مفيد لان عرفهم في هذا الزمان غير معلوم للاكثر مع انه لو كان مخالفا للغة لم يصلح مرجعا وكذا عرفهم في زمان الشارع وبالجملة لا يتحصل لنا اليوم من الخبائث معنى منضبطا يرجع اليه فيجب الاقتصار فيها على ما علم صدقها عليه قطعا كفضلة الانسان بل فضلة كل ما لا يؤكل لحمه من الفضلات النجسة المنتنة وكالميتات المتعفنة ونحوها والرجوع في البواقي الى الاصل الاول ولا يضر عدم حجية بعض العمومات المبيحة للاشياء لتخصيصها بالمجمل اذ الاصل العقلي الشرعي في حلية ما لم يعلم حرمته كاف في المطلوب **الثالثة** الاصل في الاعيان النجسة والمتنجسة ما دام نجسا الحرمة بلا خلاف كما في الذخيرة والكفاية وشرح الشرائع بل بالاتفاق كما في شرح تنقيح بل بالاجماع كما هو عن الغنية وغيرها بل يمكن عده من الضروريات كما قيل بالاجماع المحقق وهو الحجة فيه مع التعليل لتحريم لحم الخنزير بالرجسية في قوله تعالى فانه رجس وتعليل دخول الاجتناب الشامل لترك الاكل في الخمر والميسر والانصاب والازلام بالرجسية والاخبار المستفيضة بل كما قيل المتواترة معنى الواردة في موارد عديدة لا يحصى منها الاخبار الواردة في تحريم اكثر الاعيان النجسة بخصوصها كالدم والميتة والخمر ولحم الخنزير بل لعل كلها ومنها الاخبار المتضمنة لوجوب اهراق بعض المايعات النجسة والنهي عن اكلها وغسل بعض غير المايعات قبل الاكل او طرحه بضميمة الاجماع المركب كصحيحة زرارة اذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه فان كان جامدا فالقها وما يليها وكل ما بقي وان كان ذائبا فلا تاكله واستصبح به والزيت مثل ذلك والاعرج وفيها عن الفارة تموت في السمن والعسل فقال قال علي عليه السلام خذ ما حولها وكل ما بقيه وعن الفارة تموت في الزيت فقال لا تاكله واسرج به وابن وهب جرذ مات في سمن او زيت او عسل فقال اما السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله والزيت يستصبح به والحلبي عن الفارة والدابة في الطعام والشراب فيموت فيه فقال ان كان سمنا او عسلا او زيتا فانه ربما يكون بعض هذا فان كان الشتاء فانزع ما حوله وكله وان كان الصيف فادفعه حتى يسرج به وان كان بردا فاطرح الذي كان عليه وموثقة الساباطي عن الدقيق يصب فيه خرء الفار هل يجوز اكله قال اذا بقي منه شيء فلا باس يؤخذ اعلاه فيرمى به ويونس عن حنطة مجموعة ذاب عليها شحم الخنزير قال ان قدر واعلى غسلها اكلت وان لم يقدروا على غسلها لم تؤكل وسماعة عن السمن يقع فيه الميتة قال ان كان جامدا فالق ما حوله وكل الباقي قلت الزيت قال اسرج به ومرسلة ابن ابي عمير في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع به قال يباع ممن يستحل الميتة واخرى وهي مثلها الا انه فيها يدفن ولا يباع ورواية السكوني عن قدر طبخت فاذا في القدر فارة قال يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل وجابر وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما ترى في اكله قال فقال له ابو جعفر عليه السلام لا تاكله الى ان قال ان الله حرم من الميتة كل شيء الى غير ذلك ولا ينافي ذلك بعض الاخبار الدالة على نفي الباس عن اكل خبز العجين الذي عجن بماء وقع فيه ميتة لملامسة النار لانه مبني على تطهيره بالنار وقد مر الجواب عنه في كتاب الطهارة ولا بعض اخر دال على جواز اكل المرق الذي وقع فيه دم لما ذكر ولشمول الدم فيه للحلال والحرام فيجب التخصيص بالاول وكذا لا ينافي الاجماع قول بعض علمائنا بجواز شرب المايع النجس بعد خلطه بالماء المطلق الطاهر الكر وان لم يستهلك ونحو ذلك لانه ايضا مبني على حصول الطهارة بذلك وقد بينا ضعفه في كتابها **الرابعة** الاصل في الاشياء الضارة بالبدن الحرمة فانها محرمة كلها بجميع اصنافها جامدها ومايعها قليلها وكثيرها اذا كان القليل ضارا للاجماع المنقول والمحقق ورواية المفضل وهي طويلة وفيها علم تعالى ما يقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله لهم واباحه تفضلا منه عليهم لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرم عليهم ثم اباحه للمضطر فاحله في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به فامره ان ينال منه بقدر البلغة الى غير ذلك الحديث ومفهوم لفظ الكل في رواية محمد بن سنان المروية في العلل انا وجدنا كل ما احل الله تعالى ففيه صلاح العباد وبقائهم ولهم اليه الحاجة التي لا يستغنون عنها ووجدنا المحرم من الاشياء لا حاجة للعباد اليه ووجدناه مفسدا داعيا الى الفناء والهلاك والرضوي ولم يحرم الا ما فيه الضرر والتلف والفساد فكل نافع مقو للجسم فيه قوة للبدن فحلال وكل مضر يذهب بالقوة او قاتل فحرام الحديث والاحاديث بحديث نفي الضرر والاضرار عليل لان نفي الاباحة والتخيير لا يصدق الضرر والاضرار مع ان غايته لو تم عدم الاباحة الشرعية وهو غير التحريم وقد يستدل ايضا بما ورد في المنع من الطين من التعليل بان فيه اعانة على النفس في قتلها او ضعفها وهو كان حسنا لو وجد ذلك التعليل في الاخبار ولكني ما وجدته نعم ما ورد في بعض الاخبار انه يورث السقم في الجسد ويهيج الداء من غير جعل ذلك تعليلا للتحريم وفيه ايضا انه من اكل الطين وضعف عن العمل الذي كان يعمله قبل ان ياكله يعذب عليه ثم كما اشرنا اليه يعم التحريم التعليل منه والكثير اذا كان قليله مضرا ايضا واما ما يضر كثيره دون قليله كالافيون والسقمونيا وشحم الحنظل وغيرها فالمحرم منه ما بلغ ذلك الحد دون غيره وكذا ما يضر منفردا دون ما اضيف لغيره ولو كان كثيرا الا يحرم الكثير المضاف اليه وما يضر تكريره دون اكله مرة يحرم التكرير خاصة والضابط في التحريم ما يحصل به الضرر والضرر الموجب للتحريم يعم الهلاك وفساد المزاج والعقل والقوة وحصول المرض او الشين في عضو وبالجملة كل ما يعد ضررا عرفا للاجماع واطلاق رواية المفضل وهل يناط التحريم بالعلم العادي الحاصل بالتجربة وقول جمع من الحذاق ونحوها او يحرم بغلبة الظن ايضا صرح في الكفاية بالثاني وهو الاحوط وان كان الاصل يقوى الاول **الخامسة** الاصل

في بيان ان الاصل في الاعيان النجسة المحرمة

الاكل

مرسلة

في بيان ان الاصل في الاشياء الضارة بالبدن الحرمة

كتاب الاطعمة

حرمة اكل مال الغير المحترم مسلما كان او كافرا محقون المال فما لم يعلم الرضا بدون اذنه بالاجماع بل الضرورة والكتاب والسنة قال الله سبحانه لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقال سبحانه فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا دل بمفهوم الشرط على عدم جواز الاكل بدون الطيبة ويتعدى الى غير المورد بالفحوى ولولا الاجماع المركب وفي النبوي المشهور المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه وفي آخر المسلم اخو المسلم لا يحل له ماله الا عن طيب نفس منه وفي رواية الحسين بن المنذر عن عامله من اكل من طعام لم يدع اليه فكانما اكل قطعة من النار وفي احاديث الحسن عن صاحب الزمان صلوات الله عليه لا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا الى غير ذلك

السادسة يستثنى من هذه الاصول الاربعة ومن سائر ما حرم ما يدعو الاضطرار اليه لتوقف سد الرمق وحفظ النفس عليه فيختص التحريم بالمختار واما المضطر فيجوز له بل يجب الاكل والشرب من كل محرم بلا خلاف الا في الخمر والطين كما ياتي للاجماع وقوله سبحانه فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والمخمصة المجاعة والمتجانف المايل وقال عز شانه انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم وقريب منه في آيات اخرى وقال جل اسمه وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ولادلة نفي العسر والحرج ونفي الضرر والضرار اذ لا حرج ولا ضرر اعظم من المنع ولرواية المفضل المتقدمة في المسئلة الرابعة ومرسلة الصدوق من اضطر الى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم ياكل شيئا من ذلك حتى يموت فهو كافر ورواها احمد بن محمد بن يحيى في نوادر الحكمة وفي الدعائم قال علي صلوات الله عليه المضطر ياكل الميتة وكل محرم اذا اضطر اليه وفي تفسير الامام قال الله سبحانه فمن اضطر الى شيء من هذه المحرمات فان الله غفور رحيم ستار لعيوبكم ايها المؤمنون رحيم بكم حين اباح لكم في الضرورة ما حرمه في الرخاء الى غير ذلك من الروايات ثم انه يحصل الاضطرار بخوف تلف النفس مع عدم التناول او خوف المرض الشاق الذي لا يتحمل صاحبه عادة او خوف زيادة المرض او بطؤ برئه كذلك او خوف لحوق الضعف المؤدي الى التلف او المرض كل ذلك لصدق العسر والحرج والضرر والاضطرار عرفا وكذا الحاق خوف تلف العرض او المال المحترم بترك تناوله بما ذكر ايضا لما ذكر وعن الشيخ في ية والفاضل في لف وجماعة التخصيص بخوف تلف النفس استنادا الى الآيات السابقة وافادتها التخصيص ممنوعة ثم الاضطرار كما ذكر يحصل بالخوف الحاصل من العلم او الظن لصدق العسر والحرج والضرر مع الظن وكذا الاضطرار والضرورة واما بمجرد الوهم والاحتمال فهو غير كاف في التحليل

فروع الاول المشهور عدم الفرق بين المحرمات في ذلك سواء الخمر والطين وغيرهما للعموم واكثر الاخبار المتقدمة وخصوص موثقة الساباطي في الخمر عن الرجل اصابه عطش حتى خاف على نفسه فاصاب خمرا قال يشرب منه قوته والمروي في الدعائم اذا اضطر المضطر الى اكل الميتة اكل حتى يشبع واذا اضطر الى الخمر شرب حتى يروى وليس له ان يعود الى ذلك حتى يضطر اليه ومرسلة العلل وشرب الخمر جائز في الضرورة ويؤيده حلية الميتة والدم ولحم الخنزير التي هي اشد حرمة واغلظ من الخمر عند الضرورة واهمية حفظ النفس من ساير الواجبات خلافا للمحكي عن ط وف فقالا لا يجوز دفع ضرر العطش والجوع او التداوي بشرب الخمر اصلا استنادا الى ثبوت حرمتها في الكتاب وعدم معارضة آية الاضطرار لها لتصدرها بحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير فهي المباحة للمضطر والى اتفاق اخبار الحلية لها الا ان كل خبر يخالف الكتاب فهو مردود ولرواية ابي بصير المروية في العلل المضطر لا يشرب الخمر فانه لا يزيده الا شرا ولانه ان شربها قتلته فلا يشرب منها قطرة قال وروي ولا يزيده الا عطشا والجواب اولا بان استثناء المضطر ايضا ثبت من الكتاب فان الآية الاخيرة مطلقة وكذا آيات نفي العسر والحرج وثانيا خاص السنة لا يعد مخالفا لعام الكتاب وكذا تخصيص الثاني بالاول اذا كان خاصا مطلقا كما في المقام اذ الموثقة ورواية الدعائم خاصان مطلقان وكذا مرسلة العلل ولا يعارضها رواية العلل لانها معللة بما اذا كان المفروض خلافه والمحكي عن بعض الاصحاب القول بعدم جواز دفع الضرورة بالطين الارمني والطين المختوم لعمومات ادلة حرمة الطين وجوابه ظاهر

ب يحل للمضطر تناول قدر الضرورة من المحرمات وهو ما يسد به الرمق اجماعا ولا يجوز له تناول الزيادة على الشبع كذلك وبه فسر بعضهم العادي في الآية المباركة اي المتجاوز عن الحد كما ذكره في مع والوجه في الحكمين ظاهر وكذا لو دعت الضرورة الى الشبع كما اذا كان في بادية وخاف ان لا يقوى على قطعها لو لم يشبع او احتاج الى المشي او العدو وتوقف على الشبع وهل يجوز له ان يتجاوز عن سد الرمق الى الشبع ظاهر الاكثر العدم وهو مقتضى الاصل وظاهر رواية المفضل المتقدمة وفسر بعضهم العادي به ايضا كما نقل في الكف والجواز مفاد رواية الدعائم المذكورة في الفرع الاول حيث قال يروى ولكنها لا يصلح مقاومة للاولى المعتضدة بالاصل واما موثقة الساباطي فيحتمل الامرين فالحق هو الاول

ج قد اشرنا الى ان التناول في محل الضرورة على وجه الوجوب لان تركه يوجب اعانة على نفسه وقد نهي عنه في الكتاب والسنة ويدل عليه قوله فاثم في رواية المفضل وكذا مرسلة الصدوق المتقدمتين

د لو لم يجد المضطر الا مال الغير فالغير اما مثله مضطر اليه او لا فعلى الاول لا يجوز الاخذ منه ظلما اجماعا لحرمة الظلم وعدم مجوز له الا الضرورة الحاصلة له ايضا وهو احد معاني الباغي المذكورة في الآية عند بعض المفسرين وهل يجوز الاخذ منه بغير ظلم من التماس او دفع ثمن كثير ونحوهما احتمل بعضهم العدم لانه اهلاك للغير لاجل ابقاء النفس وفيه نظر لتعارض اهلاك احد النفسين فلا يحكم بتعين احدهما الا بمعين وليس نعم لو ارتكب لابقاء احدهما محرما آخر كظلم او قتل تعين حرمته وهل يجوز له ذلك للغير ح الايثار واختيار الغير على النفس قيل لا لانه القاء بيده الى التهلكة واحتمل بعضهم الجواز لقوله سبحانه ولو كان بهم خصاصة وربما يحمل على ما اذا لم يؤد الخصاصة الى الهلاكة وفيه انه اعم من ذلك كرواية السكوني من سمع مناديا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم كما ان الالقاء الى التهلكة اعم من اجابة لاحياء الغير فيتعارضان بالعموم من وجه ويرجع الى اصل الجواز فالاظهر الثاني والاظهر منه ما اذا استغنى بالايثار المتعدد

كما ان الظاهر عدم جواز الايثار لو لم يكن الغير مؤمنا لما ورد في الاخبار من عدم مقابلة الف من غير المؤمنين مع مؤمن واحد وعلى الثاني
فلا شك في وجوب البذل على ذلك الغير اجماعا لان في الامتناع منه اعانة على هلاك المحترم او ضرورة ولرواية السكوني المتقدمة ورواية فرات
ابن احنف ايما مؤمن منع مؤمنا شيئا مما يحتاج اليه وهو قادر عليه من عنده او من عند غيره اقامه الله يوم القيمة مسودا وجهه مزرقة عيناه
مغلولة يداه الى عنقه فيقال هذا الخاين الذي خان الله ورسوله ثم يؤمر به الى النار وغير ذلك من الروايات وبها يخصص عموم مثل الناس مسلطون على
اموالهم والروايتان وان اختصتا بالمسلم والمؤمن ولكن المعروف من كلامهم كما في الكف ثبوت الحكم في الذمي والمستامن ايض وهو حسن ان ثبت
وجوب استنقاذهما من الهلاكة ايض كما ثبت وجوب الاحتراز عن اهلاكهما والا ففي الحكم بالوجوب اشكال واشكل منه ما اذا ادى الامتناع الى ما دون
الهلاكة وكما يجب على الغير البذل يجب على المضطر القبول والوجه ظاهر بل له الاخذ قهرا لو امتنع المالك ولو بالسرقة او المقابلة لانه مقدمة الواجب
الذي هو حفظ النفس فيعارض دليل وجوبها دليل حرمته ويرجع الى الاصل ولعموم المروي في تفسير الامام المتقدم في صدر المسئلة بل يجب النهي عن
المنكر ويجب على غيرهما مساعدة المضطر فان قدر على الثمن عاجلا او اجلا او يتمكن منه فعلى الاول يجب البذل على المالك والاخذ على المضطر مجانا وعلى
الثاني فان بذله المالك مجانا فلا كلام والا فلا يجب عليه البذل مجانا ولا للمضطر الاخذ كذلك بل يجب عليه بذل الثمن العاجل او الاجل على حسب المقدور
ولو بذله بثمن مؤجل باجل يعلم المضطر عدم القدرة في ذلك الاجل يجب عليه القبول وان لم يجب عليه الاداء في الاجل مع عدم القدرة وهل الثمن الجايز
للمالك اخذه والواجب على المضطر بذله هو ثمن المثل فلو اراد المالك الزايد عليه المقدور للمضطر لم يكن له ذلك ولم يجب على المضطر البذل او مطلقا فللمالك
مطالبة الزايد ويجب على المضطر بذله الاقرب كما في الكف وغيره بل هو المش كما في شرح الشرايع لدفع الاضطرار بالتمكن على الامتناع بثمن مقدور وخلافا
للمحكي عن ط فقال لو طلب منه المالك ما زاد عن ثمن مثله كان ظالما ولم يجب على المحتاج بذل الزايد لانه مضطر الى دفع الزيادة فهو كمن اجبر على بذل ماله
لغيره فعلى المالك بذله بثمن المثل وللمحتاج اخذه منه خيرا ان امتنع بثمن مثله وفيه ان اضطراره مع التمكن من بذله ممنوع فظلم المالك بمطالبة الزايد
مدفوع بتسلط الناس على اموالهم ولو اعطى المالك الطعام من غير ذكر العوض والثمن فالظ انه بغير عوض للاصل والظاهر من العادة في بذل الطعام
والماء للمضطر وينبغي ملاحظة القراين والحال من الطرفين والطعام فان لم يكن فالمرجع الاصل ولو ادعى المالك ذكر العوض وانكره المحتاج فعلى المالك
الاثبات لحصول الاباحة قطعا واصالة عدم الذكر وان ادعى انه قصده ولم يظهره لم يجب على المحتاج العوض لتسليطه على الاتلاف وعدم تحقق ما
يوجب لزوم العوض فان القدر الثابت لزومه مع الاظهار دون القصد ومنه يظهر عدم لزومه لو ثبت قصده بدون اظهاره فان اعطاء المالك
مجوز للاتلاف والاصل عدم توقفه على شيء اخر ولو قصده من غير اظهاره ومعه فالاصل عدم الاشتغال بشيء اخر ولو قدر المحتاج على الثمن والزايد
ولم يبذله المالك واخذ منه قهرا او خدعة او سرقة لم يجب على المحتاج الا ثمن المثل والوجه ظ ويشعر كلام بعضهم بعدم لزوم ثمن المثل ايضا لانه ليس بغاصب في
الاستيلاء بل لكل ما يجوز له اكله بل يجب من غير تقويم والاصل عدم اشتغال الذمة بالثمن وفيه نظر اذ لا نص على اباحة الاتلاف حتى يعمل باصالة عدم
التقييد كما في الصورة السابقة بل المبيح الاجماع والضرورة فيكتفي فيه بالقدر المتيقن ولا يتوهم انه على ذلك يجب عليه ما يرضى به المالك او يقدر عليه
دون ثمن المثل لانه ينافي ادلة الضرر كما ياتي في ذيل الفرع اللاحق ه لو وجد المضطر مال الغير ولم يكن الغير حاضرا فلا شك في جواز اخذه وهل
يشترط اذن الحاكم لو وجد والعدل لو لم يوجد ام لا الظ انه ان كان الغايب ممن ثبت ولاية للحاكم والعدل وجب لان الضرورة يقدر بقدرها و
الا فلا فان كان مما ياخذه باذن الحاكم او العدل ياخذه على حسب ما يفهم من التقويم وقدر القيمة وان كان مما ياخذه بنفسه يجب عليه التقويم بنفسه
لانه القدر الثابت جوازه من الشريعة لان الاصل عدم جواز التصرف في مال الغير بدون اذنه ولم يثبت الجواز هنا بدون التقويم اذ لا نص على اباحة
الاتلاف هنا بل المبيح الاجماع او الضرورة فيكتفي فيه بالمتيقن ومنه يظهر الفرق بين ذلك وبين ما مر في الفرع السابق ثم التقويم الواجب هل
هو بثمن المثل او بكل ما يعلم رضا المالك به ولو زاد عن الثمن بالقدر المقدور او كلما يقدر عليه مقتضى الاصل احد الاخيرين ولكن ادلة نفي الضرر
والاضرار يثبت الاول ولا يعارضه حديث الناس مسلطون على اموالهم اذ ليس هناك صاحب مال حاضر ومنه يظهر الفرق بين ذلك وبين ما
اذا كان ذو المال حاضرا وطلب الزايد عن ثمن المثل و لو وجد المضطر مال الغير والميتة ونحوهما من الدم ولحم الخنزير والمسكر فان بذله المالك من
غير عوض او بعوض مقدور عاجلا او اجلا تعين اكل مال الغير لعدم الاضطرار ولو زاد الثمن عن ثمن المثل الا اذا كان بقدر يضر بحاله فلا يتعين
لادلة نفي الضرر وان لم يبذله المالك او من قام مقامه او كان غايبا فالحق التخيير لو تحقق احد الامرين بالاضطرار وعدم المعين وقد يرجح اكل الميتة
بل يعين لانه يبيح للمضطر بنص القران دون اكل مال الغير فهو ان كان مضطرا ابيح له الميتة كالمذكى فلا يكون مضطرا الى مال الغير وان لم يكن مضطرا
فلا يباح له شيء منهما ومع ذلك فليس في اكل الميتة الا حق الله الساقط اباحته وفي اكل مال الغير حق الله وحق الناس ولزوم الثمن المخالف للاصل
وفيه ان مع امكان اكل مال الغير لا نم انه مضطر الى الميتة فلا يشمله نص القران بل هو مضطر الى احد المحرمين فيباح احدهما مخيرا بالاجماع والضرورة
ويسقط حق الناس بلزوم الثمن ومخالفة الاصل لا نم على كل حال والاكثرية في طرف لا يؤثر في التعيين عندنا وقد يرجح اكل مال الغير بتضمن اكل
الميتة لتنفر الطبع الموجب للخباثة وللضرر الذي هو علة تحريمها ولاكل النجس وحرمتها بنفسها بخلاف مال الغير فانه لا يتضمن الا الاخير وفيه ان اكثرية
سبب الحرمة في طرف لا يوجب تعيين غيره اذا كان هو ايض محرما مع انه ايض قد يوجب الاضرار بالغير المنفي شرعا كما اذا لم يقدر على الثمن او بالمضطر كما

الامر

في بيان انه هل يشترط اذن الحاكم فيما يجوز للمضطر تناوله ام لا

بخلاف

اذا لم

اذا قدر عليه وقد يكون الميتة مما لا ينفر فيها والضرر فيها امرة واحدة احتمالي وفي مال الغير قطعي ز فقد خص الكتاب العزيز اباحة المحرم للمضطر بما
اذا لم يكن باغيا ولا عاديا وقد اختلفوا في تفسيرهما وقد عرفت تفسير بعضهم الاول بمن ياخذ من مضطر مثله والثاني بمن ياكل الزايد عن قدر الشبع
او الزايد عن قدر الضرورة وفسر الاول في مرسلة البزنطي بالباغي على الامام والثاني بقاطع الطريق وفي رواية عبد العظيم وحماد فسر الاول
بالذي يبغي الصيد بطرا ولهوا والثاني بالسارق والمروي في المجمع الاول بالباغي والثاني بالعادي بالمعصية طريق المحقين وفي تفسير الامام الاول
بالباغي والثاني بالقوال بالباطل في نبوة من ليس بنبي وامامة من ليس بامام وفي معاني الاخبار الاول بباغي الصيد والثاني باللص والمروي في تفسير
العياشي الاول بالخارج على الامام والثاني باللص وفيه ايضا الاول بالظالم والثاني بالغاصب ولا تنافي بين الروايات لجواز كون المراد من اللفظين ه
المعاني كلاهما فيحمل ان عليها جميعا ولا يضر ضعف الروايات بعد وجودها في الاصول المعتبرة واما غير المعتدين الواردين في النص فلا اعتبار به واما
غير المتجانف لاثم كما اشير اليه غير مايل الى اثم في الاكل بان ياكل زيادة على الحاجة او للتلذذ او يتعمد في الاكل غير حاجة ويحتمل ان يكون المعنى غير
عاص ببغي صح ظاهر الايات المبيحة للمحرمات للمضطر واكثر رواياتها وان اختص باباحة اكل ما حرم اكله للمضطر الا ان مقتضى عموم تفسير الامام المتقدم وادلة
نفي العسر والحرج والضرر اباحة كل محرم للمضطر في الاكل والشرب من غير اختصاص باباحة ما يحرم اكله وشربه ولذا ابيح مال الغير مع ان التصرف فيه والاخذ منه
واجب محرم ايضا وعلى هذا فيباح بالاضطرار الى الاكل والشرب الافعال المحرمة لو توقف عليها كما لو وجدت امرأة دفع اضطرارها بالتمكين من بضعها
او شرب خمر او ترك صلوة وبان لا يبذل المالك الا عند الضرورة الا باخذ هذه الافعال فيباح هذه الافعال لمعارضة ادلة تحريمها مع ادلة المضطر
فيرجع الى الاصل وهل يجب ارتكاب المحرم فيه نظر اذ لا دليل عليه الا اذا ادى الاضطرار الى هلاك النفس فان الظاهر انعقاد الاجماع على تقدم
حفظه على ساير الواجبات ومنه يظهر جواز اكل الميت الادمي وقتل الحي الحربي واما الذمي والمستامن فلا يجوز لتعارض ادلة نفي الضرر والحرج من
الطرفين وعدم صلاحية المروي في التفسير خاصة لاباحة المحرمات ومنه يظهر جواز اخذ قطعة من لحم حي مسلم كما تحذوه وبالجملة المناط في غير ما يحرم
فيه ادلة اباحة ما حرم اكله او شربه للمضطر ادلة نفي العسر والحرج والضرورة وجريانها موقوفة على عدم جريانها في الطرف الاخر ايضا فتامل

السابعة يستثنى من الاصول الاربعة ومن كل محرم ايضا ما اذا ادعى الى تناوله التقية للاجماع وادلة وجوب التقية ويجب الاقتصار فيها على قدر
التقية واما ما ورد في مرسلة زرارة في المسح على الخفين فقيه قال لا يتقي في ثلث قلت وما هن قال شرب الخمر او قال شرب المسكر والمسح على
الخفين ومتعة الحج فانما يدل على عدم اتقائهم ع فلعله كان لعلمهم بانه لا يترتب عليه ضرر في حقهم او لانه كان هذه الامور منهم معروفا مشهورا
عند الناس بحيث لا تؤثر فيها اجتناب التقية ولا يطلب منهم واما رواية سعيد ليس في شرب النبيذ تقية فلعل المراد منه النبيذ الحلال والمراد
بل هو الظاهر ان التقية انما يكون فيما يتقى فيه عن المخالفة في المذهب فيرتكب ما يوافق مذهبهم اخفاء لمذهبه ولم يكن هو عليه وشرب النبيذ حراما
عند الكل فلا معنى للتقية فيه لانه موافق لمذهبهم نعم لو اكره عليه فهو امر اخر غير التقية وقد دفع عن امته ما استكرهوا عليه وبذلك يمكن الجواب عن
الرواية الاولى وما بمعناها ايضا

الثامنة واستثنى من الاصول الثلاثة الاولى بل من كل محرم ايضا ما اضطر اليه للتداوي والخلاص من الامراض
فاستثناه جماعة مطلقا اذا انحصر الدواء فيه ولم يكن عنه مندوحة منهم اختاره القاضي والحلي وس والكف واطلاق كلام الثاني ايضا محمول على عدم
المندوحة ومنع جماعة عن التداوي بالخمر بل كل مسكر ونسبه المحقق الاردبيلي وفي الكف وتبع وشرحه الى المشهور وعن ف دعوى الاجماع عليه بل
ذكر الاول الخلاف والمنع من التداوي بالنسبة الى ساير المحرمات ايضا وفصل الفاضل في لف والشهيد الثاني وصاحب تبع وشارحه فجوزوا التناول
والمعالجة مع خوف تلف النفس مطلقا ومنعوا فيما دونه عن المسكرات او كل محرم دليل الاول صدق الاضطرار والضرورة المجوزين للتناول كما مر
مع توقف العلاج عليه وادلة نفي العسر والحرج والضرر والضرار والرواية المفضل والرضوي المتقدمتين فهي موثقة الساباطي السابقة ورواية سماعة
المروية في طب الائمة عن رجل كان به داء فامر بشرب البول فقال لا يشربه قلت انه مضطر الى شربه ولم يجد دواء لدائه قال فليشرب بوله واما بول غيره
فلا ووجه الثاني عموم ما حرمه المسكرات او مع ساير المحرمات كتابا او سنة وخصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي من دواء عجن بالخمر فقال لا والله ما احب
ان انظر اليه فكيف اتداوى به انه بمنزلة شحم الخنزير او لحم الخنزير وان اناسا ليتداوون به وقريبة منها الاخرى ورواية ابي بصير وفيها بعد السؤال عما
وصف للسائل اطباء العراق لدفع قراقر بطنها من النبيذ بالسويق لا والله لا اذن لك في قطرة منه فلا تذوقي منه قطرة فانما تندمين اذا بلغت
نفسك هيهنا واومى بيده الى حنجرته يقولها ثلثا افهمت قال نعم ورواية ابن سباط ان لي جعلت فداك ارواح النواسير وليس يوافقني الا شرب النبيذ
قال فقال له ما لك ولما حرم الله ورسوله الحديث وصحيحة ابن اذينة عن الرجل يبعث له الدواء من ريح النواسير ويشربه بقدر سكرجة من نبيذ
صلب ليس يريد به اللذة وانما يريد به الدواء فقال لا ولا جرعة ثم قال ان الله لم يجعل في شيء مما حرم شفاء ولا دواء ورواية قايد بن طلحة عن النبيذ
يجعل في الدواء قال ليس لاحد ان يستشفي بالحرام والمروي في رجال الكشي عن ابن ابي يعفور قال اذا اصابته هذه الاوجاع فاذا اشتدت به شرب
الحسو من النبيذ فسكن عنه فدخل على ابي عبد الله ع فاخبره بوجعه وانه اذا شرب الحسو من النبيذ سكن عنه فقال له لا تشربه فلما ان رجع الى الكوفة
هاج به وجعه فاقبل اهله فلم يزالوا به حتى شرب فساعة شرب منه سكن عنه فعاد الى ابي عبد الله ع فاخبره بوجعه وشربه فقال يا ابن ابي يعفور لا تشرب فانه
حرام انما هو الشيطان موكل بك ولو قد يئس منك ذهب فلما رجع الى الكوفة هاج به وجعه اشد مما كان فاقبل اهله عليه فقال لهم والله ما اذوق

في بيان انه يجوز تناول المحرمات تقية

في بيان جواز التداوي بالمحرمات وعدمه

منه قطرة ابدا فايسوا منه اهله وكان يتيم على شىء ولا يحلف فلما سمعوا ايسوا منه واشتد به الوجع اياما ثم اذهب الله به عنه فما عاد اليه حتى مات رحمه الله ومستند الثالث ادلة الاول مضافة الى النهى عن القاء النفس الى التهلكة وقتلها قال الله سبحانه ولا تقتلوا انفسكم وقال ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ووجوب حفظها عقلا ونقلا وكون محافظتها مقدمة على اكثر الواجبات اقول لا اشكال ان اخبار المنع التى هى حجة الثانى كلها عامة بالنسبة الى الاضطرار والعسر والضرر وعدمها بل بالنسبة الى المندوحة عنه وعدمها وادلة الجواز منها اخص مطلقا من ذلك من جهة اختصاصها بالخمر كالموثقة ورواية الدعائم ومرسلة العلل الموافقة لعموم الكتاب من قوله سبحانه الا ما اضطررتم اليه وما نفى العسر والحرج فيجب تخصيص ادلة المنع بها ومنها ما يختص بالمضطر وان عم المسكر وغيره فيتعارضان بالعموم من وجه فلو لم يرجح ادلة الجواز بالاكثرية وموافقة الاعتبار والاصح يرجع الى الاصل الاولى وهو مع الجواز فاذن الحق هو الاول وقد يجمع بين الاخبار بحمل المجوزة على حال الضرورة وتوقف السلامة والمانعة على جلب المنفعة وطلب التقوية وبقاء الصحة ودفع الامراض الجزئية وهو راجع الى ما ذكرنا ايضا بقى الكلام فيما صرح بان الله سبحانه لم يجعل فيما حرم شفاء ولا دواء فانه يدل على انتفاء حصول الاضطرار للتداوى بالمحرمات ويستلزم انتفاء موضوع ادلة القولين الاخرين قلنا هذا كلام فى الموضوع دون المسئلة فانها فرضت فيما اذا ادى الاضطرار اليه ولتحقيق الموضوع نقول انه وان ورد فى الاخبار ذلك الا انه يخالف ما يشاهد به التجربة من المنافع فى بعض المحرمات وطابقت عليه كلمات الاطباء الحذاق وجمع بعضهم بينهما بان التحريم مرتفع مع الضرورة فمقصود ان الله سبحانه لم يجعل فيما حرم شفاء لانه حلال وفساد مط لتوقف نفى التحريم حال الضرورة على وجود الشفاء فيه والنص يدل على انتفاء الشفاء فيه حتى يضطر اليه وقيل ان الشفاء المنفى عن المحرمات انما هو شفاء الامرضة الروحانية وهو تاويل بعيد غايته لورود الخبر مورد الامراض الجسمانية ويمكن الجمع بان يقال لا شفاء فى المحرم وما يشاهد انما هو مستند الى امر اخر اتفق مفارنته مع تناول المحرم ولكنه ايضا بعيد بملاحظة اقوال الاطباء المستندة الى اثار الطبايع والخواص وظاهر قوله سبحانه واثمهما اكبر من نفعهما والاولى فى الجمع ان يقال ان المراد والله اعلم ان الله لم يجعل فى الحرام شفاء ولا دواء اى لم يجعله ولم يقرره للشفاء حتى انحصر الامر فيه وكان الشفاء والدواء منحصرا به حتى يكون مجعولا ومقررا لذلك بل لكل مرض يتداوى بالمحرم له علاج اخر ايضا ولكنه لا ينفى الاضطرار الى المحرم لجواز ان لا نعلم ذلك الدواء الاخر ولا نهتدى اليه فنضطر الى الحرام ثم انه كما ذكرنا لا بد فى جواز التداوى بالمحرم من امور ثلثة احدها العلم بحصول العلاج به وثانيها العلم بانحصار المعلوم من العلاج والدواء فيه والظ كفاية الظن الغالب فيهما لحصول العسر والضرر بالترجيح وعلم المعتبر علم المريض او ظنه سواء حصل بالتجربة من حاله او قول الاطباء دون علم غيره او ظنه ولو كان ظنيا والثالث كون المرض مما يعد ضررا لا يتحمل كان شاقا وحرجا عرفا وعادة فرع لو علم الطبيب بانحصار العلاج فى المحرم واخبر به المريض ولم يحصل له ظن بقوله لعدم معرفته بحاله فلا يجوز للمريض التناول بنفسه ويجوز بل قد يجب على الطبيب اكراهه عليه لو تمكن **التاسعة** ومما يستثنى ايضا من الاصل الرابع الاكل مع عدم العلم بالاذن من بيوت من تضمنته الاية الشريفة فى سورة النور ولا على انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم او بيوت ابائكم او بيوت امهاتكم او بيوت اخوانكم او بيوت اخواتكم او بيوت اعمامكم او بيوت عماتكم او بيوت اخوالكم او بيوت خالاتكم او ما ملكتم مفاتحه او صديقكم فانه يجوز الاكل من بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم وان لم يعلم رضاهم واذنهم به ولا اعرف فى ذلك الحكم خلافا ويدل عليه الاخبار كما ياتى وفى المروى فى محاسن البرقى فى هذه الاية باذن وبغير اذن واشترطوا فى جواز الاكل منها عدم العلم بكراهتهم فلو علمت لا يجوز الاكل منها ولو كان العلم حاصلا بالقرائن الحالية ولا اعرف فى اشتراط ذلك خلافا وادعى بعض مشايخنا المعاصرين الاجماع عليه ظاهرا الا انه نسبه فى شرح المفاتيح الى المشهور وهو يشعر بوجود المخالف وعدم حصول العلم بالاجماع واستدل له بعضهم بالجمع بين الاية وبين ساير الادلة وهو غير جيد اذ لا دليل على ذلك الجمع ولا ريب انه احوط وكيف كان فلا يمنع ظن الكراهة من الاكل على الاقوى وفاقا لتصريح جمع من المتاخرين بل هو الاشهر كما صرح به بعض من تاخر حيث قال وقيد فى المشهور بما اذا لم يعلم كراهتهم لاطلاق الكتاب والسنة والمستفيضة بل تصريح بعضها بجواز الاكل من غير اذن السائل لصورة الظن بعد واحتمل المحقق الاردبيلى اشتراط عدم الظن القوى بل جعله ظاهرا ولا ارى له دليلا وان كان بالاحتياط اوفق ولا فرق فى الحكم بين كون دخول البيت باذنهم وعدمه على الاقوى وفاقا للاكثر عملا بالاطلاقات خلافا للحلى فقيد الدخول بالاذن وحرم الاكل مع الدخول بدونه ومال اليه صاحب التنقيح لان الاكل يستلزم الدخول الذى هو بغير الاذن غير جائز والنهى عن اللازم نهى عن ملزومه وللاصل فيقتصر فيه على المتيقن ولان اذن الدخول قرينة على الاذن الاكل وحيث لا اذن لا قرينة فلا يجوز ويرد الاول بمنع الاستلزام اولا وانما هو اذا كان يقول فى بيوتكم الاية ومنع استلزام حرمة اللازم لحرمة الملزوم مط وانما هو فيما يكون التلازم جهة الترتب دون التوقف والثانى بان الاصل بعد الدليل المزيل غير ملتفت اليه والثالث بانه مرجع ايضا الى الاصالة لعدم الجواز اللازم رفع اليد عنها بما ذكر وكذا لا فرق فى الماكول بين ما يخشى فساده فى يومه وبين غيره لما ذكر مضافا الى بعض المعتبرة كرواية زرارة هؤلاء الذين سمى الله تعالى فى هذه الاية ياكل بغير اذنهم من التمر والمادوم وكذلك تطعم المرأة من منزل زوجها بغير اذنه فاما خلا ذلك من الطعام فلا والمروى فى المحاسن ما يحل للرجل من بيت اخيه قال المادوم والتمر الحديث ولا اشكال ان التمر مما لا يخشى فساده والوضوى ولا باس للرجل ان ياكل من بيت اخيه وابيه وامه وصديقه ما لا يخشى عليه الفساد من نحو مثل البقول والفاكهة واشباه ذلك خلافا للمحكى عن شاذ ومستنده غير واضح سوى ما في تفسير على لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله واخى بين المسلمين من

في استثناء الاكل من بيوت من تضمنته الآية وعدمه

مستثنيات في كتاب الأطعمة

المهاجرين والانصار قال فكان بعد ذلك اذا بعث احدا من اصحابه في غزاة او سرية يدفع الرجل مفاتح بيته الى اخيه في الدين ويقول له خذ ما
وكل ما شئت فكانوا يمتنعون من ذلك حتى ربما فسد الطعام في البيت فانزل الله سبحانه ليس عليكم جناح ان تاكلوا جميعا او اشتاتا يعني ان حضر صاحبه
او لم يحضر ولا يخفى انه لا دلالة له على التخصيص ومع ذلك لم يسنده الى رواية **فرع ا** مقتضى الاطلاقات كتابا وسنة جواز تناول كل ماكول من البيوت
المذكورة ويظهر من بعضهم الميل الى الاختصاص بما يعتاد اكله وشاع دون نفائس الاطعمة التي يدخر غالبا ولا يؤكل شايعا والانصراف للمطلق الى ذلك
وهو احوط لو لم يكن كذلك وكيف كان لا يختص بما مر ذكره في الاحاديث المتقدمة من التمر والمادوم والبقول والفواكه لعدم صلاحيتها للتخصيص اما
رواية زرارة فلاحتمال كون قوله خلا ذلك اشارة الى طعام بيوت المذكورين ومنزل الزوج دون التمر والمادوم مع عدم صراحتها في حصر المستثنى
واحتمال المرجوحية لعدم مصرح بالتحريم واما رواية المحاسن فلعدم دلالته وعدم حلية غيرها الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة ولما ذكر والحاكم
كون البقول والفاكهة مثالا لما يخشى فساده مضافا الى عدم حجيته بل وكذلك رواية المحاسن **ب** النص وان اختص بالاكل لكنهم عمموه بالنسبة الى
الشرب ايضا مما يتعارف شربه سيما مثل الماء لفحوى ما دل على جواز الاكل وفيه تامل والاقتصار فيه على ما يعلم رضى صاحب البيت بشاهد الحال
طريق النجاة **ج** يختص الجواز بالاكل من بيوت المذكورين فلا يتعدى الى ما في غيرها من الامكنة للاصل وبما اذا كان الماكول بنفسه في البيت فلا
يتعدى الى شرائه من غير البيت بثمن يؤخذ من البيت للاقتصار فيما يخالف الاصل على القدر المتيقن ويمكن استفادة تمامه من قوله ما خلا ذلك في
رواية زرارة ايضا **د** المراد ببيوتكم بيت الاكل لانه حقيقة وقيل يمكن ان يكون النكتة في ذكرها مع ظهور الاباحة التنبيه على مساواة ما بعده له في
الاباحة وانه ينبغي جعل المذكورين كالنفس وقد يقال ان النكتة بيان حلية اكل ما يؤخذ فيها وان لم يعرف مالكه وقيل بيت الازواج والعيال
قيل بيت الاولاد لانهم لم يذكروا في الاقارب مع انهم اولى منهم ولان ولد الرجل بعضه ونسخته وحكمه حكمه وهو وماله لابيه كما في الحديث فجاز
نسبته اليه وفي اخر ان اطيب ما ياكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه ومنه يظهر وجه اخر لالحاق الاولاد بالاقارب فيما ذكر وهو الاولوية و
كذا يظهر وجه لصحة الحاق الاجداد والجدات لقربهم من الاعمام والاخوال مع امكان ادخالهم في الاباء والامهات والمراد بما ملكتم مفاتحه
ما يكون وكيلا عليها او فيما يحفظها كما صرح به في مرسلة ابن ابي عمير في قول الله عز وجل او ما ملكتم مفاتحه قال الرجل يكون له وكيل يقوم في ماله
فياكل بغير اذنه ويدل عليه ما مر من تفسير علي وقيل هو بيت العبد لانه وماله لمولاه وقيل من له عليه ولاية ولا باس بهما لصدق اللفظ وعدم منافاة
الروايتين فيكون الجميع مرادا وقيل ما يجده الانسان في داره ولا يعلم به وقيل بيت الولد والمرجع في الصديق الى العرف **ه** لا فرق في الاخوة و
الاخوات بين كونهم للابوين او لاحدهما للعموم وكذلك الاعمام والاخوال وهل يختص بالنسبي او يتعدى الى الرضاعي ايضا الظاهر الاول للتبادر
ومنع الصدق الحقيقي اللغوي ومنع حصول الحقيقة الشرعية **و** الحلية تختص بالاكل بنفسه فلا يجوز حمل شيء منها ولا اطعام الغير ولا الاذن للغير في الاكل
للاصل **ز** اختلفت الروايتان في جواز تصدق المرأة عن بيت زوجها بغير اذنه ففي رواية جميل للمرأة ان تاكل وان تتصدق والصديق ان ياكل
من منزل اخيه ويتصدق وفي رواية علي عن المرأة لها ان تعطي من بيت زوجها بغير اذنه قال لا الا ان يحللها ويمكن الجمع بوجوه الاولى في الجمع
ما دلت عليه موثقة ابن بكير عما يحل للمرأة ان تتصدق به من مال زوجها بغير اذنه قال المادوم فيخصص بالتصدق ومنه بالمادوم وعليه الفتوى
والظاهر الاختصاص بما اذا لم يقارب صريح النهي او العلم بالكراهة **العاشرة** ومما يستثنى ايضا من الاصل الرابع ما يمر به الانسان من ثمر النخل
او الشجر او المباطخ او الزرع فيجوز الاكل منه استثناه جماعة من المتقدمين والمتاخرين وادعى الشهرة عليه مستفيضة وقيل لم نقف على مخالف
من قدماء الاصحاب الا ما يحكى عن السيد وقيل كاد ان يكون من القدماء اجماعا بل عن ف والسرائر الاجماع عليه ومستنده المستفيضة من
الاخبار كمرسلة ابن ابي عمير عن الرجل يمر بالنخل والسنبل والثمرة فيجوز له ان ياكل منها من غير اذن صاحبها من ضرورة او غير ضرورة قال لا باس و
مرسلة به من مر ببساتين فلا باس ان ياكل من ثمارها ولا يحمل منها شيئا ورواية ابن سنان لا باس بالرجل يمر على الثمرة وياكل منها ولا يفسد
قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبني الحيطان بالمدينة لمكان المارة قال وكان اذا بلغ نخله امر بالحيطان فخرقت لمكان المارة ورواية ابي الربيع الا ان زاد
فيها ولا يحمل قلت فانهم قد اشتروها قال كل ولا تحمل قلت جعلت فداك ان التجار قد اشتروها ونقدوا اموالهم قال اشتروا ما ليس لهم ومرسلة يونس
عن الرجل يمر بالبستان وقد حيط عليه او لم يحط عليه هل يجوز له ان ياكل من ثمره ليس يحمله على الاكل من ثمره الا الشهوة وله ما يغنيه عن الاكل
من ثمره وهل له ان ياكل منه من جوع قال لا باس ان ياكل ولا يحمله ولا يفسده وذهب السيد والفاضل في شاو بعض اخر الى المنع ومستندهم
قبح التصرف في ملك الغير بغير اذنه شرعا وعقلا المعتضد بنص الكتاب على النهي عن اكل اموال الناس بالباطل بغير تراض وصحيحة ابن يقطين عن
الرجل يمر بالثمرة من الزرع والنخل والكرم والشجر والمباطخ وغير ذلك من الثمر ايحل له ان يتناول منه شيئا وياكل من غير اذن من صاحبه وكيف
حاله ان نهاه صاحب الثمرة او امره القيم فليس له وكم الحد الذي يسعه ان يتناول منه قال لا يحل له ان ياخذ منه شيئا ومرسلة مروان الرجل يمر على
قراح الزرع ياخذ منه السنبلة قال لا قلت اي شيء السنبلة قال لو كان كل من يمر به ياخذ منه سنبلة كان لا يبقى شيء وصحيحة محمد الحلبي عن البستان
يكون عليه المملوك او الاجير ليس له من البستان شيء ايتناول الرجل من بستانه فقال ان كان بهذه المنزلة لا يملك من البستان شيئا فما احب ان ياخذ
منه شيئا واجاب هؤلاء عن الاخبار الاول تارة بضعف السند واخرى بعدم صراحة الدلالة لامكان حملها على حال الضرورة او على من يجوز

تنبيها

الاكل من بيوتهم او على الاكل اليسير جدا للذوق والامتحان او على ما علم الاذن فيه بالفحوى مطلقا او على البلاد التي يعرف من ارباب البساتين وعدم المضايقة في مثله لوفورها عندهم وثالثها بمعارضتها مع الاخبار الاخيرة ورجحان الاخيرة بموافقة الكتاب ومطابقة الاصول العقلية والنقلية **اقول** يرد الجواب الاول بعدم ضير ضعف السند عندنا اولا وانجبار تلك الاخبار بالشهرة العظيمة القديمة والجديدة المحكية والمحققة والاجماعات المنقولة ثانيا وكون مراسيل ابن ابي عمير في حكم المسانيد وصحة المرسلة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا رواية ابي الربيع ثالثا والثاني بانها تاويلات بعيدة بل اماول وتخصيصات بلا مخصص يمنع عنها العرف واللغة مع ان اكثرها خلاف صريح النص للتصريح فيه بتغير حال الضرورة وبغير الاذن ويكون الاكل للجوع او الشهوة ولما الثالث فبحسن الا ان الاخيرتين من الروايات الاخيرة غير دالتين على الحرمة بل الاخيرة منهما ظاهرة في الكراهة ومع ذلك هما اخصان عن المدعى لاختصاص اولهما بالسنبل وثانيهما بالبستان فلم يبق الا الاولى وهي لمخالفتها للشهرة العظيمة من القدماء خارجة عن الحجية جدا فلا يصح للمعارضة مع ما مر قطعا مع ان دلالتها على المطلوب غير واضحة لاحتمال ان يكون قوله لا يحل ان ياخذ منه شيئا جوابا عن السؤال الاخير تولد وكم الحد الذي يسعه ان يتناول فاجاب بانه لا يحل له الاخذ اي الحمل فيجوز غيره الذي هو الاكل ويشعر بذلك عدوله عن لفظ الاكل الواقع في السؤال الى الاخذ ويؤكده اختصاص اخبار المنع طرا بالاخذ واخبار الجواز كلا بالاكل وهذا مراد الشيخ واتباعه من حمل اخبار المنع على الاخذ ولو قطع النظر عن ذلك فلا شك في ان للاخذ افرادا كثيرة يشملها من الاخذ للاكل وللحمل وللاعطاء الغير وللبيع فيكون تلك الاخبار اعم مطلقا من اخبار الجواز لاختصاصها بالاكل فيجب تخصيصها بها قطعا وايضا نفي الباس الذي هو العذاب في اخبار الجواز قرينة لحمل عدم الحلية في رواية المنع على المرجوحية فيتعين حملها عليها سيما مع شهادة قوله فما احب للظاهر عرفا فيها في الاخيرة ويجيب ماذكر يجاب عن الاخيرتين ايضا على فرض الدلالة ومنه يظهر الجواب عن الاصول والاية مع ان القبح العقلي ممنوع لان ما في الارض كله لله سبحانه فله الرخصة لمن اشاء واراد من العباد فيما شاء واراد وملكية الغير امر شرعي فيثبت منها ما ثبت شرعا ولا مدخلية للعقل فيها بل يدل قوله في رواية محمد بن مروان واشير واما البيسر لهم ان تعدوا حق المارة ليس ملكا للصاحب ودلالة الاية ايضا ممنوع اذ بعد دلالة الاخبار لا يكون ذلك باطلا فالقول الاول هو الحق وعليه المعول **فروع** المذكور في اخبار الجواز هو النخل والسنبل والثمرة فلا يجوز التعدي الى غير الثلثة نحو الخضراوات والزروع التي ليس لها سنبل اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع النص واليقين ومنه يظهر عدم جواز التعدي الى ما يشك في صدق الثمرة عليه من القثاء والبطيخ ونحوهما الا ان الظاهر والمحتمل اختصاص الثمرة بما يحصل من الشجر سواء كان من الفواكه كالرمان والتين والتفاح والسفرجل ونحوها او لا كالجوز واللوز وامثالها بل في الصدق على القسم الثاني ايضا تامل فالاجتناب عنه احوط سيما مثل السماق ولذا خص بعضهم بثمرة النخل والفواكه وبعض اخر بالنخل ولم يذكر الاكثر المباطخ الا ان ظاهر صحيحة ابن يقطين صدق الثمرة على مثل البطيخ ايضا فالتجويز فيه ايضا اقوى باب الرخصة في الاكل في اخبار الجواز غير محدود بحد معين بل هي مطلقة وابقائها على الاطلاق حتى يشمل كل قدر اكل ولو كان اكلا فاحشا من كل ثمرة ولو كانت قليلة كشجرة واحدة فيها ثمرة قليلة من كل مالك حتى فقير لم يملك الا تلك الشجرة من كل مار حتى من عسكر كثير مرت ببستان صغير من رجل فقير خلاف الاجماع بل الضرورة القطعية سيما على ما في رواية محمد بن مروان من قوله اشير واما البسر فانه على ذلك لا يكون ما لهم معينا بل لا يكون لهم مال لاحتمال مرور جماعة باكل الجميع وتخصيصها بحد خاص معين بلا دليل مجازفة غير جائزة والتحديد بعدم التضرر بالمالك لمعارضة اخبارها مع ادلة نفي الضرر غير جيد لتحقق الضرر في جميع الحالات فيكون تلك الاخبار اخص مطلقا من ادلة نفي الضرر وبعدم الاكل كثيرا بحيث يؤثر فيها اثرا بينا وهو امر يختلف بكثرة الثمرة والمارة وقلتها لقوله لا يفسد في روايتي ابن سنان وابي الربيع وفي مرسلة يونس كان حسنا لو صدق الافساد على ذلك لغة او عرفا وهو بعد غير معلوم فيشكل الامر في العمل بمدلول تلك الاخبار الا ان يقال ان تلك الاخبار وان كانت مطلقة الا انها غير باقية على اطلاقها قطعا اجماعا والحد الذي يقطع بانتهاء التقييد والتخصيص اليه غير معين البتة اذا تجاوز عما يؤثر اثرا بينا فيعلم تخصيصه ولا يعلم القدر المخصص فيكون من باب التخصيص بالمجمل فلا يكون حجة في موضع الاجمال وهو ما اذا تجاوز عن القدر الذي لا يستبين اثره ولا في العرف اثرا بينا فلا يجوز التجاوز عن ذلك الحد تحصيلا للفتوى ج يعتبر للجواز هنا امور احدها ما سبق من عدم الاكثار فيه بحيث يظهر اثره اثرا بينا فيه كما مر ولو مر رجل واكل ثم مر الثاني ثم الثالث فيعتبر ظهور الاثر في اللاحق ويجوز الاكل للسابق ما لم يظهر وان علم مرور غيره ايضا نعم على اللاحق ترك الاكل اذا علم اكل السابق وان الاكلين معا يوجبان الافساد بذلك المعنى ولو لم يعلم اكل اللاحق لا حرمة عليه لاصالة عدم اكل الغير ثانيها كون المرور بالثمرة او البستان اتفاقا بمعنى ان لا يقصدها للاكل ابتداء فلو قصدها كذلك لم يجز الاكل منها ولعله اجماعي ويدل عليه اختصاص اخبار التجويز طرا بالمرور الذي هو العبور عن شيء لا يقصده اصالة وان قصده تبعا اي لم يقصده لشغل به وان قصده لان يمر عنه والشرط عدم قصده لان ياكل منها اذ معه لا يعلم صدق المرور ولا يضر قصده لان يمر منها وعلى ما ذكرنا من معنى المرور يعلم عدم منافاة قوله في روايتي ابن سنان وابي الربيع لذلك الا ان يتخذ ولا حاجة الى تضعيفهما وتفسيرهما بان المعنى انه لا باس بالاكل بعد المرور اتفاقا ثم المراد بالمرور بها عبوره عما يقرب منها عرفا وعادة بحيث يعد مرورا عرفا الا ان يعبر ملاصقا بها فقربيا عنها قربا حقيقيا لا يحتاج الى التخطي اليها ولو بخطوات قلائل وثالثها ان لا يحمل معه شيئا بل ياكل في موضعه والظاهر اتفاقية ذلك ايضا ويدل عليه جميع اخبار المنع بالتقريب الذي قدمناه وقوله ولا يحمل منها ولا يحمله في مرسلتي ابن مروان ويونس فلا يجوز الحمل ولو لاجل الاكل بعد المضي ورابعها ان لا يكون النخل او السنبل او الثمرة محاطا عليها بسور ومتوبة بباب فلو كان كذلك لم يجز صعود السور او خرقه ولا فتح الباب

في بيان عدم جواز التعدي للمار من النخل والزرع والسنبل والثمرة الى غيرها من الخضراوات

في بيان ما يعتبر في جواز الاكل للمار

كر

كتاب المطاعم والمشارب

كسره لانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا اذن من الشارع ولا يدل نهي الرسول عن الحيطان او عن حيطان نخله كما في رواية ابن سنان على جواز التصرف لو كان محاطا غير محروق مع ان النهي ليس للتحريم لكون نخله مخاطا عليه ويحرق اذا بلغ وخرق حيطان نخله لا يدل على وجوب ذلك على غيره ايضا ومما ذكرنا يظهر عدم جواز دخول ملك الغير ايضا لو كان الثمر في ملكه ولا يتوهم ان الاذن في الاكل يستلزم الاذن في الدخول من الشارع ايضا حيث توقف عليه لان هذا انما يتم لو كان الاذن في المرور ايضا وليس كذلك بل عرفت انه يشترط اتفاقية المرور ولا يجوز المرور في ملك الغير بغير اذنه اجماعا ويمكن ان يقال ان صدق المرور على الثمرة والسنبل اذا كان في ملكه لا يتوقف على دخول الملك لكفاية القرب العرفي في صدق المرور فلو مر من قرب الحوض يصدق المرور على الثمرة فاذا جاز اكلها جاز دخول الارض ايضا لتوقفه عليه ولكن فيه ان شرط المباح لا يلزم ان يكون مباحا ايضا ومما ذكرنا ظهر انه لو خرج غصن من الشجرة عن السور او سنبل من الزرع عن الملك يجوز اكل ثمره بغير اذن اذا كان ايضا احدهما عند علم كراهة المالك بل قيل عدم ظنها ايضا وثانيهما كون الثمرة على الشجرة لا مقطوعة مجزوزة والاخبار بالنسبة اليهما مطلقة بل في نهي النبي عن الحيطان وفي قوله اشتروا اما البيدر هم دلالة على عدم اشتراط الاولى فالحق عدم اعتبارهما ثم انه لو تخلف عن احد الامور الاربعة المعتبرة فان كان الاول يحرم الاكثار دون القدر المجوز اكله فلا ارتكاب المحرم اولا ولو قصد الاكثار وان كان الثاني حرم الاكل مطلقا لان المعلوم تجويزه انما هو في صورة المرور الاتفاقي دون ما اذا قصد به الاكل فيبقى تحت اصل المنع ولو كان الثالث يحرم الاكل ايضا اذا اكله بعد الحمل والنقل اذ لم يثبت الاجواز الاكل عند الثمرة ولو اكل شيئا وحمل شيئا لم يحرم ما اكل ولو قصد الحمل بعده ايضا ولو كان الرابع لم يحرم الاكل اذا ارتكب المحرم ومر بملك الغير لا بقصد الاكل او دخله بقصده بعد تحقق المرور قبل الدخول

الباب الثاني فيما يحل من الحيوانات ولا يحل

وهو اما بحري او بري وكل منهما اما غير طير او طير فههنا فصول

الفصل الاول في الحيوانات البحري غير الطير وفيه مسائل

المسئلة الاولى قالوا لا يحل منه الا ما كان على صورة السمك ونسبه المحقق الاردبيلي الى المشهور وفي الكفاية الى المعروف من مذهب الاصحاب وفي لك نفي الخلاف عنه وعن ف والغنية والسرائر والمعتبر وكرى وشرح يع للمحقق الثاني الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فيحقق هو المنع والا فلا دليل عليه غيره كما صرح به جماعة من المتاخرين سوى ما ذكره بعض متاخريهم من عموم ما دل على حرمة الميتة وقيل انه مبني على شمول الميتة لكل ما خرج روحه كيفما كان وهو في محل المنع لجواز اختصاصها لغة بما مات بنفسه او بدون التذكية الشرعية الشاملة ادلتها الحيوان البحري ايضا وقد صرح بذلك بعض شراح يع في بحث نجاسة الميتة قال مع ان المعلوم من ادلة نجاسة الميتة ما يطلق عليه الميتة ويموت حتف انفه دون ما ذكي لعدم اطلاق اسم الميتة عليه بحسب العرف بل المستفاد من بعض الاخبار انها في مقابلة الزكوة كقوله ان الله احل الجز وجعل زكوته موته كما احل الحيتان وجعل زكوتها موتها وفي رواية الكيمي جلود دواب منه ما يكون زكيا ومنه ما يكون ميتة وفي تفسير الامام قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة التي ماتت حتف انفها بلا ذباحة من حيث اذن الله انتهى وهو جيد ولا يلزم من شمول الموت لمطلق خروج الروح شمول الميتة ايضا لجواز اقتضاء الهيئة الاشتقاقية لخصوصية اخرى كما بيناه في العوائد ويشعر به جعلها في الاخبار قسيمة للمذكى مقابلة لها وفي الكتاب لما اهل لغير الله وللمنخنقة وما بعدها ولو سلمنا الشمول فيخصص لا محالة بما لم يذكر اسم الله عليه ويعارض بما ياتي من مقتضيات الحلية الموجب للرجوع الى الاصل الاولى ويمكن ان يستدل به بموثقة الساباطي عن الربيثا فقال لا تاكله فانا لا نعرفها في السمك باعماد دلت بالعلة المنصوصة على حرمة ما لا يعرف في السمك ولكن يضعفها عدم صراحة قوله لا تاكله في الحرمة اولا ومعارضتها مع ما يصرح بحليته الربيثا ثانيا ولذا يظهر من جماعة من المتاخرين منهم الاردبيلي وصاحب الكف وتيع وشرح النافع فيه بل من بعضهم الميل الى نفي الحرمة والظ انه مذهب الصدوق في به ويدل عليه الاصل وعمومات حل صيد البحر واطلاقات الاسم وصحيحة زرارة ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق وليس بحرام انما هو مكروه ومرسلة به كل ما كان في البحر مما يؤكل في البر مثله فجائز اكله فكل ما كان في البحر مما لا يجوز اكله في البر لم يجز اكله ورواية ابن ابي يعفور عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه ودفع الاصل بالاجماعات المنقولة ضعيف لعدم حجيتها ورد العمومات بمنع العموم لوجوب حملها على السمك النادر اولا انه لولاه لزم خروج الاكثر من افراد العام الموجب لعدم حجيته لان اكثر حيوانات البحر محرمة اما لاشتمالها على ضرر او خباثة او نحوهما من موجبات الحرمة اضعف لمنع الندور ومنع خروج الاكثر اذ من الذي احاط بحيوانات البحر جميعا حتى يحكم باشتمال اكثرها على موجب الحرمة ومنه يظهر قوة ادلة الحلية الا ان اخبارها للمخالفة القطعية للشهرة العظيمة لا اقل منها لو لم يكن اجماعا لاثبات الحكم غير صالحة فلم يبق الا الاصل وهو وان كان كافيا الا ان اتباعه في المقام خلاف الاحتياط هذا هو الاصل والا فمن الحيوان البحري ما يحرم البتة كما ياتي

في بيان ما يحل اكله من السمك وما يحرم

الثانية يحل من السمك كل ما له فلس ويعبر عن الفلس بالقشر والورق ايضا ويحرم منه بجميع انواعه ما لا فلس له اما الاول فبلا خلاف فيه بين الامة كما صرح به جمع من الاجلة ويدل عليه الاجماع والاصل والعمومات وخصوص المستفيضة الاتية الى بعضها الاشارة ولا فرق فيه بين ما بقي عليه فلسه كالشبوط بفتح الشين المثلثة وضم الموحدة التحتانية وهو سمك دقيق الذنب عريض الوسط لين المس صغير الراس او سقط عنه ولم يبق عليه كالكنعت مثل جعفر ويقال له الكنعد بالدال المهملة وهو ضرب منه له فلس ضعيف يحك نفسه على شيء لحرارته فيذهب عنه فلسه ثم يعود وصرح به في صحيحة حماد جعلت فداك الحيتان ما يؤكل منها فقال ما كان له قشر قلت جعلت فداك ما تقول في الكنعت فقال لا باس باكله قال قلت له فانه ليس له قشر فقال لي بلى ولكنها سمكة سيئة الخلق تحتك بكل شيء واذا نظرت في اصل اذنها وجدت لها قشرا واما الثاني فعلى الاقوى الاشهر بين المتاخرين من الطايفة وعن الانتصار وف والسرائر الاجماع عليه للاخبار المستفيضة كرواية ابي سعيد الخدري الطويلة وفيها الا فاتقوا الله عز وجل ولا تاكلوا

من السمك الا ما كان له قشر ومع القشر فلوس الحديث ومرسلة حريز ان امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله كان يكره الجريث وقال لا تاكلوا من السمك الاشيئا له فلوس وكره المارماهي وصحيحة ابن سنان كان امير المؤمنين ع بالكوفة يركب بغلة رسول الله ص ثم يمر بسوق الحيتان فيقول الا لا تاكلوا ولا تبيعوا ما لم يكن له قشر من السمك ومثلها رواية مسعدة والمروي في العيون فيما كتب الرضا ع للمامون يحرم الجري من السمك والطافي والمارماهي والزمير وكل سمك لا يكون له فلس المؤيدة باخبار اخر كصحيحة محمد وفيها كل ما له قشر من السمك وما ليس له قشر فلا تاكله ومرسلة بكل من السمك ما له فلوس ولا تاكل منه ما ليس له فلس وحسنة حنان عن الجري فقال وجدنا في كتاب علي ع اشياء محرمة من السمك فلا تقربنه ثم قال ابو عبد الله ع ما لم يكن له قشر من السمك فلا تقربنه الى غير ذلك وانما جعلناها مؤيدة لاحتمال الجملة الخبرية التي لا تفيد عندنا الحرمة خلافا للشيخ في كتابي الاخبار فيما عدا الجري ونسبه في الكفاية الى جماعة وظاهر المحقق والشهيد الثاني في المسالك التردد كالاردبيلي لاخبار ظاهرة في الحلية كصحيحة زرارة المتقدمة في المسئلة الاولى وصحيحة ابن مسكان لا يكره شيئا من الحيتان الا الجري ورواية الحكم وهي مثل الاولى الا ان فيها الجريث مقام الجري وصحيحة محمد عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرء هذه الاية في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما قال فقرأتها حتى فرغت منها فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ولكنهم كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها والجواب عن الكل باعميتها مما مر مطلقا اما الاولى فلشمولها للحيتان وغيرها واما الثانيتان فلشمولهما لما له قشر وما ليس له قشر واما الرابعة فظاهرة اذ ليس جواب الامام الا ان كل ما لم يحرم في الكتاب فليس بحرام وعموم ذلك ظاهر فيجب تخصيصها بما مر مضافا الى ان الاخيرة موافقة للعامة كما قالوا فهي مرجوحة بالنسبة الى الاولى لو لا عمومها ايضا ومع ذلك كله فمخالفة للشهرة العظيمة خارجة عن حيز الحجية واما الجمع بحمل الاولى على الكراهة فموقوف على المكافاة وهي مفقودة بالمرة **الثالثة** يحرم ايضا من السمك بخصوصه الجري بالجيم المكسورة فالراء المهملة المشددة المكسورة ويقال الجريث والمارماهي قيل بفتح الراء والزمير كسكيت ويقال الزمار ايضا بكسر الزاء المعجمة والميم المشددة والراء المهملة اخيرا والزهو بالزاء المعجمة فالهاء الساكنة على الاقوى الاشهر سيما في الاول ودعوى الاجماع على حرمته مستفيضة بل احتمل بعضهم كونها من ضروريات مذهب الامامية لكون الكل مما ليس له قشر كما قالوا وصرح بنفي الاخير في رواية الجعفري مضافا في خصوص الجميع غير الاخير الى المروي في العيون المتقدم والى صحيحة محمد اقرأني ابو جعفر ع شيئا من كتاب علي ع فاذا فيه انهاكم عن الجري والزمير والمارماهي والطافي والطحال وفي الاولين خاصة الى موثقة سماعة لا تاكل الجريث ولا المارماهي ولا طافيا ولا طحالا ورواية سمرة لا تشتر الجريث ولا المارماهي ولا الطافي على الماء ولا تبيعوه ومرسلة ابن فضال الجري والمارماهي والطافي حرام في كتاب علي ع وفي الاولى خاصة الى حسنة حنان السابقة وصحيحة الحلبي لا تاكلوا الجري ولا الطحال فان رسول الله ص كرهه وقال ان في كتاب علي ع ينهى عن الجري الحديث وابي بصير اما في كتاب علي ع فانه نهى عن الجريث وعلى لا يحل اكل الجري ولا السلحفاة ولا السرطان الحديث الى غير ذلك خلافا لشاذ لبعض ما ذكر في المسئلة السابقة بجوابه ثم المستفاد من الروايات تغاير الجري والمارماهي الا انه قال في حيوة الحيوان ان الجري يسمى بالفارسية مارماهي وكذا ظاهر الاخبار اتحاد الجري والجريث وقال في حيوة الحيوان الجريث سمك يشبه الثعبان **الرابعة** يحرم الطافي وهو السمك الذي يموت في الماء باجماعنا المحقق والمحكي في كلام جماعة والمستفيضة من الصحاح وغيرها المتقدمة الى جملة منها الاشارة وعمومات الكتاب والسنة في تحريم الميتة والحرمة يعم ما مات في الشبكة والحظيرة ونحوهما من الالات المعدة لصيد السمك ايضا كما ذكر في باب الصيد والذبيحة **الخامسة** مقتضى رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في المسئلة الاولى وغيرها ان الاصل حلية كلب الماء وحرمته بكونه ذا ناب وغيره ولعله على قسمين ونظر الامام الى التقسيم لانه لا يعلم حاله فيحرم منه ما كان ذا ناب دون غيره ولا ينافيه ذلك مع ما دل على ان ما لا يؤكل في البر لا يؤكل مثله في البحر لان الكلب الذي لا ناب له ليس مماثلا للكلب البري وانما الاشتراك في مجرد التسمية **السادسة** كلما يحرم في البر يحرم مثله في البحر والماء لمرسلة المتقدمة في المسئلة الاولى ولصدق الاسم فيشمله ادلة تحريمه ويلزمه حرمة حشرات الماء اي رواية الصفار كالعلق والديدان ونحوها لما ياتي من حرمة حشرات الارض **السابعة** يحرم السلحفاة بضم السين المهملة وفتح اللام فالحاء المهملة الساكنة فالفاء المفتوحة والهاء بعد الالف والسرطان بفتح الثلثة الاولى ويسمى عقرب البحر والضفادع جمع ضفدع بكسر اوله وفتحه وضمه مع كسر الثه وفتحه في الاول وكسره في الثاني وفتحه في الثالث كذا ذكره في المسالك بلا خلاف في شيء منها يعرف لصحيحة علي المتقدم بعضها في المسئلة الثالثة وتتمته عن اللحم الذي يكون في اصداف البحر والفرات يؤكل فقال ذاك لحم الضفادع لا يحل اكله **الثامنة** بيض السمك المحلل حلال اجماعا وللاصل والعمومات ومنطوق رواية ابن ابي يعفور وفيها ان البيض اذا كان مما يؤكل لحمه فلا باس باكله فهو حلال ورواية داود بن فرقد وفيها كل شيء يؤكل لحمه فجميع ما كان منه من لبن او بيض او انفحة فكل هذا حلال طيب وبيض المحرم حرام على الاشهر لمفهوم الشرط في الرواية الاولى المثبت للباس الذي هو العذاب في بيض ما لا يؤكل المؤيد بمفهوم الوصف في الثانية خلافا للحلي وبعض المتاخرين فحكموا بالحلية ايضا للاصل والعمومات اللازم دفعه وتخصيصها بما ذكر واما عموم حلية صيد البحر المعارض لما ذكر بالعموم من وجه فلا يجري هنا لان المتبادر من الصيد نفس الحيوان دون بيضه ولو اشتبه المحلل منه بالمحرم فقال وابحلية الخشن منه دون الاملس وظاهره الاتفاق عليه فان ثبت والا فللتامل فيه مجال ومقتضى كل شيء فيه حلال وحرام الحلية مطلقا كما ان مقتضى الاحتياط الاجتناب كذلك ومنهم من لم يقيد التفصيل المذكور بصورة الاشتباه بل عممه والروايتان تدفعانه **الفصل الثاني** في الطير مطلقا بحريا كان او بريا اعلم انه يحرم

في بيان حرمة اكل الجري والجريث



ان الاصل

كتاب المطاعم والمشارب

يحرم السبع من الطيور بيان معناه

بقوله مطلق كراهة لا تأكلوا من السباع

ان الاصل في كل شيء سواء كان في غير حيوان او حيوانا غير طير او طيرا بحريا او بريا الحلية ولكن خرج من تحت هذا الاصل من الطيور انواع وردت على مطابق الاصل ايضا منها انواع واختلف في انواع نذكرها في ضمن مسايل الاولى مما خرج من تحت الاصل وحرم السبع من الطيور وهو ما كان ذا مخلب اي ظفر يفترس ويعدو به على الطير قويا كان كالبازي والصقر والعقاب والشاهين والباشق او ضعيفا كالنسر والرخمة والبغاث بلا خلاف فيه يعرف كما في الكفاية بل مطلقا كما في غيره بل هو عندنا موضع وفاق كما في المسالك بل اجماعي كما في نيح وشرحه وعن ف والغنية بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى ما دل على حرمة السباع شيئا وصحيحة الحلبي لا يصلح اكل شيء من السباع اني لاكرهه واقذره وموثقة سماعة عن لحوم السباع وجلودها فقال اما لحوم السباع والسباع من الطير فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه وفي النهي عن الصلوة فيه دلالة على ارادة الحرمة من الكراهة وفي موثقة اخرى لسماعة بل ساعة السبع كله حرام وان كان سبعا لا ناب له وحرم كل ذي مخلب من الطير كصحيحة ابن ابي عمير ومرسلته ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير حرام ونحوها رواية داود بن فرقد و موثقة سماعة المتقدمة بعضها حرم رسول الله صلى الله عليه وآله كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب من الوحش وقد ورد بخصوص بعضها نصوص ايضا ففي موثقة سماعة المتقدم بعضها وكل ما صف وهو ذو مخلب فهو حرام والصفيف كما يطير البازي والصقر والحداة وما اشبه ذلك وفي رواية سليمان بن جعفر الهاشمي قال لحدثني ابو الحسن الرضا عليه السلام قال طرقنا ابن ابي مريم ذات ليلة وهرون بالمدينة فقال ان هرون وجد في خاصرته وجعا في هذه الليلة وقد طلبنا لحم النسر فارسل الينا منه شيئا فقال ان هذا شيء لا ناكله ولا ندخله بيوتنا ولو كان عندنا ما اعطيناه واما صحيحة محمد عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل فقال ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله يوم خيبر عن اكل لحوم الحمير الحديث فلا يدل على الحلية لاحتمال دخول السباع والقنافذ والوطواط في الخبائث والوطواط في الميتة لعدم قبوله التذكية الثانية ومما صرح ايضا وحرم المسوخ من الطيور بلا خلاف فيه كما صرح به جماعة لاطلاقات حرمة المسوخ كموثقة سماعة المتقدم بعضها وحرم الله ورسوله المسوخ جميعا وموثقة الاخرى المتضمنة لتعليل النهي عن اكل الدبا والمارماهي بانه مسخ وفي رواية الحسين بن خالد ايحل اكل لحم الفيل فقال لا قلت ولم قال لانه مثلة وقد حرم الله الامساخ ولحم ما مثل به في صورها ورواية الجعفري الآتية المعللة لحرمة الطاوس بانها مسخ ورواية المفضل فيها واما لحم الخنزير فان الله تعالى مسخ قوما في صور شيء شبه الخنزير والقرد وهو الدب وما كان من المسوخ ثم نهى عن اكله للمثلة لكي لا ينتفع الناس بها ولا يستخف بعقوبته والمروي في العيون حرم القرد لانه مسخ مثل الخنزير الحديث والرضوي والعلل في تحريم الجري وما يجري مجراه من ساير المسوخ البرية والبحرية ما فيهما من الضرر للجسم ولان الله سبحانه تقدست اسماؤه مثل على صورها مسوخا فاراد ان لا يستخف بمثله دلت بالتعليل على حرمة كل مسوخ ثم من مسوخات الطيور المحرم اكله الطاوس لرواية الجعفري الطاوس مسخ كان رجلا جميلا كابرا امرأة رجل مؤمن تحته فوقع بها ثم راسلته بعد فمسخهما الله طاوسين انثى وذكرا فلا يؤكل لحمه وبيضه وقد نص على تحريمه في رواية اخرى للجعفري قال الطاوس لا يحل اكله ولا بيضه ومنها الوطواط ويقال له الخشاف والخفاش صرح به في القاموس والصحاح كما مر ايضا لرواية الاشعري والوطواط مسخ كان يسرق تمور الناس وفي المروي في العلل المسوخ من بني ادم ثلثة عشر صنفا وعد منها الخفاش وكان الوطواط وعن الكنز ان الوطواط الخطاف ونقله في الصحاح ايضا وفي القاموس الوطواط الخفاش وضرب من الخطاطيف والاول اصح لان الخطاف ليس مسوخا ولا حراما كما يأتي ومنها الزنبور لما في الرواية المذكورة والزنبور كان لحاما يسرق في الميزان وعد في الفقيه النعامة ايضا من المسوخ ولم يثبت عندي بعد الثالثة ومما صرح وحرم ما صف حال الطيران وهو ان يطير مبسوط الجناحين من غير ان يحركهما ولم يدف بان يحركهما حال الطيران ويضرب بهما كضرب الدف نسبه في الكفاية الى المعروف من مذهب الاصحاب ونفى عنه الخلاف في ح نيح وبعض اخر ويدل عليه صحيحة زرارة اصلحك الله ما يؤكل من الطير فقال كل ما دف ولا تاكل ما صف الحيان قال قلت فطير الماء قال ما كانت له قانصة فكل وما لم يكن له قانصة فلا تاكل ورواية ابن ابي يعفور اني اكون في الاجام فيختلف علي الطير فما اكل منها قال كل ما دف ولا تاكل ما صف قال اني اوتى به مذبوحا فقال كل ما كانت له قانصة وليس المراد بكونه مما صف او دف كونه كذلك دائما فيصف ولا يدف فقط وبالعكس اذ لا طير كذلك قطعا بل كل ما يصف يدف ايضا وبالعكس يعلم ذلك بالعيان والمشاهدة ولا ما صف في الجملة او دف كذلك والا لغت الاخبار وتعارضت اذ كلما يصف في الجملة يصف ويدف فكان دفيفه اكثر من صفيفه وان كان صفيفه اكثر من دفيفه فلم يؤكل والرضوي يؤكل من الطير ما يدف بجناحيه ولا يؤكل ما يصف وان كان الطير يدف ويصف وكان دفيفه اكثر من صفيفه اكل وان كان صفيفه اكثر من دفيفه لم يؤكل والضعف منجبر بعمل الاصحاب ولو تساوى الصف والدف يرجع الى ساير العلامات ومع فقدها الى اصل الاباحة وكذا لو اشتبهت الغلبة الرابعة ومما خرج وحرم من الطير ما لم يكن له قانصة ولا حوصلة بتشديد اللام وتخفيفها ولا صيصة بكسر اوله وثالثه مخففا والقانصة للطير بمنزلة المعاء لغيره والحوصلة مكان المعدة لغيره يجتمع فيها الحب وغيره من الماكول عند الحلق والصيصة الاصبع الزايدة في باطن رجل الطاير بمنزلة الابهام من بني آدم سميت بها لان الصيصة هي الشوكة وهي شوكة رجله اي شوكة في رجله موضع العقب واصلها شوكة الحايك التي يسوي بها السدا واللحمة ويقال الهلبا بالفارسية مهتر وقال في مهذب اللغة القانصة سنك دان مرغ والحوصلة چينه دان مرغ و الصيصة خار پس پاي خروس فما لم يكن له احد الثلث فهو محرم وما كان له احدها فهو حلال اما حرمة الفاقد لهذه الثلثة فهو لم يعرف من مذهب الاصحاب كما في الكفاية لا خلاف فيه كما في غيره ونقل عن المحقق الاردبيلي الاجماع عليه وكذا عن الغنية ولكن في القانصة والحوصلة ويدل عليه من الاخبار في ح في رواية ابن بكير كل من الطير ما كانت له قانصة او صيصة او حوصلة دلت بمفهوم لفظة ما المتضمنة لمعنى الشرط على عدم جواز اكل ما لم يكن له احد الثلث واما

في بيان ما يحرم من الطيور حال الطيران و الفرق بين الصف والدف

كل

بل كذلك بل لا بعما كان صفيفه اكثر من دفيفه او بالعكس كما نطق عليه كما نطق علماؤنا الاخبار ولعله من الاخبار بدان كان الطير

حليه ما كانت له احديها فيدل في الجميع منطوق رواية ابن بكير المتقدمة وفي القانصة خاصة صحيحة زرارة ورواية ابن ابي يعفور المتقدمتين ورواية مسعدة
كل من الطير ما كانت له قانصة ولا مخلب له فان وسأله عن طير الماء فقال مثل ذلك ومفهوم صحيحة ابن سنان الطير ما يؤكل منه فقال لا يؤكل منه ما لم يكن له قانصة
ومنطوق الاخرى ما تقول في الحبارى قال ان كانت له قانصة فكل وسأله عن طير الماء فقال مثل ذلك وفي القانصة والصيصة مرسلة ابن بكير وفيها ويؤكل
من طير الماء ما كانت له قانصة او صيصة ولا يؤكل ما ليست له قانصة ولا صيصة وفي القانصة والحوصلة موثقة سماعة وفيها فكل الان من طير البر ما كانت له حوصلة
ومن طير الماء ما كانت له قانصة كقانصة الحمام لا معدة كمعدة الانسان الى ان قال والحوصلة والقانصة يمتحن بهما من الطير ما لا يعرف طيرانه وكل طير مجهول
والمستفاد من التفصيل القاطع للشركة في الاخيرة وان كان اختصاص الحوصلة بالطير البري والقانصة بالبحري الا ان صريح قوله فيها كقانصة الحمام وروايتي
مسعدة وصحيحة ابن سنان وبعض العمومات السابقة عدم اختصاص القانصة بالبحري فلعل انتفاء الشركة انما هو في الحوصلة خاصة وانتفائها للبحري وبه
يمكن دفع التعارض بين ما دل على حلية ما كانت له الحوصلة خاصة وبين مرسلة ابن المغيرة المقتضية لحرمة ما لم يكن له قانصة ولا صيصة من طير الماء فتامل نعم يبقى
التعارض ظاهرا بين ما دل على كفاية احدى الثلث في الحلية كرواية ابن بكير وما دل على كفاية الحوصلة او الصيصة فقط كموثقة سماعة ومرسلة ابن بكير وبين ما
دل منطوقا او مفهوما على حرمة ما لم يكن له القانصة ويجب تخصيص عموم الثاني بخصوص الاول وبتعارضهما فيرجع الى الاصل وهو الاباحة كما عليها فتوى
الجماعة واما الجمع بين اخبار هذه العلامات الثلث وبين اخبار الصف والدف والمخلب والمسخ فانما هو بما في موثقة سماعة المصرحة بان الامتحان بهذه العلامات
انما هو فيما لا يعرف طيرانه وكل طير مجهول واما ما عرف كذوي المخالب والمسوخ والصافات فلا يرجع فيه الى تلك العلامات واما بين اخبار الدف واخبار
المخلب والمسخ المتعارضين بالعمومين من وجه فيخصص المرجوحة منهما بالراجحة مع وجود المرجح والرجوع الى الاصل بدونه ولكن الاجماع على حرمة ذوي المخالب
والمسوخ والصافات مطلقا سواء كان لها سائر العلامات اولا وحلية الدافات غير ما ذكر كذلك وحرمة ما انتفى فيه العلامات الثلث اذا كان مجهولا من حيث
الطيران والتبعية وحلية ما وجد فيه احدها كذلك هذا مقتضى قاعدة الجمع بين الاخبار على فرض انفكاك العلامات بعضها عن بعض ولكن صرح
بعض المتاخرين بان الظاهر عدم الانفكاك وقال الاردبيلي بان الانفكاك غير معلوم فلا طير ذي مخلب او مسوخ او صاف يكون له احدى علامات الحلية ولا
طير ذا حوصلة او قانصة او صيصة يكون له احدى علامات الحرمة وهو المستفاد من كلام الحجة ولا ينبئك مثل خبير ثم ان جميع ما ذكر انما هو القاعدة
الكلية وقد ورد بخصوص بعض الطيور ايضا نصوص خاصة حلا او حرمة يجب اتباعها لو لم يكن منه مانع من اجماع او غيره سواء طابقت القاعدة او خالفت
او اشتبه الامر بخصوصيتها ومنها ما وقع الاجماع على حليته او حرمته واختلف في بعضها الاخبار والاقوال وها هي نذكرها في طي بعض المسائل الاتية

الخامسة قد عرفت حرمة الطاووس بخصوصه وحرمة الوطواط والزنابير لكونها من المسوخات وكذا يحرم الذباب والبق والبرغوث للاجماع وقيل
لخباثتها وفيه تامل

السادسة اختلفوا في الغراب على اقوال الحل مطلقا وهو للتهذيبين والنهاية والقاضي وفع والكف والمحقق الاردبيلي والحرمة
كذلك وهو للخلاف والمفاتيح والايضاح وضه ونسب الى ظاهر طايفة وعن الاول وظاهر الاخير الاجماع عليه والتفصيل بجعل الغربان اربعة غراب الزرع الذي ياكل
الحب وهو الصغير من الغربان السود الذي يسمى الزاغ وفي مصباح المنير انها بقدر الحمامة براسه غبرة والكبير من الغربان الذي ياكل الجيف ويفترس ويسكن
الخرابات ويسمى بالغداف بضم الغين المعجمة والاغبر الكبير الذي يفترس ويصيد الدراج والابقع اي الابلق الذي له سواد وبياض طويل الذنب ويسمى
بالعقعق فالحكم بالحل في الاول والحرمة في البواقي وهو مذهب الحلي ونسب ذلك الى يروشا واللمعة ايضا وبتقسيمها الى الكبير الاسود الذي يسكن الجبال
ويأكل الجيف والابقع المذكورين والزاغ المتقدم ونوع اخر اصغر من الزاغ اغبر اللون كالرماد قيل ويقال له الغداف فالحكم بالتحريم في الاولين والحل في
الاخيرين نسب الى ط وبعض كتب الفاضل وبتقسيمها الى ثلثة غراب الزرع والابقع والاسود الكبير الذي يسكن الجبال والحكم بالحل في الاول والحرمة في
الثاني دليل الاول الاصل والعمومات وخصوص موثقة زرارة الصحيحة عن ابان المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله في
كتابه ولكن الانفس تتنزه عن كثير من ذلك تعززا وجعل هذه الموثقة شاذة لتضمنها الحكم بحل كل ما لم يحرمه القران وهو فاسد اجماعا فاسد جدا اذ
كل ما يحكم بحرمته في غير القران لابد وان يكون في القران ايضا وان لم نعرفه لان فيه تبيان كل شيء وما فرطنا فيه من شيء ولكن علمه عند الراسخين
فاذا حكم الامام بحلية شيء يعلم انه ليس في القران سلمنا غايته ان يكون عاما مخصوصا بالسنة ومثله ليس بعزيز ولا يلزم خروج الاكثر لتصريح الكتاب
بحرمة الخبائث الغير المحصورة او المعلومة انواعها والرجس الشامل لجميع النجاسات المامور باجتنابه الشامل للاكل وقال الغير بدون التراضي ومال
اليتيم والميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وما اهل لغير الله وما لم يذكر اسم الله عليه والمنخنقة وما تعقبها ولم يعلم كون ما عدا ذلك من المحرمات اكثر نوعا من
هذه المذكورات سلمنا ولكن خروج جزء من الحديث عن الحجية لا يوجب خروج غيره عنها ودليل الثاني المستفيضة من الروايات كصحيحة علي عن الغراب
الابقع والاسود ايحل اكلهما فقال لا يحل اكل شيء من الغربان زاغ ولا غيره والنبوي انه اتى بغراب فسماه فاسقا فقال والله ما هو من الطيبات و
مرسلة ابن ... لا يؤكل من الغربان زاغ ولا غيره ورواية ابي يحيى الواسطي عن الغراب الابقع فقال انه لا يؤكل وقال ومن احل لك الاسود ورواية ابي
اسمعيل عن بيض الغراب فقال لا تاكله مع ما يدل على تبعية بيض الحيوان للحمه في الحل والحرمة ودليل المفصلين اما الجمع بين الاخبار او عد قسميه
اللذين ياكلان الجيف من الخبائث وجعل ما حكموا بحرمته من السباع **اقول** اما الجمع بين الاخبار بذلك فهو كما صرح به في لك غير متجه لانه جمع بلا
وجه ولا شاهد واما العد من الخبائث فهو في حيز المنع واكل الجيفة لا يوجبه ومطلق تنفر النفس لا يستلزمه كما يستفاد من موثقة زرارة المذكورة

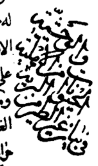
في حلية الغراب وحرمته

كتاب المطاعم والمشارب

ولما جعل بعضها من السباع دون بعض والتفصيل لاجله فانما يتم لولا تمامية دليل احد القولين الاولين والا فيكون دليله اخص مطلقا فيجب الحكم اما
بحلية الجميع او حرمته مضافا الى انه لو كان كذلك لما حسن الاقتصار على السبعية وعدمها بل يجب الرجوع الى جميع العلامات المتقدمة ومنه يظهر
سقوط الاقوال المفصلة وبقي الاولان اما الثاني فغير الصحيحة من ادلته والنبوي غير دال على الحرمة لاحتمال الكل للجملة الخبرية والنبوي لكونه عاميا
ليس بحجة مع انه لا عموم فيه البتة لكونه قضية في واقعة فلم يبق الا الصحيحة وهي تعارض الموثقة التي هي للاولين حجة فالمحرمون رجحوا الاولى بالاصحية و
الاعتضاد بالروايات المتأخرة والاجماعات المحكية واحتمال الثانية للحمل على التقية والمحللون رجحوا الثانية بالاصرحية لان عدم الحلية في الاولى اعم
من الحرمة لصدقه ايضا مع الكراهة ولو سلم الاختصاص فالموثقة قرينة لها على ارادة الكراهة سيما مع اشتمالها على تنزه الانفس والقرينة الاخرى
موثقة غياث انه كره اكل الغراب لانه فاسق اقول رجحانات الاولين ضعيفة لان الاصحية والمطابقة لحكاية الاجماع لم يثبت كونهما من المرجحات
سيما مع كون المعارض ايضا مما صح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والروايات الاخر بعد عدم دلالتها على الحرمة لا يصلح للمعاضدة والحمل
على التقية فرع ثبوت مذهب العامة في المسئلة وهي بعد عندنا غير معلومة بل ولا مظنونة مع ان في الك نسب التفصيل الى بعض العامة وكذا
المرجح الاخير للطائفة الثانية لان الكراهة في الصدر الاول يصدق ايضا على الحرمة نعم ما ذكروه من صلاحية الصحيحة للقرينة على ارادة الكراهة لو
قلنا بكون عدم الحلية مساوقا للحرمة في غاية الجودة فاذا الاجود عموم الحلية ولكن الاحتياط رفع اليد عن تلك الادلة ومتابعة العلامات المتقدمة
من المخلب والطيران والحوصلة والقانصة والصيصية **السابعة** اختلف الاصحاب في الخطاف كرمان وهو الذي يقال له في الفارسية پرستوك
فعن النهاية والقاضي والحلي القول بالحرمة بل عن الاخير عليه دعوى الاجماع لرواية الرقي بينا نحن قعود عند ابي عبد الله عليه السلام اذ مر رجل بيده خطاف مذبوح
فوثب اليه ابو عبد الله عليه السلام حتى اخذه من يده ثم دحا به الارض ثم قال عليه السلام اعالمكم امركم بهذا ام فقيهكم لقد اخبرني ابي عن جدي ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن قتل
الستة منها الخطاف الحديث ونحوها الاخرى الا ان فيها مكان قوله منها الخطاف النحلة والنملة والضفدع والصرد والهدهد والخطاف وصحيحة
جميل الواردة في الخطاف يا بني لا تقتلهن ولا تؤذوهن فانهن لا يؤذين شيئا والمروي في الخصال قال امير المؤمنين عليه السلام نهى عن اكل الصرد والخطاف
وعن المفيد والمبسوط وعامة المتأخرين بل اكثر الاصحاب مطلقا الحلية للاصل والعمومات وكونه من الدافات غير ذي مخلب كما يدل عليه قوله في صحيحة جميل فانهن لا
يؤذين شيئا وكونه ذرقه طاهرا والاصل لا ايذاء لعموم البلوى به وهو يستلزم الحلية عند جماعة وموثقة الساباطي عن الخطاف قال لا باس به
وهو مما يحل اكله لكن كره لانه استجار بك واوى في منزلك وكل طير يستجير بك فاجره والاخرى عن الرجل يصيب خطافا في الصحراء او يصيده ايأكله فقال
هو مما يؤكل وعن الوبر يؤكل قال لا هو حرام والمروي في المستطرفات عن كتاب عمار في الخطاف لا باس به وهو مما يحل اكله ولكن كره لانه استجار بك وهو الاقوى
لما ذكر وضعف دلالة الحرمة لان النهي عن القتل في الصحيحة انما هو في الحرم كما هو صريح صدرها فيمكن ان يكون ذلك لاجل الحرم وفي الرواية للمرجوحية قطعا
لوروده على اشياء لا يحرم قتلها اجماعا فالحمل على الحرمة يستلزم استعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز وكذا في رواية الخصال مع ان حرمة القتل
لا يستلزم حرمة الاكل الا اذا قلنا بان النهي في مطلق المعاملات يدل على الفساد نعم قد يستفاد حرمة الاكل من صدر الرواية حيث انه لولاها لما
جاز اخذها من يده الكروا القائها على الارض لانه اتلاف لمال محترم ولكن يمكن ان يقال ان مطلق الاخذ والالقاء ليس اتلافا ومنعا عن الاكل ولعله
فعل ذلك ابتداء حتى ينبههم على مرجوحية القتل والاكل وان اخذه مالكه بعد من الارض واكله فهذا القدر هو لاجل الكراهة وعلى هذا فلا معارض
لاخبار الحلية وعلى فرض التعارض يرجع الى اصل الاباحة نعم يكره وفاقا للجماعة للتصريح بها في بعض الاخبار المتقدمة **الثامنة** قال جماعة من الاصحاب
بكراهة الهدهد بضم الهائين وسكون الدال الاولى ويقال له بالفارسية شانه سر والقبرة بالباء الموحدة المشددة المفتوحة بعد القاف المضمومة
وقبل الراء المهملة المفتوحة وورد في رواية الجعفري قنبرة بالنون الساكنة بعد القاف المضمومة وقبل الباء الموحدة المفتوحة فجعلها من لحن العامة
كما في الك والروضة غير جيد وهي بالفارسية چلو وعلى راسها خصلة شعر كما في رواية الجعفري ايضا والصرد بالمهملات كرطب طاير ضخم الراس والمنقار
يصيد العصافير ويقال انه نقار للاشجار والصوام بالمهملة كرمان طاير اغبر اللون طويل الرقبة اكثر ما يبيت في النخل والشقراق بفتح الشين المعجمة
وكسر القاف وتشديد الراء وكقرطاس ما يقال له بالفارسية سبزه مرغ والفاختة وهو ما يقال له في بعض بلاد الفرس قوقو والحباري كسكارى
يقال له بالفارسية هبره واما اباحة الجميع فللاجماع والعلامات والاصل والعمومات مضافة في الفاختة الى الاندراج تحت حد الحمام المنصوص
على حليته وفي الحبارى الى رواية مسمع عن الحبارى قال وددت ان يكون عندي منه فاكل حتى امتل ورواية نشيط الاترى باكل الحبارى باسا واما
الكراهة فلفتوى الجماعة والشهرة مضافا في القبرة الى رواية الجعفري لا تأكلوا القبرة ولا تسبوها ولا تعطوها الصبيان يلعبون بها فانها كثيرة التسبيح لله
سبحانه وتسبيحها لعن الله مبغضي آل محمد عليهم السلام وفي رواية اخرى لا تقتلوا القبرة ولا تأكلوا لحمها وفي الصرد الى رواية الخصال المتقدمة وفي غير
الاخيرين الى النهي عن القتل وفي ثبوت كراهة الاكل بعد القتل عنه نظر كما في اثبات كراهة اكل الفاختة بروايتي حفص وابي بصير الدالتين على
شومها ودعائها على ارباب البيت **التاسعة** يحل الحمام من غير كراهة اجماعا للاصل ولروايتي الرقي لا باس باكل الحمام المسرول وفي رواية
اخرى اطيب اللحمان لحم فرخ حمام ثم الحمام جنس لكل مطوق من الطيور او ما عب الماء اي يشربه من غير مص كما تمص الدواب بل ياخذه بمنقاره قطرة
قطرة فيدخل فيه القمري بضم القاف وسكون الميم وكسر الراء وهو الحمام الازرق ولعله ما يقال له بالفارسية كبوتر چاهي والدبسي بضم الدال

في تحليل الخطاف وهو الذي يقال له بالفارسية پرستوك

هو الحمام الاحمر والورشان بالتحريك وهو الحمام الابيض ويدخل فيه الفواخت ايضا والحبارى والحجل بفتح الحاء المهملة ثم الجيم وفي القاموس انه الذكر
من القبج بسكون الباء الموحدة بعد القاف المفتوحة وقبل الجيم معرب كبك وفي المهذب ان الحجل نوع من القبج ويدخل فيه الدراج كرمان والقطاة
وهي بالفارسية صفرود وفسره في كنز اللغة بسنك خواره والطيهوج طاير من طيور الماء طويل الرجلين والعنق كذا ذكره ايضا قاله الشهيد الثاني وفي
الكنز انه تيهو والدجاج بتثليث الدال والقبج اشهر وهو معروف والكروان بفتح الكاف والراء ما يقال له بالفارسية ما هي خواره والكركي بضم
الكاف وهو بالفارسية كلنك والصعوة بفتح الصاد وسكون العين واشتهرت بالفارسية بسرخ چين ويدل على حل بعض هذه الاخبار ايضا
وفي مرفوعة السياري من سره ان يقل غيظه فليأكل لحم الدراج وفي رواية علي بن مهزيار تغديت مع ابي جعفر ع فاتي بقطاة فقال انه مبارك وكان
ابي يعجبه وكان يقول اطعموه صاحب اليرقان يشوى له فانه ينفعه وروى الطبرسي في المجمع ان النبي ص كان يأكل الدجاج وورد ان الدجاج الجلالة تربط
ثلثة ايام ثم تؤكل والبطة تربط خمسة ايام ثم تؤكل وصرح الشهيد الثاني بورود النص على الحجل والطيهوج والكروان والكركي والصعوة ايضا الا انا
لم نقف على نص فيها بعد **العاشرة** لا خلاف بين اصحابنا في ان طير البحر كالبط والاوزة وغيرهما كطير البر في انه داخل تحت القواعد الكلية المتقدمة
المثبتة للحل والحرمة ومساو له فيما ينص عليه لاطلاق اخبار العلامات بل تنصيص بعضها فان طير الماء مثل ذلك كما مر ولمرسلة ابن المتقدمة
في المسئلة الاولى من الفصل الاول وفي رواية زكريا بن ادم عن دجاج الماء قال اذا كان يلتقط غير العذرة فلا باس وفي حسنة حنان بن الحارث
عن طير الماء وما يأكل السمك منه يحل قال لا باس به كله ومقتضاها حلية مطلق طير الماء وان كان مثله حراما في البر الا انه يقيد بما مر وكذا مقتضاها
حلية ما يأكل منه السمك قيل الظ انها محمولة على التقية اذ لا قايل بمضمونها من الاصحاب فان اريد حكمها بحلية مطلق الطير فلا باس به وان اراد حكمها بحليتها
يأكل السمك فان كان نظره الى ان ما يأكل اللحم من طيور البر حرام عند الاصحاب ففيه نظر لما عرفت في الصرد فانه يصيد العصافير وان كان الى ان الاصحاب صرحوا بحرمة
ما يأكل السمك فلم نقف على تصريح من الاصحاب **الحادية عشر** البيض تابع للبيض فيحل بيض ما يؤكل لحمه ويحرم مما لا يؤكل بلا خلاف فيه يعرف بل
مطلقا كما قيل وظاهر الكف وعن صريح الغن الاجماع عليه ولعله محقق ايضا فهو الحجة فيه مضافا الى الخبرين المتقدمين في بيض السمك واما ما في
المستفيضة المعتبرة من حلية ما اختلف طرفاه مطلقا وحرمة ما تساوي كذلك كصحيحة محمد اذا دخلت اجمة فوجدت بيضا فلا تأكل منه الا ما اختلف طرفاه
وزرارة البيض في الاجام فقال ما استوى طرفاه فلا تأكل وما اختلف طرفاه فكل ورواية مسعدة كل من البيض ما لم يستو راساه وقال ما كان من بيض
طير الماء مثل بيض الدجاج وعلى خلقته احد راسيه مفرطح والا فلا تأكل منه **اقول** المفرطح العريض في استدارة وصحيحة ابن سنان عن بيض طير الماء
فقال ما كان منه مثل بيض الدجاج يعني على خلقته فكل فهي وان كانت باطلاقها او عمومها شاملة لبيض كل طير الا ان الاصحاب حملوها على صورة
اشتباه البيض انه من اي طير لا مط كما هو ظاهر مورد الصحيحين الاولين وصريح رواية ابي الخطاب عن رجل يدخل الاجمة فيجد فيها بيضا مختلفا لا يدري بيض ما
هو ابيض ما يكره من الطير او يستحب فقال ان فيه علما لا يخفى انظر الى كل بيضة تعرف راسها من اسفلها فكل وما سوى ذلك فدعه وابن ابي يعفور اني
اكون في الاجام فيختلف على البيض فما اكل منه فقال كل منه ما اختلف طرفاه وظاهر الروايتين اعتقاد السايل الكلية الاولى انتفاء وثبوتا وان المشتبه
له حكم البيض المشتبه بها فان الروايتان مضافتين الى ظاهر الاجماع المحقق والمحكي شواهد على حمل المذكور مضافا الى كون الروايتين المثبتين للكلية
الاولى اخص مطلقا من تلك الاطلاقات والعمومات لاختصاصهما بالبيض المعلوم حال مبيضه وعموم غيرهما له وللمشتبه فمقتضى القاعدة التخصيص هذا
على تقدير انفكاك الضابطين وامكان تعارضهما واما على تقدير ثبوت التلازم بينهما كما يستفاد من رواية ابي الخطاب فيرتفع الاشكال راسا
ومما ذكر ظهر حكم المشتبه من البيض ايضا فيرجع الى الكلية الثانية من ملاحظة الطرفين والظ انه لا خلاف فيه ايضا كما صرح به بعضهم وعليه الاجماع عن
الغن ويدل عليه الروايات المذكورة **الفصل الثالث** في غير الطير من الحيوانات البرية من الاهلية والوحشية وفيه مسائل **الاولى**
حرام مطلقا سواء كانت قوية او ضعيفة بلا خلاف فيه يعرف ومط كما في الكف وح نيح وغيره بل مجمع عليه كما في شرح الاردبيلي وعن ف والغن وغيرهما
من كتب الجماعة بل الاجماع المحقق فهو فيه الحجة مضافا الى المستفيضة المعتبرة المتقدمة في مسئلة سباع الطير واما بعض الاخبار الدالة على انحصار
الحرام فيما حرمه الله في القران فهي عامة بالنسبة الى الاخبار المتقدمة فبها مخصصة وعلى فرض التساوي فاما مأولة او محمولة على التقية لموافقتها في
المورد للعامة او مطروحة لمخالفتها الجماعة ثم السبع هو المفترس من الحيوانات بطبعه او للاكل كما في القاموس او هي التي لها انياب واظفار يعدو
بها على الحيوانات ويفترسه وقد يوجد المعنيان في السبع كما في الاسد والسنور والناب من الحيوانات السن الذي يفترس به ومن الانسان ما يلي الرباعيات
وقد يقال ان السبع هو الذي يأكل اللحم والاكل منه ملازمة على الظاهر ثم من السباع من غير الطيور الاسد والنمر والفهد والذئب والكلب والدب و
هي اقويائها والثعلب والضبع والسنور وابن اوى وهي من ضعفائها ويصرح بكون السنور سبعا بعض الروايات في كتاب غنى ... انه سبع
ومنهم من عد منها من الارنب ويدل عليه رواية العلل وحرم الارنب لانها بمنزلة السنور ولها مخالب كمخالب السنور وسباع الوحش فجرت مجريها
الى ان قال لانها مسخ ايضا **الثانية** يحرم من الحيوانات المسوخات ايضا بلا خلاف فيها يعرف كما في الكف وفي شرح نيح انه عليه عمل الاصحاب بل الاجماع
فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة بل المتواترة معنى المتقدمة كثير منها في مسئلة مسوخ الطير ثم من المسوخات الفيل والذئب والارنب و
الوطواط والقردة والخنازير والجريث والضب والفارة والعقرب والدب والوزغ والزنبور والدبا وهو شيء يشبه صغار الجراد ذكرها كلا في رواية محمد بن



الحسن

كتاب المطاعم والمشارب

مسئلة

الحسن الاشعري ويدل عليه في الفيل رواية الحسين بن خالد وفي القردة والخنزير والدب رواية المفضل وفي القرد رواية العيون المتقدمة جميعا في مسخ الطير وفي الارنب رواية العلل المذكورة في المسئلة السابقة وفي الضب والفارة والقرد والخنازير حسنة الجعلي وفي القردة والخنازير والوبر والورك رواية الكلبي النسابة والوبر بسكون الباء دويبة على قدر السنور غبراء او بيضاء حسنة العينين لا ذنب لها شديدة الحياء حجازية والورك محركة دابة كالضب او العظيم من اشكال الوزغ طويل الذنب صغير الراس وفي الاخير موثقة الساباطي في الذي يشبه الجراد وهو الذي يسمى الدباء ليس له جناح يطير به الا انه يقفز قفزا ايحل اكله قال لا يؤكل ذلك لانه مسخ وفي رواية ابي سهل القرشي عن لحم الكلب قال هو مسخ وبعض الروايات المشعرة بحلية بعض افراد ما ذكر او من السبع او الحبا مطروحة او على التقية محمولة وقد ظهر منها ان الممسوخ من حيوانات البر غير الطير اربعة عشر الفيل والذئب والارنب والكلب والقردة والخنازير والضب والفارة والعقرب والدب والوزغ والوبر والورك والدبا ومع الطيور الثلثة الطاوس والوطواط والزنبور سبعة عشر ومع الثلثة البحرية المصرح بمسخها في رواية الكلبي يرتقي الى تسعة عشر وجميعها امساخ وزاد فيها في الفقيه سبعة اخرى النعامة والدعموص والسرطان والسلحفاة والثعلب واليربوع والقنفذ والجواز ان يكون ذلك من كلامه دون تتمة رواية محمد كما صرح به بعضهم لا حجية فيه نعم ذكر بعض المتاخرين بعد نقل ذلك عن الصدوق ويؤيده بعض الاخبار ولكن لم نعثر عليه فلا يفيد وفي ذيل رواية ابي سعيد الخدري الطويلة ان الله مسخ سبعمائة امة عصوا الاوصياء بعد الرسل فاخذ اربعمائة منهم برا وثلثمائة بحرا ويحتمل ان يكون تلك العدة من انواع العصاة دون الممسوخ فمسخ عدة منهم على نوع واحد من الحيوانات ويحتمل ان يكون تلك العدة من انواع الممسوخ ولكن لم يبق للجميع مثال كما روى الصدوق في الفقيه ان الممسوخ لم يبق اكثر من ثلثة ايام وان هذه مثل لها **الثالثة** ومن الحيوانات المحرمة حشرات الارض جعله في الكفاية من المعروف وفي الكشاف انه عندنا موضع وفاق وفي شرح الاردبيلي لعله اجماعي وقيل بعد ذكر حيوانات منها الحشار كلها والحكم بتحريمها ولا خلاف في شيء من ذلك بل عليه الاجماع في ف والغنية وغيرهما وهو الظاهر كون حرمتها اجماعا محققا فهو الحجة فيه مضافا الى المروي في الدعائم المنجبر ضعفه بما ذكر عن علي ع انه نهى عن الدب والقنفذ وغيره من حشرات الارض مضافا في بعضها الى انه من الممسوخ وبعضها من الخبائث بل عد بعضهم جميعها منها وبعضها ذو سم مضر قال الشهيد الثاني في حاشية الكشاف الحشار صغار دواب الارض **اقول** حشرات الارض هي الحيوانات التي تاوي ثقب الارض وهي كثيرة لا يكاد تحصى ومنها الفارة والحية والعقرب والجرذ وهي نوع من الفارة واليربوع وهي ايضا نوع من الفار قصير اليدين جدا طويل الرجلين لونه كلون الغزال والخنفساء بضم الاول وفتح الثالث ممدودة على الغنم مع المد والصراصر وهي التي يقال لها بالفارسية فنجره والقنفذ ويسمى بالفارسية خارپشت وسام ابرص ويقال بها سوسمار كوچك الضب والعظاية بالظاء المعجمة بعد المهملة دويبة اكبر من الوزغ قال الجوهري وفي القاموس انها دويبة كسام ابرص وفي المحكم هي دويبة زرقاء تسمى العظاءة وليس لها ذنب طويل كذنبها وفي برانها دويبة كالسمك تسكن الرمل فاذا رات الانسان غاصت وتغيبت فيه وهي صقيلة تشبه انامل العذارى وبنات وردان بفتح الواو مبنيا على الفتح وهي دويبة تتولد في الاماكن الندية واكثر ما يكون في الحمامات والسقايات والديدان والعناكب والرتيلا وما يقال له بالفارسية هزار پا والبرغوث وغير ذلك وفي كثير منها ايضا نصوص خاصة محرمة كالحية والعقرب والفارة والیربوع والقنفذ والضب **الرابعة** يحرم القمل اجماعا لخباثتها بل هي من اخبث الخبائث والدود الخارج من الانسان والحيوانات الصغار التي يلصق بابدان الحيوانات كما يقال له بالفارسية كنه وملة للاجماع والخباثة **الخامسة** هل يحرم الديدان المتكونة في الفواكه كدود التفاح والبطيخ ونحوهما فيه اشكال ولا دليل على حرمتها الا الخباثة وفيه تامل يعلم وجهه مما مر في بيان الخباثة **السادسة** صرح جمع من المتاخرين بعدم الخلاف في تحريم الخز والسمور والفنك والسنجاب اما الخز فقد مر تحقيقه في كتاب الطهارة واما البواقي فصرح في الرضوي بتحريمها وضعفه غير ضائر لان الاشتهار له جابر فما ذكره بعض متاخري المتاخرين من انتفاء المستند لتحريم السمور والفنك غير جيد وبعض الاخبار المشعرة بحل تحريم السنجاب محمول على التقية لمخالفة الطائفة وموافقة العامة **السابعة** حلية النعم الثلث الاهلية الابل والبقر والغنم من الضروريات الدينية قال الله سبحانه ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى ان قال سبحانه ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل الذكرين حرم ام الانثيين الى ان قال عز شانه ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين وفي تفسير علي فهذه التي احلها الله في كتابه الى ان قال فقال صلى الله عليه وآله من الضأن اثنين عنى الاهلي والجبلي والمعز اثنين عنى الاهلي والوحشي الجبلي ومن البقر اثنين عنى الاهلي والوحشي الجبلي ومن الابل اثنين عنى البخاتي والعراب فهذه احلها الله وفي معناه خبر آخر في في وفيه ومن المعز اثنين زوج داجنة يربيها الناس والزوج الآخر الظباء التي يكون في المفاوز **الثامنة** الحق المشهور بين الاصحاب حلية الحمول الثلثة الاهلية التي تحمل الاثقال وتركب الخيل والبغال والحمير وفي الكفاية انه المعروف بين الاصحاب حتى كاد ان يكون اجماعيا وعن ف الاجماع عليه بل هو اجماع محقق ظاهرا فهو الدليل عليه مضافا الى الاصل والعمومات وخصوص المستفيضة والاخبار المعارضة لها من حيث جد المخالفة لعموم الكتاب وعمل الاصحاب وموافقتها لهؤلاء الكلاب خلافا للمحكي عن الحلبي في البغال فحرمها لبعض الاخبار المشار اليها وهي مع ما فيها مما ذكر متضمنة للخيل والحمير ايضا وهو لا يقول بحرمتهما فالنهي فيها غير باق على ظاهره معنده ايضا نعم يكره هذه الثلثة حملا للاخبار الناهية على الكراهة والظاهر عدم الخلاف فيها وان اختلفوا فيما هو اشد كراهة من الحمير والبغال والامر فيه سهل **التاسعة** يحل من البهائم الوحشية البقر والكباش الجبلية جمع الكبش والمراد به الضأن والمعز الجبليين والغزلان جمع الغزال وهو الظبي والحمر واليحامير جمع يحمور وقيل هو حيوان

اتفاقيا وفي شرح الاردبيلي كاد ان يكونه

فيه

شبه بالابل وليس هو اياه وفي عجائب المخلوقات انه دابة وحشية لها قرنان طويلان كانهما منشاران ينشر بهما الشجر يلقيهما بكل سنة وفي القاموس
اليحمور يقال لحمار الوحش ولدابة اخرى ولطاير ثم حلية الخمسة مما لا خلاف فيه بين المسلمين كما صرح به جماعة وفي التنقيح وشرحه الاجماع عليه ويدل
في الجميع الاصل والعمومات الكتابية والسنية وفي الثلثة الاولى ما يدل على حلية الازواج الثمانية سيما مع ما سبق في بيانها وخصوص الاول والثاني
مرسلة في ايل اصطاده رجل فقطعه الناس والذي اصطاده يمنعه ففيه نهي فقال ليس فيه نهي وليس به باس والايل بكسر الهمزة وضمها بقر الجبل و
قيل هو بالكسر فالفتح ذكر الاوعال ويقال هو الذي يسمى بالفارسية كوزن وفي كنز اللغة ايل بزكوهي بز وكوزن وفي الثالث والرابع موثقة سماعة
عن رجل رمى حمار وحش او ظبيا فاصابه ثم كان في طلبه الى ان قال فقال ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله فليأكل والا فلا يأكل وفي
الرابع رواية ابي بصير نهى رسول الله ص عن لحوم الحمر الاهلية وليس بالوحشية باس وفي الخامس المروي في محاسن البرقي عن الامص فقال ع وما هو
فذهبت اصفه فقال اليس اليحامير قلت بلى قال اليس تأكلونه بالخل والخردل والابزار قلت بلى قال لا باس به وقال الصدوق في الفقيه ولا باس باكل
الامص وهو اليحامير وكلامه هذا يحتمل ان يكون من تتمة الحديث السابق عليه المروي عن محمد وان يكون من كلامه كذا قيل ثم المستفاد من رواية
ابي بصير بقرينة التفصيل عدم الكراهة في الحمر الوحشية وعن الحلي وبروس كراهيته قيل ولا وجه له الا اطلاق بعض اخبار كراهة الحمار وخصوص رواية
نصر بن محمد في لحوم حمر الوحش انه يجوز اكله لوحشيته وتركه عندي افضل ولا باس به وان كان في الدليلين كلام ثم تخصيص الفقهاء هذه الخمسة بالذكر
اما لشيوع صيدها او لورودها في الاخبار المذكورة وقال الاردبيلي وكانه للتمثيل والتبيين في الجملة والا فلا تختص الحلية بها بل كل غير ما ذكر حرمته

داخل تحت اصل الاباحة وعمومات الحلية

الفصل الرابع في التحريم العارض للحيوانات المحللة وفيه مسائل

الاولى من موجبات عروض الحرمة الجلل وهو موجب للحرمة على الاشهر بل لا خلاف يذكر الا من شاذ ممن تأخر كما ستعرف انه لا ينسب الخلاف الا الى ف وط والاسكافي حيث ينسب اليهم
الكراهة وحاول جماعة بارجاع كلامهم الى المشهور بارادتهم كراهة ما يكون العذرة اكثر غذائه لا ان يتمحض فيها والجلل يختص بالاخير وكلام ف ظاهر في
ذلك وكيف كان فالاقوى هنا الحرمة للمستفيضة منها صحيحة ابي حمزة لا تأكلوا لحوم الجلالات وان اصابك من عرقها فاغسله ومفهوم الشرط
في مرسلة ابن اسباط في الجلالات قال لا باس باكلهن اذا كن يخلطن ومفهوم الغاية في مرسلة النميري في شاة شربت بولا ثم ذبحت قال فقال يغسل ما
في جوفها ثم لا باس به وكذلك اذا اعتلفت العذرة ما لم يكن جلالة والجلالة التي يكون ذلك غذاؤها وفي مرسلة نهى عليه السلام عن ركوب
الجلالات وشرب البانها وقال ان اصابك شيء من عرقها فاغسله الناقة الجلالة تربط اربعين يوما ثم يجوز بعد ذلك نحرها واكلها والبقرة تربط
ثلثين يوما المؤيدة باخبار اخر متضمنة للتحديد الجلل كما يأتي بعضها ولا ينافيها صحيحة سعد عن اكل لحوم دجاج الدساكر وهم لا يمنعونها من شيء
تمر على العذرة مخلى عنها وعن اكل بيضهن فقال لا باس به اذ لم يصرح السائل فيها باكل العذرة والاصل يقتضي عدمه وعلى تقديره الاكل لم يعلم الاكثرية
او الدوام الموجب للجلل فالقول بالكراهة كما في الكفاية ضعيف جدا ثم انه يشترط في حصول الجلل امور ثلثة الاغتذاء بعذرة الانسان محضا في
مدة يحصل فيها الجلل اما الاول فلظاهر مرسلة النميري المتقدمة حيث قال فيها التي يكون ذلك غذاؤها فان المشار اليه هو العذرة مضافا الى وجوب
الاقتصار في التحريم على المعلوم ولم يعلم صدق الجلل في الاغتذاء بغير العذرة خلافا للمحكي عن الحلبي فالحق بالعذرة غيرها من النجاسات وهو شاذ مندفع بما مر
واما الثاني فللاصل المذكور ايضا مضافا الى مرسلتي النميري وابن اسباط المتقدمتين المنجبرتين لو كان فيهما ضعف خلافا للمحكي عن ط فلم يعتبر التمحض
وهو ايضا شاذ ضعيف وان كان النزاع يرجع لفظيا لانه يقول فيه بالكراهة واما الثالث فظاهر ولكنهم اختلفوا في المدة التي يحصل بها الجلل فقدرها
بعضهم بان ينمو ذلك في بدنه ويصير جزءا منه واخر بيوم وليلة وثالث بان يظهر النتن اي رايحة النجاسة التي اغتذت بها في لحمه وجلده ورابع بان
يسمى في العرف جلالا ولا دليل على الاخير خال عن المستند والدليل والاخير وان كان الحكم فيما لم يرد به من الشرع تعيين الا ان العرف فيه غير منضبط جدا
خصوصا عند اهل تلك الازمنة سيما تلك البلاد العجمية فانهم لا عرف لهم في لفظ الجلال الا ان يقال ان معنا اكل العذرة المعبر عنه بالفارسية نجاست
خوار وهذا يحتمل معنيين احدهما الذي لا يحترز ولا يتوقى من اكل النجاسة ولا شك انه يصدق بالاكل مرة ومرتين بل بميله الى الاكل وان منع عنه وثانيهما ان
ماكوله العذرة من غير تقييد بوقت وعرفه في الفارسية نجاست خوراك او نجاست است ولا شك انه [illegible] با الاطلاق لا يصدق الا اذا اغتذى بالنجاسة مدة
طويلة كشهر او نصف شهر او نحوهما ولا اقل من اسبوع او ثلثة ايام فصدق الجلال في الاقل غير معلوم والاصل اقوى متبع والاجماع المركب في امثال
المقام غير معلوم ولو ابيت عنه فخذ باكثر ما قيل من ظهور النتن ولو احطت فخذ بيوم وليلة وهو طريق السلامة ثم لو انتفى التمحض ولكن كان اكل
العذرة اكثر كره على المشهور فهو الحجة فيه لتحمله المسامحة **الثانية** تحريم الجلال ليس بالذات حتى تستمر ولم يرتفع بل هو لصدق الجلال فيرتفع بحكم
اجماعا بان يربط ويطعم العلف الطاهر في مدة معينة وهي في الابل اربعون يوما اتفاقا فتوى ونصا ومما نص عليه مرسلة النميري المتقدمة ورواية
السكوني الدجاجة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى تقيد ثلثة ايام والبطة الجلالة خمسة ايام والشاة الجلالة عشرة ايام والبقرة الجلالة عشرين
يوما والناقة اربعين يوما ومرفوعة يعقوب بن يزيد الابل الجلالة اذا اردت نحرها يحبس البعير اربعين يوما والبقرة ثلثين يوما والشاة
عشرة ايام ورواية يونس المروية في الدجاج يحبس ثلثة ايام والبطة سبعة ايام والشاة اربعة عشر يوما والبقر ثلثين يوما والابل اربعين
يوما ثم يذبح وتسامح في الابل الجلالة قال لا يؤكل لحمها ولا يركب اربعين يوما ومسمع الناقة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى تغذى

في بيان العارض من التحريم في الحيوانات المحللة

في بيان حقيقة الجلال

اربعين يوما والبقرة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى يغتذي ثلثين يوما والشاة الجلالة لا يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها حتى يغتذي عشرة ايام والبطة الجلالة لا يؤكل لحمها حتى يربط خمسة ايام والدجاجة ثلثة ايام وفي نسخ يب وصا بدلت ثلثين البقرة فى هذه الرواية باربعين وعشرة في الشاة بخمسة وفي رواية الجوهري المروية في يه ان البقرة يربط عشرين يوما والشاة يربط عشرة ايام والبطة يربط ثلثة ايام قال وروي ستة ايام والدجاجة تربط ثلثة ايام والمروي في الدعائم الناقة الجلالة تحبس على العلف اربعين يوما والبقرة عشرين يوما والشاة سبعة ايام والبط خمسة ايام والدجاجة ثلثة ايام ثم يؤكل بعد ذلك لحومها ويشرب البان ذوي الالبان منها ويؤكل بيض ما يبيض منها ثم اكثر اخبار الباب وان كانت خالية عن الدال على وجوب تعيين هذه المدة الا ان مفهوم المرسلة الاولى يدل على انتفاء الجواز قبلها مضافا الى استصحاب التحريم حتى يعلم جواز الاكل فالقول بمتابعة زوال الاسم الجلل غير جيد لانه لا يستلزم الحل بعد عروض الحرمة واما البقرة فقد عرفت ان اقل ما ورد في الروايات في مدة استبرائها عشرون يوما وعليه المش المدعى عليه في ف الاجماع واوسطها الثلثون وهو المحكي عن الصدوق وه الاسكافي واكثرها الاربعون وهو المنقول عن ط والقاضي فالحق هو الاول لا لما قيل من ضعف جميع روايات الباب واختصاص رواية العشرين بالانجبار المنع الضعف عندنا بل لدلالة رواية العشرين على جواز الاكل بعدها وعدم دلالة غيرها على عدم الجواز قبل ما ذكر فيها غايتها الرجحان والاستحباب ودليل القولين الاخيرين يجاب بظاهر مما ذكر مع ان الاخبار التي هي حجة اربابها مشتملة على ما لا يقولون به في الشاة واما الشاة فاقل ما ورد فيها خمسة ولا قائل بها واوسطها عشرة وهو المش المدعى عليه الاجماع واكثرها اربعة عشر وهو المحكي عن الاسكافي وقيل فيها بسبعة وهو المنقول عن ط والقاضي وعن الصدوق بعشرين ولا اعرف مستنده فهو ساقط وكذا السبعة والخمسة لضعف روايتهما اما الاولى فلعدم ثبوتها عن الاصل المعتبر واما الثانية فلعدم القايل بها مضافا الى ما عرفت من اختلاف النسخ فبقي القولان الاخران والترجيح للعشرة البتة لما مر في البقرة مضافا الى اكثرية الرواية واقل مدة البطة في الروايات ثلثة وهي المحكي عن الصدوق في المقنع واوسطها الخمسة وهي المشهور فيها بل عن الغنية الاجماع عليها واكثرها السبعة وهي مختار ف مدعيا عليها الاجماع ولولا ضعف رواية الثلثة بمخالفة الشهرة العظيمة لكنا نقول بها لما مر في البقرة ولكنه يمنعنا فنقول باقل ما فوقها وهو الخمسة لما ذكر واما الدجاجة فالروايات متفقة فيها على الثلثة فهي المدة المعينة لها واما الخمسة كما عن الحلبي او السبعة كما عن ط فلا نعرف لهما حجة ثم طرح جميع الروايات للضعف والرجوع الى زوال الجلل عرفا كما احتمله بعض المتاخرين ضعيف غايته لانه مع عدم اعتبار ضعف السند بعد اعتبار الاصل عندنا خرق للاجماع المركب اولا وطرح للضعيف المنجبر الذي هو في حكم الصحيح ثانيا ورجوع الى ما لا دليل على حجيته ثالثا اذ غاية ما علم من الدليل استلزام الجلل الحرمة واما ايجاب عدمه الحلية بعد ثبوت الحرمة المستصحبة فمن اين يعلم الا بنحو جامع ضعيف ومنه يعلم ضعف ما قيل فيما لا تقدير له من الرجوع الى زوال الجلل وقيل بالرجوع فيه الى ما يستنبط من المقدرات بالتحري ولا باس به فيما امكن فيه ذلك والرجوع الى اكثر ما يمكن ان يكون مدة مقتضى الاستصحاب **فروع أ** لا يحصل الجلل باكل غير العذرة من النجاسات للاصل وعدم الدليل والتعدي باستنباط العلة قياس مردود **ب** الظاهر عدم اختصاص الجلل بالحيوانات المذكورة بل يحصل لكل حيوان يغتذي بالعذرة لعموم صحيحة ابن حمزة والكلام في استبراء ما ليس له مقدر كما مر **ج** هل يقع على الجلال الذكاة ام لا الظ الاول للاستصحاب والاطلاقات وعدم توقف التذكية على الحلية كما في السباع **د** هل يشترط في حصوله الاستبراء الربط او الحبس او القيد كما في اكثر الروايات او يحصل بمطلق الاغتذاء بغير ما يوجب الجلل كما هو ظاهر رواية مسمع الظ الثاني والاحوط الاول بل لا يبعد ان يكون الاظهر لمفهوم قوله ع في مرسلة يونس والتعدي في غير موارده بعدم القول بالفصل **ه** هل يشترط في حصول العلف بالطاهر او يحصل بالمتنجس بل بالنجس غير العذرة لو خصصنا الجلل بالعذرة مقتضى الاستصحاب وظهور الطاهر من الاطلاقات الاول وهو كما قيل الاشهر والمستفاد من اطلاقات النصوص الثاني ولا يبعد ان يكون هو الاظهر و ظ الاصحاب وبعض الروايات المتقدمة بضميمة الاجماع المركب حرمة البان الجلالة وبيضها فيجب الاجتناب عنها قبل الاستبراء **و** يستحب ربط الدجاجة التي يراد اكلها اياما ثم ذبحها وان لم نعلم جللها للمروي في جوة الحيوان ان النبي ص كان اذا اراد ان ياكل الدجاجة امر بها فربطت اياما ثم ياكلها **الثالثة** ومن موجبات عروض الحرمة وطي الانسان الحيوان المحلل بلا خلاف فيه يذكر كما في ح شا بل بلا خلاف مط كما في ح تيح وكلام بعض اجل فتوى الاصحاب المشعر بالاجماع كما في ح تيح والدليل عليه بعد الاجماع المحقق ظاهر في الجملة رواية مسمع المنجبرة ضعفها لو كان بالعمل سئل عن البهيمة التي تنكح قال حرام لحمها وكذلك لبنها وموثقة سماعة عن الرجل ياتي بهيمة شاة او بقرة او ناقة قال فقال عليه ان يجلد حدا غير الحد ثم ينفى من بلاده الى غيرها وذكروا ان لحم تلك البهيمة محرم ولبنها وروايات ابن سنان والحسين بن خالد واسحق بن عمار في الرجل ياتي البهيمة فقالوا جميعا ان كانت البهيمة للفاعل ذبحت فاذا ماتت احرقت بالنار فلم ينتفع بها الحديث دل النهي عن مطلق الانتفاع بها على حرمة اكلها وحسنة سدير في الرجل ياتي البهيمة قال يجلد دون الحد ويغرم قيمة البهيمة لصاحبها لانه افسدها عليه وتذبح وتحرق وتدفن ان كانت مما يركب ظهره اغرم قيمتها وجلد دون الحد واخرج من المدينة التي فعل بها فيها الى بلاد اخر حيث لا تعرف فيبيعها فيها كيلا يعير بها دل التعليل بالافساد على الحرمة والا لم يكن فيه افساد ويؤيده ايضا ما دل على ذبحها واحراقها كصحيحة محمد بن عيسى عن رجل نظر الى راع نزى على شاة قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سايرها والمروي في تحف العقول سال يحيى بن اكثم المبرقع عن رجل اتى الى قطيع غنم فراى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت في الغنم كيف تذبح فهل يجوز اكلها ام لا فسال موسى اخاه ابا الحسن الثالث

في حرمة نسل حيوان الموطوء

فقال انه ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم فروع أ قالوا كما يحرم لحمها ولبنها كذلك يحرم لحم نسلها المتجدد بعد الوطي ونسبه في كف وح تج الى المشـ ونفى بعض من تاخر عنهما الخلاف فيه وربما يستفاد ذلك من النهي عن الانتفاع بها بقول مطلق شامل للاستنسال ايض وهو حسن ويؤكده التعليل بافشائها عليه وبتناسلها بالامر بالذبح والاحراق وهل يختص تحريم النسل بنسل الموطوءة الانثى او يحرم نسل الفحل الموطوء ايض على تقدير التعدي في الحكم الى وطي دبر البهيمة ايض صرح المحقق الاردبيلي في كتاب الحدود من شرحه باحتمال التعدي الى الفحل ايض ولعل المستند في ذلك الى ان حلية نسله ايض نوع انتفاع ولا يخفى انه خلاف الظاهر المتبادر وان لم يكن في التعدي اليه كثير بعد ب صرح الشهيد الثاني والمحقق الاردبيلي بشمول الوطي الموجب لطيبه للتحريم للبالغ وغيره والاول لشموله للمنزل وغيره والثاني لشموله للحر والعبد والجاهل بالحكم والعالم وهو كذلك لاطلاق رواية مسمع وصحيحة محمد بن عيسى بالنسبة الى الجميع واطلاق البواقي بالنسبة الى غير التعميم الاول لا اختصاصها بالرجل ولكنه لا يخصص الاولين ايض لان التخصيص انما هو في السؤال بل وكذا لو كان في الجواب ايض مع انه لو دلت على الاختصاص ايض لكان لاجل اشتمالها على احكام لا يجري على غير البالغ من الحد واخذ التخصيص انما هو في السؤال بل وكذا لو كان في الجواب ايض مع انه لو دلت على الاختصاص ايض لكان لاجل اشتمالها على احكام لا يجري على غير البالغ من الحد واخذ الثمن ج صرح الثاني بشمول الوطي للدبر والقبل ودبر الانثى والفحل ويمكن ان يستدل لها باطلاق النكاح والاتيان والزنا الشاملة لوطي الدبر ايض الا ان بعض الروايات المشتملة للبن ايض وضمير ما الراجع الى البهيمة يخصصها بالمؤنث ولكن يكفي اطلاق الباقي بضميمة الاجماع المركب في الاحكام الغير المذكورة فيه د هل يعم الموطوءة كل حيوان من ذوات الاربع وغيرها كالطير كما هو المشهور او يختص بالاولى كما حكى عن الفاضل ويميل اليه كلام جمع ممن تاخر عنه مع ان الاكثر صدق البهيمة على كل حيوان لغة قال الزجاج هي كل ذات روح التي لا تميز سميت بذلك لذلك ودليل الباقين الاصل وعدم انصراف الاطلاق الى مثل الطيور مع انه صرح جماعة منهم الشهيد الثاني في لك ان البهيمة لغة ذات الاربع من حيوان البر والبحر وهو الاقوى لذلك مضافا الى اشتمال بعض الاخبار المتقدمة للبن المخصوص بذوات الاربع واختصاص بعضها بالشاة هـ الواطي اما مالك البهيمة او غيره وعلى التقديرين اما ان يكون البهيمة مما يقصد منها لحمها ولبنها كالشاة والبقرة والغنم او ظهرها وركوبها كالخيل والبغال والحمير فعلى الاول يذبح ويحرق بالنار كما هو مدلول روايات سماعة وخالد وعمار ويدل عليه اطلاق صحيحة ابن عيسى ايض ولا معارض لها سوى موثقة سماعة حيث دلت على النفي من البلد دون الاحراق الا انه يمكن ان يكون المنفي عنها فيها هو الوطي دون الموطوء وعدم قايل به ان سلم يجري في الموطوء المذكور ايض وعلى الثاني فالواطي ان كان غير المالك وطي فيه يباع فيه وفي اخذ الثمن منه وعدمه ثم مصرف الثمن خلاف ولا دليل على شيء من ذلك انه لا دليل على النفي سوى حسنة سدير وهي ظاهرة في تغاير المالك والواطي الا ان بعضهم نفى الخلاف فيه وقد يتوهم شمول التعليل بعد التغيير في الحسنة لصورة الاتحاد ايض وفيه نظر لان مثل ذلك يستحق التغيير لظاهر التعليل التخصيص بصورة التغاير حيث اراد الشارع ان لا يعير به صاحبه بفعل غيره فان ثبت الاجماع والا فالاصل يقتضي العدم وهو الاقوم خصوصا في اخذ الثمن منه سيما في التصدق به المخالف لاستصحاب ملكيته وعلى الثالث يذبح ويحرق بالنار ويغرم الواطي ثمنها يوم الوطي لمالكها للروايات والحسنة والصحيحة فيه ورواية تحف العقول المتقدمة جميعا من غير معارض وعلى الرابع يخرج البهيمة من البلد ويغرم قيمتها ثم يباع في البلد المخرج اليه للحسنة المخصصة للروايات بغير ما يركب ظهرها ولا يضر ورود تلك الاحكام بالجملة الخبرية الغير المثبتة للزائد عن الرجحان لاستلزام الوجوب في المقام بالاجماع المركب وكذا فيما ياتي من التقسيم والاقراع ثم القيمة التي اغرمها الواطي للمالك لانه معنى الاغرام واما الثمن الحاصل بالبيع فقد قيل يتصدق به ولا دليل عليه اصلا وقيل بالرجوع الى المالك لاصالة بقاء ملكيته وعدم دلالة الاغرام على خروجها عنها ولزوم الجمع بين العوض والمعوض باطل لمنع التعويض فانه انما هو اذا كان دليل على التعويض واحتمل بعضهم الرجوع الى الواطي لتملكه لها بالاغرام وفيه منع ظاهر وقيل لان المالك لا يملكها لاخذ القيمة وعدم جواز كون الملك ملاما لك قلنا مجرد الاخذ لا يدل على الخروج ثم لو كانت الدابة مما يقصد منها الامران كالناقة سيما عند العرب يحتمل فيها التخيير لعدم المرجح ويحتمل ملاحظة الغالب فيها و لو اشتبه الموطوء بغيره يقسم المجموع نصفين ويقرع عليه مرة بعد اخرى حتى يبقى واحد فيذبح ويحرق وفي تغاير الواطي والمالك يغرم على المعروف من مذهب الاصحاب وفي لك وح تج نسبه الى عمل الاصحاب وفي تج الى فتويهم مصرحين عن دعوى الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة ابن عيسى ورواية تحف العقول المتقدمتين المنجبر ضعف سندهما لو كان بما ذكر وضعف دلالتهما لعدم صراحتهما في الوجوب بعدم الفصل ثم ان كان العدد زوجا قسم نصفين متساويين كما هو مدلول الروايتين وان كان فردا اغتفرت زيادة الواحدة في احد النصفين بل الظاهر ان المراد فيهما مطلقا القسمان المتقاربان هذا اذا كان الاشتباه في العدد الذي كان ممكن الحصر بالتقسيم كما هو مورد الروايتين والا سقط الحكم ويرجع الى الاصل ثم هذا الحكم وان كانت واردة في الروايتين بخصوص الشاة الا انه يتعدى الى غيرها بالاجماع المركب الرابعة لو شرب الحيوان المحلل لحمه خمرا فالمشهور انه لا يؤكل ما في بطنه من الامعاء والقلب والكبد بل يطرح ويؤكل لحمه بعد غسله وجوبا ولو شرب بولا نجسا لم يحرم شيء منه بل يغسل ما في بطنه ويؤكل ومستند الاول رواية زيد الشحام في شاة شربت الخمر حتى سكرت ثم ذبحت على تلك الحال لا يؤكل ما في بطنها ومستند الثاني مرسلة النميري المتقدمة في المسئلة الاولى ولا يخفى ان مورد الاولى ما اذا شربت بقدر سكرت فلا يحرم ما في البطن بمطلق الشرب الخالي عن الاسكار ولما اذا ذبحت حال السكر فلا

في بيان ان الواطي اما مالك البهيمة او غيره وعلى التقديرين اما ان يكون البهيمة مما يقصد لحمها ولبنها او ظهرها وركوبها

يحرم ما اخذ بحث بعدها ولا دلالة لها على غسل اللحم والبواطن لا ينجس بالملاقاة مع ان الملاقاة مع اللحم غير معلومة والاصل يقتضى عدمه و
الاسناد الى مرسلة النميري فاسد لاختصاصها بالبول ودلالتها على غسل ما في الجوف دون اللحم ومع ذلك كله خالية عن الدال على الحرمة ولذا
ذهب الحلى الى كراهة ما في البطن واستقربه في الكف وحكى عن الك ومال اليه الاردبيلي وهو الاقوى واما الثانية فهي ايض على الوجوب غير دال والاجماع
غير ثابت وان لم يظهر المخالف نعم يمكن ان يستند في وجوب الغسل بوجود عين البول مع ملاقاة البطن اذ لا يجب في الحال كما صرح جماعة فلا يجوز الاكل
قبل ازالته ومنه يعلم انه لو دلت الرواية على الوجوب ايض لم يدل على نجاسة البواطن مضافا الى احتمال كونه تعبدا **الخامسة** لو ارضع جدى او
عناق او عجل من لبن انسان حتى فطم لم يحرم للاصل والمستفيضة النافية للباس عنه الان فيها انه فعل مكروه ويحتمل ان يكون المراد بالفعل المكروه
هو الارضاع وان يكون اكل لحمه ولنذكر **الفصل الخامس** في مسائل متفرقة مما يتعلق بالحيوانات واجزائها وفيه مسائل **الاولى** الميتات من
الحيوانات اي الخارج روحه بغير التذكية المعتبرة شرعا سواء كان مما لا يقع عليه التذكية ولا يقبلها شرعا كالكلب والخنزير او كان يقبلها ويقع
عليه في الشرع ولكن لم يقع عليه ومات قبلها محرمة اجماعا والايات والسنة المتواترة ناطقتان بحرمتها وفي تفسير الامام ع قال الله تعالى انما حرم
عليكم الميتة التي ماتت حتف انفها بلا ذباحة من حيث اذن الله فيها وفي حكم الميتة في الحرمة اجزائها المقطوعة منها او من الحى ان كانت الاجزاء مما
تحله الحيوة بلا خلاف كما صرح به غير واحد لصدق الاسم عليها ولنجاستها كما مر في كتاب الطهارة ولخصوص رواية ابي بصير وصحيحة الوشاء
المتقدمتين في حكم الميتة من كتاب المكاسب ويدل عليه اخبار الحبالة كرواية محمد بن قيس ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا
فانه ميت وكل ما ادركتم حيوته وذكرتم اسم الله عليه ورواية البصري ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت من سائر جسده
حيا فذكه ثم كل منه والقطع بالسيف كرسلة النظر بن سويد في الظبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك
احد النصفين فان تحرك احدهما فلا يؤكل الاخر لانه ميت وغير ذلك وكما يحرم اكل الميتة يحرم جميع وجوه الانتفاع منها كما مر في المكاسب حتى الانتفاع
بجلدها للاستقاء في غير مشروط الطهارة خلافا فيه لجماعة وهم محجوجون بما مر **الثانية** قد عرفت في بحث الطهارة طهارة ما لا تحله الحيوة
من اجزاء الميتة وعددها وهو وان كان اكثر مما ذكر لكون البول والروث والدم والبصاق والقيح ايض مما لا تحله الحيوة الا ان الدم منها قد عد في
النجاسات اذا كان مما له نفس والبواقي مايعات تنجس بملاقاة الميتة فلا وجه لذكر طهارتها ولم يدل دليل خارجي على طهارة عدم تنجسها كما في اللبن و
الانفحة فلذا لم يذكروها نعم كان عليهم ذكر مثل البقرة القابلة للتطهير ايض كما ذكروا الظفر والسن ونحوهما ويمكن ان يكون الوجه في عدم ذكرها ان
الكلام في الميتة مطلقا سواء كان مما يؤكل او لا يؤكل والبقرة انما تطهر مما يؤكل خاصة وقد ذكروها بل ذكروا طهارتها حال الحيوة مع انفصالها بل
عليها الموت ايض وان احتاج الى الغسل بالملاقاة ثم ما ذكر في البحث المذكور انما هو طهارة تلك الامور المعدودة واما حليتها فالظاهر المقتضى
المصرح به في العبارة كالشرايع وغيرها الحلية وعلى هذا فهي حلال ايض اذا لم يحرم من جهة اخرى من ايجاب ضرر او خباثة معلومة او نص كبعض ما
لا يؤكل لحمه وتقدم في البحث المذكور ما يدل على بعضها ويدل عليه ايض روايتا ابن ابي يعفور وداود المتقدمتين في المسئلة الثانية من الفصل
الاول مضافا الى الاصل والعمومات السليمة عن المعارض لعدم صدق الميتة عليها اذ لا روح لها حتى يصير بخروجه ميتة ومنها اللبن وحليته هو
الاشهر كما يظهر من صريح اللمعة وظاهر ر حيث نسب رواية الحرمة الى الندرة وعن ف الاجماع عليه وحكى عن الغنية ايض ويدل عليه طائفة من الاخبار
المشار اليها المعتضدة بالشهرة العظيمة خلافا للحلى والديلمي والصيمري وبعض والنفلية وجملة من كتب الفاضل فحرموه لنجاسته بملاقاته للنجس
بالرطوبة ولرواية وهب وهب المتقدمة في بحث الطهارة والاول مدفوع بمنع النجاسة كما مر والثاني بمعارضته مع الاخبار المتكثرة وموافقته للعامة
ومنها البيض قيل اكتسائها القشر الاعلى الصلب ولا يضر فيها رواية غياث المتقدمة في ذلك البحث المثبتة للباس فيها قبله لعدم معلومية الباس
والجمالة وان كان مضرا للعموم ولكن لا يضر الاصل فرع البول وان كان مما لا تحله الحيوة ولكنه ان كان مما يحل اكله يحرم من ميتة لتنجسه بالملاقاة
لكونه مايعا لاقى نجسا واما اللبن فالحكم بطهارته من الميتة وعدم تنجسه بالملاقاة لادلة خاصة به **الثالثة** يحرم من اجزاء الحيوان المحلل و
ان ذكى اشياء بعضها متفق على حرمته وبعضها مختلف فيها فالاول خمسة الدم والطحال وهو الذي يقال له بالفارسية سپرز والقضيب وهو
الذكر والانثيان وهما البيضتان والروث ودعوى الاجماع ونفي الخلاف فيها مستفيضة وحمل بعضهم حرمة الطرفين من الضرورات
الدينية ويدل عليه في الجميع مرسلة ابن ابي عمير لا يؤكل من الشاة عشرة اشياء الفرث والدم والطحال والنخاع والعلباء والغدد والقضيب و
الانثيان والحياء والمرارة ومرسلته وهي كالاولى الا ان فيها بدل العلباء والمرارة الاوداج والرحم ورواية الخصال وهي كالثانية الا ان
الراوي قال بعد الاوداج او قال العروق والمروي في محاسن البرقي حرم من الذبيحة سبعة اشياء الى ان قال فاما ما يحرم من الذبيحة الفرث و
الغدد والطحال والقضيب والانثيان والرحم الحديث مضافا في الاربعة الاولى الى مرفوعة الواسطي مر امير المؤمنين ع بالقصابين فنهاهم
عن بيع سبعة اشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد واذان الفواد والطحال والنخاع والخصى والقضيب الحديث ورواية ابن مرارة لا
يؤكل مما يكون في الابل والبقر والغنم وغير ذلك مما لحمه حلال الفرج بما فيه ظاهره وباطنه والقضيب والبيضتان والمشيمة وهو موضع الولد
والطحال لانه دم والغدد مع العروق والمخ الذي يكون في الصلب والمرارة والحدقة والخرزة التي تكون في الدماغ والدم ورواية ابرهيم بن

بعد

فالدم

عبد الحميد حرم من الشاة سبعة اشيا الدم والخصيتان والقضيب والمثانة والغدد والطحال والمرارة وفى الثلثة الاولى المروى فى الخصال
ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يكره اكل خمسة الطحال والقضيب والانثيين والحيا واذان القلب وفى الاولتين موثقة سماعة لا ياكل الجريث والمارماهى
ولا الطافيا ولا الطحال لانه بيت الدم وعمار عن الطحال ايحل اكله قال لا تاكله فهو دم والمروى فى العيون وحرم الطحال لما فيه من الدم دلت بالتعليل على
حرمة الدم ايض وفى الدم خاصة الى الايات والاخبار الغير العديدة وفى الطحال خاصة الى صحيحة محمد انها كرعن الجرى والزمير والمارماهى و
الطافى والطحال وقصور بعض الاخبار عن افادة الحرمة غير ضاير بعد تصريح بعض اخر بالتحريم فهو قرينة على ارادة الحرمة من البواقى ايض ثم قول
الاسكافى بكراهة الطحال ليس صريحا فى المخالفة لانها فى عرف القدما اعم من الحرمة واما المختلف فيه فكثيرة منها النخاع مثلثة النون وهو الخيط
الابيض الذى فى وسط فقار الظهر منظم خرزه وهو الوتين الذى لا قوام للحيوان بدونه والمثانة وهى مجمع البول والغدد وهى كل عقدة فى الجسد
مطاف بها شحم وكل قطعة صلبة بين العضب وهى يكون فى اللحم مدورة يشبه البندق فى الاغلب والمرارة بفتح الميم وهى التى يجمع المرة الصفراء معلقة
مع الكبد كالكيس والمرهر المشيمة وهى موضع الولد يخرج معه وهى حرام على الاقوى الاشهر كما صرح به فى التفسير وبعض من تاخر فوعة الواسطى
المتقدمة والمروى فى العلل قال قلت له كيف حرم الله النخاع قال لانه موضع الماء الدافق من كل ذكر وانثى وهو المخ الطويل الذى يكون فى فقار الظهر
فى الاول وضعفهما لو كان ينجبر بما ذكر وبضميمتهما يتم الاستدلال بالروايات الثلث الاولى ايض ولرواية ابرهيم بن عبد الحميد المتقدمة فى الثانى و
للمرفوعة ورواية المحاسن للمتقدمتين ورواية مسمع اذا اشترى احدكم لحما فليخرج منه الغدد فى الثالث ولرواية المحاسن المنجبرة فى الخامسة فان المراد
بالرحم فيها كما ذكر والمشيمة خلافا للمحكى عن جماعة فبين غير متعرض لها وبين مصرح بالكراهة لاصالتى البراءة والاباحة وعمومات الكتاب والسنة
اللازم رفع اليد عن الاولين وتخصيص الثانى بما مر ومنها الفرج والعلباء بكسر العين المهملة ثم اللام الساكنة ثم الباء الموحدة عصبتان
عريضتان ممدودتان من الرقبة الى عجب الذنب وذات الاشاجع وهى اصول الاصابع التى تتصل بعصب ظهر الكف وخرزة الدماغ وهى
المشهو بالمخ الكاين فى وسط الدماغ شبه الدودة بقدر الحمصة تقريبا يخالف لونها لونه وهى تميل الى الغبرة وحبة الحدق وهو الناظر من العين لا جسم
العين كله حرم هذه الخمسة جماعة بل نسب الى الشهرة وكرهها اخرون وهو الاقوى فيها لخلو الروايات الصريحة فى التحريم عنها بالمرة وقصور ما يتضمنها
عن افادة الحرمة جدا وقد ظهر مما ذكر ان الاقوى ان المحرم من اجزاء المذكى عشرة الدم والفرث والطحال والقضيب والانثيان والنخاع والمثانة والغدد
المرارة والمشيمة والمكروه خمسة الفرج والعلباء وذات الاشاجع وخرزة الدماغ وحبة الحدق ويكره ايض الكليتان ويسمى الكلوتان ايض لما فى مقطوعة
سهل انه كره الكليتين وقال انهما مجمع البول وفى الصحيحة الرضوية عن ابائه عليهم السلم قال كان النبى صلى الله عليه وآله لا ياكل الكليتين من غير ان يحرمهما لقربهما من البول و
كذا يكره اذنا القلب والعروق لبعض الروايات المتقدمة وتعلق النهى ببيع اذان الفواد فى بعضها غير مفيد لاثبات الحرمة لعدم قول بها فيها وبضميمة هذه
الثلثة مع الخمسة المختلف فى وجوبها يصير المكروهات ثمانية فروع اعلم ان ما ذكر من تحريم الاشيا المذكورة فانما هو اذا كانت من الذبيحة و
المنحورة واما ما لا يذبح ولا ينحر كالسمك والجراد فلا يحرم منه غير الرجيع والدم البتة للاصل وعمومات الحل سيما مما ذكر اسم الله عليه واختصاص ما
ثبت منه التحريم من الاخبار المتقدمة بغيرهما واما رجيعهما فالاصل يقتضى الحلية والخباثة غير معلومة وما يتراءى من النفرة فهى لاكثر لظنة الحرمة او
كون اكله خلاف العادة ثم اطلاق تحريم المذكورات فى كثير من العبارات يشمل كبير الحيوان المذبوح كالجزور والبقر والشاة وصغيره كالعصفور
وفرخه بل عن جماعة التصريح بالتعميم منهم الشهيد الثانى فى ضه الا انه قال ويشكل الحكم بتحريم جميع ما ذكر مع عدم تميزه لاستلزامه تحريم جميعه او
اكثره للاشتباه والاجود اختصاص الحكم بالنعم من الحيوان والوحشى دون العصفور وقيل بعد نقله وهو جيد فيما كان سند تحريمه الاجماع لعدم معلومية
تحققه فى العصفور ونحوه بشهادة مع اختصاص عبارات جماعة كالصدوق وغيره وجملة من النصوص بالشاة والنعم وعدم الحرمة من الاخبار المجبرة بنفسها او
بالانجبار لا يشمل مورد النزاع الا فى الدم والطحال ومع الترجيح على تسليم استجابه فالتعدى الى الغير مشكل وتحليل الجميع من مورد النزاع اشكل والاجماع
المركب غير معلوم فيخص المحرم من هذه الحيوانات الصغار بالدم والطحال ومع الرجيع حسن والاحتياط احسن ح الاصل فى الدم كله الحرمة كما صرح
به فى لك لاطلاقات الكتاب والسنة قال الله سبحانه فى سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الاية وقال فى سورة البقرة انما حرم عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير وفى مرسلة محمد بن عبد الله وروايتى المفضل وعلل الوارده فى علل تحريم الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير واما الدم فانه يورث
اكله الماء الاصفر وفى المروى فى العيون حرم الله الدم كتحريم الميتة الحديث وقد مر مطلقا تعليل حرمة الطحال بان فيه الدم الى غير ذلك ولكن خرج منها تحت
الاصل ما يتخلف فى لحم الحيوان الماكول مما لا يقذفه المذبوح فانه حلال بالاجماع المحقق والمحكى فى كلمات جماعة المعاضد بالاعتبار لاستلزام تحريمه العسر
الحرج المنفيين شرعا وعقلا لعدم خلو اللحم عنه وان غسل مرات ولا نحصار دليله بالاجماع يجب الاقتصار فى استثنائه على ما ثبت فيه الاجماع وهو المتخلف
عن الذبيحة الماكول من غير الخلط بالمسفوح بجذب نفس او علو راس كما مر فى بحث الطهارة فلا يحل المخلوط به ولا دم غير الذبيحة وان كان مما لا نفس له ولو
من السمك فيحرم ما عدا ما ذكر مطلقا للاصل الاستصحاب المتعضد بعد ان الدم لو كان خبيثا لكان كله كذلك مع انه لا يستخبث المتخلف من الذبيحة نعم
يثبت حرمة بعض افراد الغير المتخلف بواسطة النجاسة ايض ومن الاصحاب من توقف فى حرمة الدم المتخلف فى غير الماكول ومنهم من حكم بحلية ما عدا
من الدماء كدم الضفادع والقراد والسمك مما لا نفس له وظاهر المع والغن والسرائر والمن ويه حلية دم السمك بل ظاهر الاول دعوى الاجماع

عليها ولا ادلّ لهم دليلا سوى الاصل والعمومات وقوله سبحانه في سورة الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حيث قيد الدم المحرم بالمسفوح والاولان بما ذكر مندفعان والثالث لا يدل الا على عدم الوجدان فيما اوحي اليه او فيما اوحي اليه حين نزول الاية فلا ينافي المطلق بعد ذلك فان اية الحل مكية واية الحرمة مدنيتان فهما نازلتان بعد الاولى فلا تنافي بينهما اصلا وحمل حرف التعريف في الايتين على المعهود خلاف الاصل مع انه لو لم يحمل الاية الاولى على ما ذكرنا وحملت على نفي التحريم المطلق لزم الحكم اما بنسخها فلا يكون حجة او تخصيصها الى ان لا يبقى ما يقرب مدلول العام وهو يخرج عن الحجية ثم مما ذكرنا ظهر حرمة العلقة ودم البيضة لصدق الدم مضافا الى ما مر من نجاستهما في بحث الطهارة

الرابع لا شك في حرمة ابوال ما لا يؤكل لحمه مما له نفس لنجاستها واما ما يؤكل لحمه ففي حليته بوله وحرمته قولان الاول للسيد والاسكافي والحلي وسع ويح والاردبيلي والكفاية واليه يميل كلام لك وعن الاول الاجماع عليه للاصل والعمومات وحصر المحرمات ورواية الجعفري ابوال الابل خير من البانها والثاني لظاهر الشيخ في ية وصريح ابن حمزة ومطاعم يع وشاوير وعد ولف وس وظاهر ضه واختاره بعض مشايخنا المعاصرين عطر الله مرقده للقطع بالاستخباث او احتماله الموجب للتنزه عنه من باب المقدمة فان التكليف باجتناب الخبث ليس تكليفا مشروطا بالعلم بخباثته بل هو مطلق وللاولوية المستفادة من ادلة حرمة الفرث والمثانة التي هي مجمع البول ولمفهوم موثقة عمار عن بول البقر يشربه الرجل قال ان كان محتاجا اليه يتداوى به يشربه وكذلك بول الابل والغنم وفي الكل نظر اما الاول فلمنع الخباثة جدا ونفرة بعض الطباع او جلها غير الخباثة المحرمة فان تنفرها عما يغسل فيه اليد الدسمة او يوطأ بالرجل الدنسة او يمر بين فيه اللحية الكثة او يدخل فيه الذباب او القمل الكثيرة ثم يخرج اكثر بكثير من ذلك مع انه ليس بحرام قطعا ولا يعد من الخبائث شرعا مع انه لو كان لعدّ الاعتياد او مظنة الحرمة ولولاهما لم ارفرقا بين لبنها وبولها بالمرة كيف وصرح الامام بكون بول الابل خيرا من لبنها كما عرفت وما اظن فيها تنفرا الا من احد الجهتين المذكورتين واما الثاني فلمنع عدم كون التكليف باجتناب الخبيث مشروطا بالعلم ولولاه لزم التكليف بما لا يعلم فانه يصير المفاد حرمت عليكم الخبائث سواء علمتم خباثتها او علمتم عدم خباثتها او لم يعلم شيء منهما وهذا باطل قطعا ويلزم الاثم باكل ما ظن طيبا وكان خبيثا واقعا وهو خلاف الاجماع سلمنا ليس مشروطا بالعلم ولكن لا يجب تحصيل العلم بالاجتناب عنه اذ لا دليل على ذلك الوجوب واجتناب المحتمل مقدمة لذلك واما الثالث فلمنع الاولوية وكون المثانة مجمعا للبول لا يوجبها والا لزم حرمة الكليتين المصرح في الرواية بانهما مجمع البول واما الرابع فلان المفهوم لا بأس ان يعد من المرجوحية مع ان الاحتياج اعم من الضرورة المبيحة للاشياء المحرمة وقد يستدل بوجوه اخر ضعيفة **الخامسة** المشهور بين الاصحاب تبعية لبن الحيوان اللحم حلا وكراهة وحرمة وعليه الاجماع في الثالث عن الغنية ونفي الخلاف فيه وفي الثاني في كلام بعض الاجلة والاجماع في الجميع في ح يع والاجماع في الاول المحقق ومرسلة داود المتقدمة في المسئلة الثامنة من الفصل الاول المنجبرة بالعمل عليه دالة والشهرة والاجماع المنقول كافيان لاثبات الثاني لتحمله المسامحة ولا ينافيها ورود الرخصة في اكل شيراز الاتن في بعض المعتبرة لانها يجتمع مع الكراهة واما الثالث فان ثبت الاجماع عليه كما هو المحتمل فهو والا فلا دليل عليه والاصل يقتضي الحلية غاية ما استند لبعضهم عليه الاجماع المنقول ومفهوم المرسلة المشار اليها واستصحاب الحرمة حيث ان اللبن كان قبل الاستحالة جزءا من المحرم والجزئية لما يحرم كله فحرمة الكل يحرم هو ايضا اذ لا وجود للكل الا بوجود اجزائه فتحريمه في الحقيقة تحريمها والكل مردود جدا اما الاول فبعدم الحجية واما الثاني فلانه مفهوم وصف وليس بحجة واما الثالث فلتغير الموضوع مع ان حرمة ذلك الدم المستحيل لبنا غير معلوم اولا فان المعلوم حرمته هو الدم المسفوح واما الرابعة فبمنع حرمة الكل بل المحرم لحمه وساير اجزائه الثابتة حرمته نعم لو ثبتا ولا حرمة الكل الذي من اجزائه اللبن يمكن استصحاب حرمته واين ذلك واني فالتامل في التبعية في الحرمة كالمقدس الاردبيلي وصاحب الكفاية في موقعه جدا ولولا مظنة الاجماع لحكمنا بالحلية قطعا ولكنها تخوفنا من الحكم الصريح

السادسة قد عرفت حكم الاجزاء التي عدوها مما لا تحله الحيوة مما يؤكل ومما لا يؤكل وكذا حكم البول والفرث والدم واللبن والبيض اما الاذن الاول وبقيت اشياء اخر كالقيح والوسخ والبلغم والنخامة والبصاق والعرق والرجيع مما لا يسمى بولا وروثا فالظاهر في الاول حرمتها مطلقا لظهور خباثتها جدا بحيث لا يسترا ب فيها ابدا واما الخامس والسادس فنسب الى المشهور حرمتهما ايضا واستدل بعضهم لها بالخباثة وفيه نظر سيما في البصاق بل قد يستطاب بصاق المحبوب ومص فمه ولسانه ويبلع بصاقه بميل ورغبة والتنفر عن بصاق بعض الاشخاص لتنفره بنفسه لا يوجب الحرمة كيف وليس البصاق اظهر خباثة من اللقمة المرددة وهي محللة قطعا وقد وردت في الاخبار ان النبي اعطا القمة من فيه الى من طلبها مع انها ممزوجة بالبصاق قطعا وقد وردت النصوص بمص الحسنين ع لسان النبي ص وانه نشأ من لعاب فيه وان الحسين ع مص لسان علي بن الحسين عند غلبة العطش يوم الطف ووردت نصوص ظاهرة في حل بصاق المرءة والبنت فالحكم بحليته كما هو ظاهر الاردبيلي وصاحب الكفاية قوي جدا وكذا العرق واما السابع فيما كان لا يؤكل مما له نفس فنجس محرم قطعا واما غيره فلا دليل فيه على الحرمة سوى الخباثة واثباتها بالكلية مشكل غايته سيما في مثل فضلات الديدان الملصقة باجواف الفواكه والبطائخ ولكن لا يبعد ظهورها في النفض كذرق الدجاجة والسلحفاة والضفادع والوجه الاناطة بها فيها والحكم بالحلية فيما لم يعلم خباثته منها **الفصل السادس** في حكم المشتبه من الحيوان او اجزائه وفيه مسائل **الاولى** ان الاشتباه على اقسام الاول ان يعلم ان هذا الجزء من اي حيوان ويعلم ان هذا الحيوان ماكول او قابل للتذكية ولكن شك في انه هل ذكي ام لا الثاني ان يعلم ان هذا الحيوان ماكول او قابل وليس هذا بماكول ولا قابل ولكن لم يعلم ان هذا الجزء من اي الحيوانين المعلوم حالهما الثالث ان يعلم ان هذا الجزء من هذا الحيوان المشاهد او المسمى بالاسم الفلاني ولكن لم يعلم ان هذا الحيوان هل هو ماكول او قابل ام لا الرابع ان يعلم ان هذا الجزء ليس من الحيوانا

المعروفة له حكما ولم يعرف الحيوان الذي هو منه مشاهدة ولا اسما او لم يعلم ان الذي هو منه هل هو ماكول او قابل ام لا والفرق بين ذلك وسابقه
في مجرد تعيين الحيوان الذي هو منه شخصا او اسما او عدمه وان شئت جعلت الاقسام قسمين لان الجهل اما يتعلق بنفس التذكية وعدمها وهو القسم الاول
او بالحيوان الذي هذا الجزء منه وله الاقسام الثلثة الاخيرة ثم على التقادير المذكورة يكون البحث عنها اما في الطهارة والنجاسة وهذا انما يكون فيما
تحله الحيوة من اجزاء الحيوان خاصة او للشك في جواز الصلوة وعدمه او للشك في حلية الاكل وعدمها ثم انه قد تقدم الكلام في البحث في الاول
عن القسم الاول في بحث الجلود من كتاب الطهارة وهو وان كان مخصوصا بالجلود الا انه يتعدى الى غيرها من الاجزاء الموقوفة طهارتها على التذكية بالاجماع
المركب كما اشير اليه في البحث المذكور مع ان كثيرا من ادلتها شامل للحم وغيره ايض ومما ذكرنا هناك يعلم حق الكلام فيما يتعلق بالبحث في الثاني عن القسم
القسم الاول بل يعلم الحكم بما يتعلق بالبحث في الثالث ايض عن هذا القسم وانه يحكم فيه بالتذكية والحلية في كلما عرفت انه يحكم فيه بالطهارة واما فيما
عداه فلا والحكم باصالة الحلية هنا في جميع الموارد مالم يعلم الحرمة لعمومات اصالة الحلية مثل قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى
تعرف الحرام بعينه ونحوه ومثل مادل على جواز الصلوة في كل شيء لم يعلم انه ميتة وغير ذلك غير مفيد لان دلالة جميع هذه الادلة من باب الاصل الذي
يندفع ويزال البتة باستصحاب عدم التذكية الموجب للعلم الشرعي بكونه ميتة فالمناط انما هو الادلة المذكورة المزيلة للاستصحاب في مواردها وكذا يعلم
الكلام فيما يتعلق بالبحث في الاول والثاني عن القسم الثاني في بحث اللباس من كتاب الصلوة وقد عرفت ان الاصل فيه الطهارة وجواز الصلوة
ويلزم الثاني الحلية وجواز الاكل ايض ويدل عليه جميع ادلة الحلية من الاصول والعمومات والاخبار الواردة في الموارد الجزئية فلم يبق الا الكلام
في القسم الثالث والرابع وهو ان يكون الجزء من حيوان معين او كان هناك حيوان معين ولم يعلم انه هل هو حلال او قابل للتذكية اولا ويكون
الجزء من حيوان غير معين الا انه يعلم انه ليس من هذه الحيوانات المعروفة القابلة للتذكية وغير القابلة والحق فيهما ايض الحلية والطهارة بالتذكية
الواقعية او الشرعية المحكوم بها شرعا من الموارد التي يحكم بها فيها في القسم الاول ويلزمهما جواز الصلوة لجميع الادلة المذكورة من الاصول والعمومات
الخالية عن المعارض راسا ولا يتوهم معارضة اصالة عدم ورود التذكية عليها حيث انها امر توقيفي شرعي يقتصر فيه على ما علم لان عمومات
حصول التذكية كاف في اثباتها اصالة عموم ورود التذكية مثل قوله سبحانه فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه وقوله وما لكم الا تاكلوا مما
ذكر اسم الله عليه وما في الاخبار من قولهم ما قتلت من الجوارح مكلبين وذكر اسم الله عليه فكلوا من صيدهن وقوله في صحيحة البصري كل ما قتل الكلب
اذا سميت عليه وفي صحيحة محمد كل من الصيد ما قتل السيف والرمح والى غير ذلك نعم ان كان الحيوان المشتبه حاضرا او امكن الفحص عن حليته و
حرمته بالعلامات المنقولة المحللة او المحرمة لم يجر الحكم بالاصل والعمومات قبل الفحص الممكن والوجه ظاهر **الثانية** المشهور انه اذا وجد لحم ولم يعلم هل هو
ذكي او ميت يطرح على النار فان انقبض فهو ذكي وان انبسط فهو ميت وعن س كاد ان يكون اجماعا ونفى عن اجماعيته البعد في ك مؤيدا لها
بموافقة الحلي الذي لا يعمل بالاحاد عليه وعن الغن وبعض اخر من الاصحاب الاجماع عليه لرواية شعيب في رجل دخل قرية فاصاب بها لحما لم يدر ذكي
هو ام ميت قال يطرحه على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت وضعفها لو كان غير مضر لانجباره بما ذكر مضافا الى صحتها عمن
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولا يخفى ان مقتضى الرواية حصول معرفة المذكى والميت بذلك وذلك يعارض اصالة عدم التذكية المعمول
عليها في مواردها واصالة الحلية وعموماتها في مظانها والعمل في الاولى على الرواية لكونها للاصل دافعة خلافا للمحكي عن شا وعد والايضاح
والصيمري وابي العباس وهو ضعيف للاصل المذكور المندفع بالرواية وكان في الثانية كذلك لو كان المناط هو الاصل خاصة ولكن يحصل التعارض بين
الرواية وبين مثل مادل على حلية ما يؤخذ من سوق المسلمين او يوجد في ارضهم ونحو ذلك وبالعموم من وجه والمرجع اصل الاباحة بل يمكن ان
يقال ان موارد الحكم بالحلية مما يعلم فيه التذكية لاجل ادلة الحلية فلا يكون من مورد الرواية الا ان يقال ان موارد الحلية ايض من باب الاصل
لان بعض ادلتها وان كانت عامة الا ان بعضها مقيد بمثل قوله حتى تعلم انه ميتة ويجب تقييد المطلقة ايض فيجب تقديم الرواية بل الفحص بمقتضى الرواية
في كل واقعة لان العمل بالاصل انما هو بعد الفحص ولكن يجاب عنه بان هذا من باب اجراء الاصل في الموضوعات ولا يجب الفحص فيه مع انه صرح في
بعض الاخبار المعتبرة الواردة في موارد الحلية انه ليس عليكم المسئلة فالاشكال منتف بالمرة الا اذا امتحن شخص اتفاقا بمقتضى الرواية وظهرت
المخالفة فيشكل الامر والاجماع على الحلية ايض غير معلوم ولا يبعد الحكم بالحرمة حينئذ ولو تعددت قطعات اللحم يختبر كل قطعة على حدة مالم يعلم اتحاد
حكمها من جميع الوجوه كما اذا امكن ان يكون من حيوانات متعددة او من حيوان واحد واحتمل قطع بعض اجزائه قبل التذكية والا فيكفي الواحد
اذ بها يعلم حال الباقي فلا يصدق عدم الدراية كما في الرواية وهل الاختبار عند الاشتباه في الذبح وعدمه او يجري فيما اذا شك مثلا في التسمية
او الاستقبال او كون الذابح مسلما مثلا ام لا ظاهر بعضهم الثاني وهو مشكل جدا اذ الظاهر ان السؤال عن الميت حتف انفه **الثالثة** اذا اختلط
المذكى من اللحم وشبهه بالميتة ولا سبيل الى التميز فان كان الخلط خلط مزج كاللحوم المتعددة المدقوقة المخلوطة وجب الاجتناب عن الجميع والوجه
ظ وان كان من باب اشتباه الافراد فالمشهور وجوب اجتناب الجميع اذا كانا محصورين ولم اعثر على دليل له سوى ما قيل من ان العلم بالاجتناب عن الميتة
لازم وهو موقوف على اجتناب الجميع فيجب من باب المقدمة وقد مر جوابه وان الثابت وجوب اجتناب ما علم انه ميتة دون العلم باجتنابها وربما
يستانس له بصحيحة الكناسي عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم فناكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكله واما ما لا تعلم فكله حتى

تعلم

ويدل عليه

تعلم انه حرام وفيه انها ظاهرة في المزج ولو شملت غيره ايضا فدلالته على خلاف مطلوبهم لان بعد ابقاء ما يساوي الميتة من الافراد لا يعلم حرمة الباقي
فيجوز اكله وقد يستدل له ايضا بصحيحي الحلبي احديهما ان الميتة والذكي اختلطا فكيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فانه لا باس
وقريبة منها الاخرى وفيه انهما غير مفيدتين للوجوب غايتهما الرجحان ولا كلام فيه مع انه لا يمكن ان يكون للوجوب اذ لا شك في عدم وجوب بيعه
بل يجوز هبته وصلحه للكافر ودفنه وطرحه سلمنا الوجوب ولكن لا يدل وجوب بيعه على حرمة اكله لو لم يبع فلعله لاجل الانتفاع بقدر ثمن الميتة
وعدم تضييعه فالحق وفاقا للاردبيلي وصاحب الكفاية وغيرهما من المتأخرين عدم وجوب اجتناب الجميع بل يجب الاجتناب عن القدر المعلوم كون
الميتة بهذا القدر مخيرا بين الافراد ويجوز تناول الباقي كما مر في نظايره كثيرا والاصل والعمومات عليه دليل محكم ثم ان ما دلت عليه الصحيحتان من
جواز البيع لمستحلي الميتة مذهب جماعة منهم الشيخ في النهاية وابن حمزة وهو الاقوى للصحيحين المذكورين المخصصين للاخبار المانعة عن الانتفاع بالميتة
مطلقا وعن بيعها لاخصيتها المطلقة منها من وجوه خلافا للحلي والقاضي وجمع اخر فمنعوه للاخبار المذكورة بجوابها ولما دل على حرمة الاعانة
على الاثم بناء على كون الكفار مكلفين بالفروع كما هو المذهب وفيه منع كونه اعانة كما يظهر وجهه مما ذكرنا في بيان الاعانة على الاثم في كتاب
العوائد مع انها ايضا ليست الا قاعدة كلية للتخصيص صالحة وقد يعتذر المانعون للصحيح عن الصحيحين ببعض الوجوه الغير التامة التي لا فايدة في
ذكرها بعد العمل بظاهرهما **الباب الثالث** في بيان ما يحل من غير الحيوانات وما يحرم وفيه فصلان **الفصل الاول** في الجوامد
وفيه مسائل **الاولى** من الجوامد المحرمات او المحللات اجزاء الحيوانات وفصلناها وقدمنا حكمها او بيان المحرم منها والمحلل مفصلا **الثانية**
من الجوامد المحرمة الطين ولا خلاف في تحريمه عدا ما يستثنى منه ونقل الاجماع عليه مستفيض بل هو اجماع محقق فهو الدليل مضافا الى الاخبار
المستفيضة كرواية سعد اكل الطين حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير الا طين قبر الحسين ع فان فيه شفاء من كل داء وامنا من كل خوف
ومرسلة الواسطي الطين حرام كله كلحم الخنزير ومن اكله ثم مات لم اصل عليه الا طين القبر فان فيه شفاء من كل داء ومن اكله بشهوة لم يكن فيه شفاء
وصحيحة هشام بن سالم ان الله خلق ادم من الطين فحرم اكل الطين على ذريته ورواية القداح قيل لامير المؤمنين ع في رجل ياكل الطين فنهاه
فقال لا تاكله الحديث والمروي في كامل الزيارة عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال كل طين محرم على بني ادم ما خلا طين قبر ابي عبد الله ع من اكله
وجع شفاه الله وفي العلل قال رسول الله صلعم من اكل الطين فهو ملعون الى غير ذلك ولا فرق في حرمته بين قليله وكثيره ثم الطين كما صرح
به هو التراب المخلوط بالماء وقالوا انه معناه لغة وعرفا قال في القاموس الطين معروف والطينة قطعة منه وتطين تلطخ به وعن الراغب الاصفهاني
في مفرداته الطين التراب والماء المختلط به والظ كما صرح به جماعة عدم اشتراط بقاء الرطوبة بعد الامتزاج اولا فيحرم رطبه ويابسه ويدل عليه
صحيحة معمر ما يروي الناس في اكل الطين وكراهته قال انما ذاك المبلول وذاك المدر والمدر هو الطين اليابس كما صرح به اهل اللغة ومنه يظهر حرمته
بعد اليبوسة ايضا ويمكن اثباتها باستصحابها ايضا وان امكن الخدش فيه فيما لم يمتزج اولا بالماء او لم يعلم فيه ذلك لم يكن حراما كما صرح به المحقق
الاردبيلي ثم قال والمشهور بين المتفقهة انه يحرم التراب والارض كلها حتى الرمل والاحجار انتهى وقد يستدل على حرمة التراب بما في الاخبار من استثناء
طين قبر الحسين ع فان المراد منه ترابه فكذا المستثنى منه وبان التراب ايضا مضر بالبدن قطعا فيكون لا محالة حراما وفيهما نظر اما الاول فلان في
القبر المقدس ايضا طينا كما يشاهد من التربة الشريفة الماخوذة فانما رايناه من المدر في الاغلب فيمكن ان يكون هو المراد من المستثنى مع ان في
تقديرها بالحمصة وراس الانامل اشعار بالمدرية ايضا واما الثاني فلانه يختص التحريم ح بما يوجب الضرر فلا يحرم نصف مثقال منه مرة بل في كل
مثقال والمطلوب اعم من ذلك وبالجملة القدر الثابت هو تحريم الطين والمدر واما التراب والرمل والحجارة وانواع المعادن فلا دليل على حرمة الغير
المضر منها والاصل مع الحلية والقياس باطل فلا باس في تراب الدبس وما يستطبخ الحنطة وما يقع على الثمار مع ان هذه مستهلكة **فايدة** قد
عرفت استثناء طين قبر الحسين ع وهو ايضا اجماعي والاخبار فيه بلغت حد التواتر وقد روى في كامل الزيارة باسناده المتصل الى ابي عبد الله ع
قال في طين قبر الحسين ع الشفاء من كل داء وهو الدواء الاكبر فلا شك في استثنائه ولكن يشترط في استثنائه امران الاول ان يكون لاجل الاستشفاء
فلا يجوز لغيره بلا خلاف اجده الا من شاذ للمروي في المصباح المنجبر ضعفه بالاشتهار من اكل من طين قبر الحسين ع غير مستشف به فكانما اكل لحومنا
الحديث المؤيد بتعليل التحليل في اكثر الاخبار بان فيه شفاء من كل داء واما ان امن كل خوف فلا يصلح ذلك دليلا للاشتراط كما ان قوله في مرسلة
الواسطي ومن اكله بشهوة لم يكن فيه شفاء لا يدل عليه ايضا لاخصية الاكل بالشهوة عن الاشتراط وعدم دلالته على الحرمة خلافا للمصباح
فجوز الاكل منه تبركا ولكن رجع عنه في ساير كتبه وقد يستدل له برواية النوفلي المروية في الاقبال اني افطرت يوم الفطر بطين وتمر فقال لي
جمعت بركة وسنة وفيه انه قضية في واقعة فلعله كان مستشفيا ايضا الا ان يعم بترك الاستفصال ولكن مع ذلك لا يفيد لضعف الرواية كما لا يضر رواية
الحسين بن ابي العلا حنكوا اولادكم بتربة الحسين ع لان التحنك لا يستلزم الاكل وكذا لا يثبت جواز الاكل للامان من الخوف بالتعليل به في كثير من الاخبار
اذ ليس فيها الا انه امان واما انه في اكله او استصحابه فلا بل في رواية الحرث بن المغيرة المروية في امالي الشيخ تصريح بالاخير حيث قال فيها بعد قوله ع ان فيه
شفاء من كل داء وامنا من كل خوف وبيان كيفية اخذه قلت قد عرفت جعلت فداك الشفاء من كل داء فكيف الامن من كل خوف فقال اذا خفت سلطانا
او غير سلطان فلا تخرجن من منزلك الا ومعك من طين قبر الحسين ع الحديث الثاني ان لا يتجاوز قدر الحمصة المتوسطة المعهودة كما صرح به المحقق

في بيان ما يحل من غير الحيوانات وما يحرم

في حلية طين قبر الحسين عليه السلام

في كيفية تناول التربة وآداب أكلها

جماعة للمروي في مكارم الاخلاق سئل ابو عبد الله ع عن كيفية تناوله قال اذا تناول احدكم التربة فليأخذ باطراف اصابعه وقدره مثل الحمصة فليقبلها
وليضعها على عينيه وليمرها على ساير جسده وليقل اللهم بحق هذه التربة وبحق من حل بها وثوى فيها وبحق ابيه وامه واخيه والائمة من ولده وبحق
الملائكة الحافين به الا جعلتها شفاء من كل داء وبرءا من كل مرض ونجاة من كل آفة وحرزا مما اخاف واحذر ثم ليستعملها وفي كامل الزيارة ما تقول
في طين قبر الحسين ع فقال يحرم على الناس اكل لحومهم ويحل لهم اكل لحومنا ولكن اليسير منه مثل الحمصة وفي المروي في مصباح الزائر في رواية طويلة و
يستعمل منها بقدر الحاجة مثل الحمصة والمروي في المصباح المتهجد اني سمعتك تقول ان تربة الحسين ع من الادوية المفردة وانها لا تمر بداء الا هضمته
فقال قد كان ذلك او قد قلت ذلك فما بالك قال اني تناولتها فما انتفعت قال ع اما ان لها دعاء فمن تناولها ولم يدع به لم يكد ينتفع به فقال له
ما اقول اذا تناولتها قال تقبلها قبل كل شيء وتضعها على عينيك ولا تناول منها اكثر من حمصة فان من تناول منها اكثر من ذلك فكانما اكل لحومنا
ودماءنا فاذا تناولت فقل اللهم اني اسئلك بحق الملك الذي قبضها واسئلك بحق النبي الذي خزنها واسئلك بحق الوصي الذي حل فيها ان تصلي على
محمد وآل محمد وان تجعله شفاء من كل داء وامانا من كل خوف وحفظا من كل سوء فاذا قلت ذلك فاشددها في شيء واقرء عليها سورة انا انزلناه فان
الدعاء الذي تقدم لاخذها هو الاستيذان عليها وقراءة انا انزلناه ختمها الا ان في رواية اخرى مروية في كامل الزيارة المتصل الى ابي عبد الله ع لو
ان مريضا من المؤمنين يعرف حق ابي عبد الله الحسين بن علي ع وحرمته وولايته اخذ من طين قبر الحسين مثل رأس انملة كان له دواء ولكنه لا يدل على
اكل قدر رأس انملة فالاحوط بل الاظهر عدم التجاوز عن الحمصة **فروع ا** مقتضى الاصل ولزوم الاقتصار على المتيقن من ماهية التربة المقدسة و
المستفاد من طين القبر هو ما اخذ من قبره او ما جاوره عرفا الا ان في رواية ابن عيسى المروية في الكافي ومرسلة سليمان بن عمر والمروية في كامل الزيارة
وفي المصباح المتهجد ومصباح الزائر انه يؤخذ طين قبر الحسين ع من عند القبر على سبعين ذراعا وفي رواية اخرى مروية في الكامل ايضا انه يؤخذ على
سبعين باعا وفي اخرى مروية فيه ايضا وفي المكارم ان طين قبر الحسين ع منه شفاء وان اخذ على رأس ميل وكذا اخرى في الكامل قال
لو ان مريضا من المؤمنين يعرف قبر ابي عبد الله ع وحرمته وولايته واخذ من طينه على رأس ميل كان له دواء وشفاء وفي اخرى مروية فيه ايضا وفيه و
روي فرسخ في فرسخ وفي بعض كتب الاصحاب وروي الى اربعة فراسخ وروي ثمانية ولم اعثر على خبر يدل عليهما نعم ورد في الحاير الشريف انه خمس فراسخ و
في اثبات الحلية بهذه الاخبار الضعيفة الغير المنجبرة اشكال جدا والاقتصار على المفهوم العرفي هو مقتضى الاصل الا انه يشكل ح ايضا بانه يوجب
عدم بقاء شيء من تلك البقعة المباركة لكثرة ما يوجد منها في جميع الازمنة وسيوجد ان شاء الله تعالى الى يوم القيمة قبل الآن يؤخذ من المواضع المذكورة
ويؤخذ على القبر او الضريح فيقوى احتمال الجواز ح ولكن في صدق طين القبر عليه مع ذلك نظر وعليه يشكل الامر للعلم بتغير طين القبر في تلك الازمنة
المتطاولة التي تناوبت عليه ايدي العامر بتبدله والله اعلم وروي في الكافي وكذا الكامل عن ابي عبد الله ع ان عند رأس الحسين بن علي عليهما السلم تربة
حمراء فيها شفاء من كل داء الا السام قال الراوي فاحتفرنا عند رأس القبر فلما احتفرنا عند طين القبر قدر ذراع انحدرت علينا من عند رأس القبر شبه
السهلة حمراء قدر درهم الحديث ثم انه يشكل ايضا الاكتفاء بما يأتون به كثير من الزوار واخذوه من بعض اهل تلك الديار الا ان يقبل فيه قول ذي اليد
اذا اخبر بكونه التربة المقدسة ولو احتاط من لم يأخذه بنفسه او بواسطة ثقة اخذه كذلك لو مطلقا بجعله في ماء او شربة اخرى بحيث يخرج عن صدق
الطين ويشربه كان اولى فقد روي في الكامل عن محمد بن مسلم حديثا طويلا فيه ارسال ابي جعفر ع له شربة ابو جعفر فشرب وبرئ وقال يا محمد ان الذي
شربته فيه من طين قبور آبائي وهو افضل ما استشفي به فلا تعدل به فانا نسقيه صبياننا ونساءنا ونرى فيه كل خير الحديث **ب** هل يختص ذلك بالتربة الحسينية
او يعم تربة ساير الائمة ايضا مقتضى الاصل الاول وبه صرح في المروي في العيون بسنده المتصل عن موسى بن جعفر ع لا تأخذوا من تربتي شيئا لتتبركوا
به فان كل تربة لنا محرمة الا تربة جدي الحسين ع الحديث وفي المروي في العلل من اكل طين الكوفة فقد اكل لحوم الناس نعم في رواية الكامل المتقدمة
بعد قوله على رأس اربعة اميال وكذلك طين قبر جدي رسول الله ص وكذلك طين قبر الحسن وعلي ومحمد فخذ منها فانها شفاء من كل سقم وجنة مما يخاف
الحديث وحملها المحدث المجلسي على مجرد الاخذ والاستصحاب دون الاكل ولا بأس به واما ما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة من قوله من طين قبور آبائي
فمع ان آخرها يدل على انه من قبر ابي عبد الله لا يصرح لدخوله في التربة **ج** قد ورد في الاخبار لاخذها واستعمالها آداب وشرائط وادعية وفي بعضها انه
لا شفاء الا بها وكذا في ضبطه واستصحابه الى المنزل وانه ينبغي ان يكتم به ويكثر ذكر الله عليه ولا يجعل في الخرج والجوالق ونحوهما وفي الاشياء الدنسة
والثياب الوسخة وانه لو فعل به ذلك لذهب منه الشفاء والبركة **د** هل يستثنى طين الارمني ايضا ام لا الظاهر بعضهم العدم للاصل واستثناه في س
واللمعة وضة للمنفعة ويدل عليه المرسلة المروية في المصباح والمكارم عن الطين الارمني يؤخذ للكسير ايحل اخذه قال لا بأس به اما انه من طين قبر
ذي القرنين والمسندتين المرويتين في طب الائمة الدالتين على جواز اكل سفوفه دواء ورد بعد التضعيف بالحمل على حال الاضطرار ايضا فالى
عدم صراحة الاول في الاكل فلعله للضماد او الطلاء نعم يمكن ان يقال بعدم انصراف الاطلاق الى مثل ذلك الطين سيما مع كونه نافعا وتعليل حرمة
الطين في بعض الاخبار بالضرر ومنه يظهر جواز استثناء الطين المختوم ايضا مضافا فيهما الى عدم تيقن كونهما طينا وان سميا به كما يستفاد من آثارهما
وخواصهما ولصوقهما باللسان وقول الاطباء بان الاول خارج مع ان كل طين نادر **الثالثة** يحرم من الجوامد ما كان مسكرا كالبنج ونحوه من المعاجين
المسكرة لان كل مسكر حرام اجماعا فتوى ونصا وما كان منه نجس العين كالخمر والعذرة او متنجسا غير قابل للتطهير كالعجين الذي عجن بالماء النجس و

مطلقات

هل يختص الشفاء بالتربة الحسينية او يعم تربة ساير الائمة عليهم السلام

بعض

بعض الحبوبات المنقوعة في المايع النجس فانها غير قابلة للتطهير على الاقوى كما مرّ في بحثه او متنجسا قابلا له قبل تطهيره او مضرا بالبدن او خبيثا او مغصوبا
والوجه في اكل طاهر تمامه وما عدا ذلك من الجوامد باق على اصل الاباحة داخل في العمومات ولا يحرم منها شئ فيحل النباتات من الحشايش والاوراد
والاوراق والاخشاب حتى اصول العنب والزبيب والفحم وما لا يضر وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى كثرة **الفصل الثاني في المايعات** وفيه مسايل

المسئلة الاولى من المايعات المحرمة ما مرّ من فضلات الحيوانات من الدم والبول واللبن على المفصل المتقدم ومنها المايعات النجسة الغير
القابلة للتطهير كغير الماء مطلقا على الاظهر والقابلة له قبل التطهير وجميع ما كان مضرا بالذات او بالعارض ومغصوبا كما مر جميعا **الثانية**
من المايعات المحرمة الخمر وحرمته اجماعية بل ضرورية دينية ثابتة بالكتاب والسنة ويلحق به كل مسكر في الحرمة بالاجماع والنصوص المستفيضة بل
المتواترة كرواية الصيداوي وفيها كل مسكر حرام ورواية ابي الربيع الشامي ان الله حرم الخمر بعينها فقليلها وكثيرها حرام كما حرم الميتة والدم ولحم
الخنزير وحرم رسول الله صـ الشراب من كل مسكر وما حرم رسول الله صـ فقد حرمه الله تعـ وموثقة سماعة عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ فقال لا وقال
كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وفي صحيحة ابن وهب كل مسكر حرام فما اسكر كثيره فقليله حرام قلت فقليل الحرام يحله كثير الماء فرد عليه بكفه مرتين لا لا ورد
كلب الا ان كل مسكر حرام الا وما اسكر كثيره فقليله حرام الى غير ذلك والمدلول عليه من تلك الاخبار وغيرها مما يطول الكلام بذكره والمتفق عليه
بين العلماء الاخيار ان المعتبر في التحريم اسكار كثيره فما اسكر كثيره حرم قليله ولو قطرة منه وان مزجت بغيره وغلب الغير عليها كما صرحت به صحيحة ابن
وهب وفي صحيحة البجلي انما اسكر كثيره فقليله حرام فقال له الرجل فاكسره بالماء فقال ابو عبد الله عـ لا وما للماء يحل الحرام اتق الله ولا تشربه ورواية
عمر بن حنظلة ما تقول في قدح من المسكر يغلب عليه الماء حتى يذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ويلحق بالمسكر
الفقاع قليله وكثيره مطـ وان لم يكن مسكرا بلا خلاف بين الاصحاب بل عليه الاجماع عن الغنية والسراير وير وعد وسر ولك وغيرها من كتب الجماعة بل هو
اجماع محقق فهو الحجة مضافا الى النصوص المستفيضة المطلقة من غير تقييد بالاسكار ففي صحيحة الوشا كل مسكر حرام وكل مخمر حرام والفقاع حرام وفي المستفيضة
انه يقتل بايعه ويجلد شاربه **الثالثة** ومن المايعات المحرمة العصير العنبي اذا غلى بان يصير اسفله اعلاه واعلاه اسفله وهذا هو المراد من القلب الوارد
في بعض الروايات الاتية بلا خلاف فيه بل بالاجماع المحكي مستفيضا والمحقق وهو الحجة فيه مع النصوص المتكثرة الدالة منطوقا او مفهوما ففي صحيحة حماد لا يحرم
العصير حتى يغلي وفي رواية عن شرب العصير فقال اشربه ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قال قلت جعلت فداك فاي شئ الغليان قال القلب وفي موثقة
ذريح اذا نش العصير او غلا حرم **اقول** النش صوت الماء وغيره اذا غلا وفي صحيحة ابن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه ورواية ابي بصير عن الطلا فقال ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى منه واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير **اقول** الطلا
ما طبخ من عصير العنب وصحيحة ابن سنان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال ورواية ابن ابي يعفور اذا زاد الطلا على الثلث فهو حرام و
رواية عقبة في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح شرب
ذلك ام لا فقال ما طبخ على ثلثه فهو حلال ورواية محمد بن الهيثم عن العصير يطبخ في النار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه فقال اذا تغير عن حاله وغلا فلا
خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ومقتضى اطلاق اكثر هذه الاخبار وفتاوى الاصحاب وصريح جماعة كالشرايع ويع ولك وشه وغيرها عدم الفرق في
الحكم بتحريمه بالغليان بين كونه بالنار او غيرها ويدل عليه صريحا الرضوي اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلا من غير ان يصيبه النار فهو
خمر ولا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وضعفه بالعمل مجبور ولا يضر عموم المفهوم في صحيحة ابن سنان الاولى لانه مفهوم وصف لا حجية فيه وكذا مقتضى
عدم الفرق في ذهاب الثلثين بين الامرين ولا يعارضه مفهوم الشرط في رواية ابي بصير لان الطلا لا يكون الا مطبوخا نعم يعارضه مفهوم صحيحة ابن
سنان الاخيرة بالعموم من وجه ومقتضاه الرجوع الى استصحاب الحرمة وتوهم اعتبار المفهوم لان التقييد من جهة ان الغالب ان ذهاب الثلثين لا يكون
الا بالنار فالقول بالتفرقة في التثليث كما هو ظاهر ح حيث قال بعد التصريح بعدم التفرقة في الغليان فان غلا بالنار وذهب ثلثاه فهو حلال لكان
جيدا لولا مظنة انعقاد الاجماع على خلافه لندرة القايل مع احتمال كون كلامه ايضا واردا مورد الغالب بل احتماله لكون ذهاب الثلثين في
كلامه مطلقا ويكون التقييد للغليان يعني اذا حصل الغليان الناري الذي هو احد سببي التحريم وذهب الثلثان باي نحو كان فهو حلال و
لكنه بعيد والاحوط اعتبار الذهاب الناري في الجملة وقد يتوهم تصريح رواية ابن سنان بكفاية غير الناري حيث قال العصير اذا طبخ حتى يذهب منه
ثلثه دوانيق ونصف ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه لان تتمة الثلثين في الرواية قد ذهبت بعد الترك وفيه ان ترك الطبخ وان
ترك ولكن الحرارة النارية باقية وهي اوجبت ذهاب تتمة الثلثين ثم ان ما ذكر من التبادر والغلبة جاريان في الغليان ايضا الا ان عدم ظهور
قايل بالفرق بل تصريح بعضهم بعدم الخلاف فيه وكون الاحتياط فيه موافقا لعدم التفرقة يوهن التفرقة فيه جدا واما ما ذكره بعضهم من ان
مقتضى انصراف المطلق الى الغالب وان كان تخصيص الغليان بالناري ايضا الا ان تصريح موثقة ذريح المتقدمة وتنصيصها بالتحريم بغير الناري
ايضا اوجب عدم الفرق فيه وليت شعري من اين فهم تصريحها بذلك مع ان كلا من النشيش والغليان مطلقان بل قيل ان النشيش هو الصوت
الحاصل بالغليان الان يستند الى ما قيل من ان النشيش هو صوت الغليان الحاصل من طول المكث ولكنه غير ثابت وكذا مقتضى الاطلاقات
كفاية مجرد الغليان في حصول التحريم من غير اعتبار امر اخر وهو ظاهر فتاوى الاكثر خلافا للفاضل في د فاشترط ايضا الاشتداد وهو الغلظة و

فقال قال رسول الله صـ كل ما اسكر كثيره فقليله حرام و رواية عطا كل مسكر حرام ع

في ... [illegible]

بل هو المتبادر منه توجب الخدش في الاطلاقات بل ايضا لانصرافها الى الذهاب بالنار م

النحن والقوام الغير الحاصلة الامع تكرار غليان فالقول بالتلازم كما عن الشهيد غير سديد كما ان اشتراط الارشاد خال عن السداد لعدم المقتضي له
ويمكن ان يستدل له بمرسلة محمد بن الهيثم عن العصير يطبخ في النار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى
يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فانه لا تغير في الحال بعد الغليان سوى الاشتداد مشروطا قطعا وفيه ان الظ ان قوله وغلا بيان لتغير الحال فالمراد تغيره
ثاثره بحيث يصير اعلاه الاسفل وبالعكس ولا اقل من الاحتمال المسقط للاستدراك وكذا مقتضى تعليق الحكم بالحرمة على العصير وغاف الظاهر الك
قصر التحريم على ما اذا صدق عليه العصير عرفا واما بدونه ذلك كما اذا كان الماء في الحب ولم يعصر بعد فلا وجه للحكم بتحريمه كما هو ظاهر بعضهم بل ظاهر
قول الاردبيلي انه قول لكثير حيث عبر بلفظ قالوا لعدم صدق العصير عليه وارادة ما يصلح ان يكون عصيرا خلاف الاصل مع ان في صدق الغليان عليه
ايض نظر اولو سلم صدقه فانصراف المطلق اليه بعيد غايته فالظ حلية حب العنب الداخل في الماء او المرق ولو على الماء او المرق وطبخت فيه وكذا الزبيب
الداخل فيه على القول بحرمة العصير الزبيبي بالغليان ايض الا ان يعلم انشقاق الحبة وخروج مائها ومزجها مع المرق مثلا وغليانه بل في حصول التحريم ح
ايض نظر لان باستهلاكه في المرق يخرج عن صدق غليان العصير فتامل ودعوى الاجماع البسيط او المركب في مثال المقام مجازفة جدا بل قيل ان
في رواية رواها الحميري في السرعر كتاب مسائل محمد بن علي بن عيسى عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما جعل فيه العصير من العنب وانما هو لم يطبخ به وقد روى
عنهم عليهم السلم في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله
الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب بخطه لا باس بذلك دلالة على انه اذا صب العصير في الماء وغلى الجميع حل اكله ولا يشترط فيه ذهاب الثلثين انتهى وهو
حسن الا انه يعارضها الاخبار العديدة المشترطة للذهاب مع تضمنها المزج العصير بالماء من غير استهلاك فتم انه قد عرفت تصريح الاخبار بحصول الحلية
بذهاب الثلثين وهو ايض اجماعي بل ضروري ولو انقلب العصير المذكور دبسا او خلا قبل الذهاب فهل يحل ام لا قال المحقق الاردبيلي بعد ذكر كلام فقد ظهر
المناقشة في حصول الحل بصيرورة العصير دبسا او بانقلابه خلا فان الدليل كان مخصوصا بذهاب الثلثين الا ان يدعى الاستلزام او الاجماع او انه انما
يصير خلا بعد ان يصير خمرا وقد ثبت بالدليل الدال على ان الدبس والخل مطلقا حلال يدل عليه انتهى وظاهر كلام كرى عروض الحل بالخلية او الدبسية بلا
الاجماع وصرح بعض مشايخنا المحققين بانه مذهب بعض الاصحاب ولكنه نسب عدم الحل الى المش قال في رسالته المعمولة في حكم العصير في طي بعض مطا
هذا ان اشترطنا في حلية العصير ذهاب ثلثيه مط كما هو المش فلو قلنا بالاكتفاء بصيرورته دبسا يخضب الاناء كما ذهب اليه بعض الاصحاب زال الاشكال من
في اصله انتهى وكيف كان فاحتمال الحلية قوي جدا لما اشير اليه من عموم ما حلية الخل المعارضة لعموم ما حرمة العصير الذي غلى قبل ذهاب الثلثين بالعموم من
وجه فيرجع الى اصل الاباحة وعمومها ولا يتوهم الرجوع الى استصحاب النجاسة لتغير موضوعها فان النجاسة ثابتة في الاخبار للعصير فهذا من باب استحالة النجس
الذاتي التي لا يستصحب معها النجاسة دون المتنجس الذي يستصحب على التحقيق مع انه لعل في الاخبار ما يشعر بالحلية ايضا فان في رواية سفيان بن السمط
عليك بخل الخمر فاغمس فيه الخبز فانه لا يبقى في جوفك دابة الا قتلها وفي حسنة سدير ذكر عنده خل الخمر فقال انه ليقتل دواب البطن ويشد الفم قال في
الوافي في بيان الحديث في خل الخمر هو عصير العنب المصفى الذي يجعل فيه مقدار من الخل ويوضع في الشمس حتى يصير خلا فانه لا شك ان بالوضع في الشمس
خصوصا في الحار ونحوه يحصل الغليان وصيرورته خلا قبل ذهاب الثلثين قطعا ويمكن ان يستدل على الحلية ايض بصحيحة عمر بن يزيد الواردة في
البختج وهو العصير المطبوخ اذا كان يخضب الاناء فاشربه ولا يعارضها مفهوم صحيحة ابن وهب عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه
قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه اذ ليس باقيا على ظاهره قطعا اذ قول الصاحب ان كان مثبتا للذهاب الثلثين فلا معنى لاشتراط الحلاوة اجماعا وان
لم يكن مثبتا مطلقا او باطلاقه فلا وجه لا شتراط قول المطهر فلا بد اما من جعل الواو بمعنى او فيثبت المط او حمل الشرط الاخير على الاولوية فكذلك
ايض او حمل الاول عليها فلا ينافي المطلوب فروع ا يتحقق ذهاب الثلثين بنقصه كيلا او لا يحتاج الى ذهابهما وزنا لصدق نقص الثلثين ولان
الكيل كان هو المتعارف في ذلك الاعتبار وللتصريح به في موثقتي الساباطي ورواية الهاشمي الاتية جميعا في المسئلة الاتية في دليل التاسع
من ادلة المحرمين ب لو صب قدر من العصير في القدر وغلى ثم صب عليه قدر اخر قبل ذهاب ثلثي الاول فهل يكفي ذهاب ثلثي مجموع ما صب اولا
وما صب ثانيا مثلا اذا صب في القدر تسعة ارطال وغلى حتى بقيت ستة ارطال ثم صب فيه تسعة ارطال اخر فعلى الاول يكفي الغليان حتى يبقى
من المجموع ستة ارطال ثلث ثمانية عشر رطلا كيل مجموع المصبوبين وعلى الثاني يغلي حتى يبقى خمسة ارطال ثلث خمسة عشر رطلا كيل الباقي من الاول
والمصبوب ثانيا وعلى الثالث يجب الغلي حتى يعلم صيرورة الباقي من الاول ثلثة ارطال ومن المصبوب بعده ثلثة ارطال ولا يكفي في ذلك بقاء مطلق
الستة اذ لعله نقص من المصبوب ثانيا اقل من الستة او اكثر ومن الباقي اكثر من الثلثة او اقل وعلى هذا لا يمكن الحكم بالحلية ح اصلا لعدم سبيل
الى حصول ذلك العلم بل يجب طبخ كل على حدة الظ هو الوسط لان الحاصل بعد الخلط عصير واحد فبعد الغلي وذهاب ثلثيه يصدق عنوان الحرمة
والحلية ولان الاحتمال الاول مدفوع باستصحاب الحرمة والثاني بعدم امكان تحقق ذلك العلم مع ما يعلم قطعا من صب الاعصرة بعضها على بعض
مع تفاوتها في اللطافة والغلظة الموجبين لسرعة الذهاب وبطوءه فان انواع العنب متفاوتة في ذلك قطعا بل قد يعصر بعضها في زمان على
بعض اخر وفي مر الزمان مدخلية في سرعة الذهاب وعدمها ايض ويؤيده موثقتا الساباطي ورواية الهاشمي الاتية الامرة باذهاب ثلثي المجتمع بعد
على سابق للبعض بل يدل عليه على القول بتحريم العصير الزبيبي بالغليان ايض ويدل عليه ايض رواية عقبة بن خالد المتقدمة المتضمنة لضم الماء مع

ان الخمر يحل اذا صار خلا او يقال ان الدليل



كتاب الاطعمة والاشربة

فى حلية ما طبخ من العصير قبل ذهاب الثلثين منه

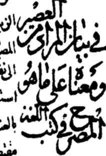
العصير وكفاية ذهاب ثلثى المجتمع مع اختلافهما فى سرعة قبول الذهاب وعدمه ح لو طرح فى العصير قبل ذهاب الثلثين جسم فجذب من العصير شيئا ولم يعلم بعد ذهاب ثلثى العصير ذهاب ثلثى ما جذبه ذلك الجسم ايض يحرم ما فيه حتى يعلم الذهاب ولا يكفى حلية ما فى القدر فى حليتهما فى ذلك الجسم نعم لو لم يدخل العصير فى ذلك الجسم بل اكتسب الجسم رطوبته حتى كبر كالحنطة المنقوعة فى العصير ففى حرمته من بدو الامر اشكال لعدم صدق اسم العصير على ما فيه فذ الرابعة الاقوى اختصاص التحريم بالغليان مط النارى وغيره بالعصير العنبى فلا يحرم الزبيبى او التمرى بالغليان مط وفاقا للفاضلين والشهيدين وفخر المحققين والسيورى والصيمرى واكثر المتاخرين وهو ظاهر المقنعة والمراسم وكتب السيد حيث لم يتعرضوا لبيان تحريم العصير مطلقا بل هو الاشهر كما صرح به جماعة كالاردبيلى والسبزوارى والصيمرى وظاهرك لنسبة الخلاف فى الزبيبى الى بعض علمائنا والمنقول فى التمرى خلافا ولذا نسبه اليه والى من القول بعدم وجود الخلاف فى التمرى فربما كان ذلك ايض ظاهرا من المعتبرين حيث لم يشترط الحكم فى التمرى مطا مع تصريحهما بانه لا يحرم العصير من الزبيب على الاقوى بل حكى عن بعض الفضلاء التصريح بعدم الخلاف فيه بل عن الشهيد الثانى فى ح الرسالة الاجماع على عدم الحاق التمرى دليلنا اصل الاباحة واستصحاب الحل والعمومات الكتابية والسنية الدالة على حلية الاشياء السليمة عن المعارض والمخصص الا ما يستدل به للتحريم وهو غير دال كما ياتى وما قيل من تداول تناول الدبس الزبيبى فى الاعصار والامصار بحيث انعقد الاجماع عليه مع انه لا يكاد يتحقق التثليث فى العصير الزبيبى الا بانعقاده واحتراقه وخروجه عن الدبسية وتغير طعمه الى المرارة ولا يفيد فى ذلك ازدياد الماء وتليين النار اذ الماء يحترق الا ان فيه انه مبنى على عدم حصول الحلية بصيرورته دبسا قبل ذهاب الثلثين وقد عرفت ان الاقوى حصولها هذا مع ما صرح به فى رواية الهاشمى وموثقة عمار باطلى الانية بامكان التثليث مع كون الماء ضعف الزبيب او مساويا له ويدل على المط فى التمرى ايض رواية محمد بن جعفر وهى طويلة وفيها فقالوا يا رسول الله ص ان القوم بعثوا بنا اليك يسئلونك عن النبيذ فقال رسول الله ص وما النبيذ صفوه لى فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ فى اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلى ويوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخذوه فالقوه فى اناء اخر ثم صبوا عليه ماء ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى فى اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم يهدر ويغلى ثم يسكن على عكره فقال رسول الله ص يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم قال فكل مسكر حرام الحديث وجه الدلالة واضح جدا فانه لو كان الهدر والغلى كافيين فى التحريم لم يسئل عن الاسكار وعدمه لذكرهما فى الكلام بل اهل العرف كلا يفهم من هذا الكلام عدم التحريم بدون الاسكار ويؤيد المط ايض النصوص الواردة فى علة تحريم العصير فانها ظاهرة فى ان العلة انما هى شركة ابليس فى شجرة الكرم وثمرته بالثلثين وانه اذا ذهب نصيبه منها حل الباقى ولا ريب ان الزبيب قد ذهب ثلثاه وزيادة بالشمس وما قيل من ان ذهاب الثلثين بالشمس انما يفيد اذا كان قد غلى حتى يحرم ثم يحل بعد ذلك بذهاب الثلثين والغليان بالشمس غير معلوم بل قد يجف الزبيب بغير الشمس ايض ولا غليان فيه البتة فلا يحرم التحريم حتى يحتاج الى التحليل بذهاب الثلثين فيانى ما يرد فى مطاوى ادلة المحرمين وملخصه انه مبنى على دلالة تلك النصوص او غيرها على اعتبار كون ذهاب الثلثين بعد الغليان وحصول التحريم وانه لو ذهبا قبله لا يعبؤ به وهى ممنوعة اذ لا اثر له فيها بل ظاهرها اعتبار ذهاب الثلثين مطلقا بعد الغلى كان ام لا ويؤيد المط ايض بعض الروايات الاخر كرواية مولى حر بن يزيد الاتية فى الدليل الثامن من ادلة المحرمين فان ترك الاستفصال فيها من انواع الاشربة وطريق صنعها يقتضى ثبوت الحلية لكل نوع منه وان غلى ولم يذهب ثلثاه خرج العنب فيبقى الباقى ورواية اسحق بن عمار الاتية فى الدليل التاسع منها فان المستفاد من قوله ع فيها اليس هو حلوا كون العلة فى اباحة الشراب المسئول عنه كونه حلوا غير متغير بما يوجب الاسكار فيطرد فيما كان كذلك وان لم يذهب منه الثلثان بحجية العلة المنصوصة وكصحيحة ابى بصير قال كان ابو عبد الله ع يعجبه الزبيبة وروى الراوندى فى الخرايج والجرايح عن صفوان امرابى عبد الله ع باطعام امرءة عصارة مملوة زبيبا مطبوخا وظاهر ان طعام الزبيبة لا يذهب فيه ثلثا ماء الزبيب ولا ثلثا ماء طبخ فيه الزبيب واكتسب منه الحلاوة واحتمال كون الزبيبة ما فيه قليل زبيب مخلوط مع اشياء اخر يستهلك الزبيب وماؤه فيها فاسد كما يستفاد من حديث الراوندى ويؤيده بل يدل عليه ايض المستفيضة الكثيرة الدالة على دوران الحكم فى النبيذ حرمة وحلا مدار السكر وعدمه كما ياتى جملة منها ولو كان مجرد الغليان يوجب التحريم وانه لم يبلغ حد الاسكار لجرى له ذكر او اشارة ولو فى بعضها سيما مع ورودها فى مقام الحاجة وتوهم ان بمجرد الغليان يحصل منه السكران ففاسد يشهد بفساده العيان ولو سلم فخرج عن المفروض لانه انما هو فيما لم يسكر وتوهم حصول الاسكار الخفى او مباديه ايض كذلك لمنعه ولو سلم فغير مفيد لان الاسكار المعلق عليه الحكم فى الاخبار هو الظاهر منه لان الاسكار العرفى الذى يجب حمل اللفظ عليه احتج للقول بالتحريم بادلة بعضها يعم التمرى والزبيبى وبعضها يختص باحدهما منها استصحاب الحالة التى كانت للعنب بعد الزبيبية والباقى من مائه فيه والجواب اما بالموضوع قد تغير لان العنب وعصير العنب والعصير الذى يختص بعصير العنب كما ياتى وقد تغير ذهب فلا يمكن ان يستصحب واما بعض المناقشات الذى ذكره بعض مشايخنا المحققين فى ذلك المقام فى رسالته المعمولة لهذا المرام فهو بطوله ناش عن عدم التحقيق فى معنى عدم تغير الموضوع كما يظهر لمن نظر اليه والى ما ذكرناه فى معناه فى كتابى مناهج الاحكام وعوايد الايام ومنها العمومات المتقدمة الدالة على تحريم العصير عموما او اطلاقا بالغليان والعصير هو الماء المستخرج من الشئ عنبا كان او غيره اصليا كان المستخرج ام عارضيا ابتدائيا كان الاستخراج ام مسبوقا بعمل كالنقع وغيره والجواب عنه بمنع عموم العصير لغة بحيث يشمل المفروض اولا وبمنع امكان حمله على ما يعمه فى تلك الاخبار ثانيا اما الاول فليس لاجل ما قيل من ان المتبادر من العصير حيث يطلق المتخذ من العنب دون العام او ان العصير استعمل فى اللغة والعرف والاخبار فى الخاص والاصل فى الاستعمال الحقيقة او ان اطلاق العصير حقيقة على الخاص ثابت وعلى غيره مشكوك فيه فينفى بالاصل او ان العصير انما يتحقق فى العنب لان العصير انما يطلق على الماخوذ

شى

محمد بن الحسن وعلى بن بندار جميعا عن ابرهيم بن اسحق عن عبد الله بن حماد عن محمد بن جعفر عن ابيه ع

فى كيفية ذهاب الثلثين وما ورد فيه من الاخبار

من الاجسام التي فيها مائية لاستخراج المآء منها كالعنب والرمان واما التمر والزبيب والسماق ونحوها من الاجسام الصلبة التي فيها حلاوة او حموضة ويراد استخراج حلاوتها او حموضتها فالمتحقق فيها هو النبيذ والنقيع او المريس او الخلي نعم لو قيل بعدم تبادر التمري والزبيبي لكان صحيحا ولما تسلم
المخالف تبادر العنبي ورده بتجويز كونه لطلاقيا فلا يكون علامة للحقيقة كما وقع لبعضهم فيرد عليه ان ذلك وان اخدش في اثبات كونه حقيقة في العنبي
لكنه يخدش في عمومه الذي عليه بناء الاستدلال ايض فيبطل والقول بانه اذا تعارض الاحتمالان يرجع الى الاصل الذي هو بقاء العموم انما يصح لو كان مراد
المراد اثبات الحقيقة الطارية بالتبادر ولكن له ان يمنع اصالة العموم وارادة الحقيقة الاولية ودعوى ان مقتضى الوضع الاشتقاقي العموم فلو ثبت
حقيقة في الخصوص لكانت طارية يأتي جوابها كما ان تسليم الموافق لنا اطلاقية التبادر الحاصل بسبب الشيوع وجعله كافيا في اثبات المط لان المطلق
يحمل على افراد الشايعة دون الخفية النادرة يرد عليه ان الحمل على الشايع انما يكون اذا كان غيره نادرا خفيا وهو في المقام غير ثابت فان انصراف
المطلق يستند الى الظهور الذي يقابل الندرة دون الاظهرية والاشهرية مع ان من اخبار المقام ما يشتمل على لفظ العموم الاستغراقي فهل مثله على
الشايع ممنوع ورد الثاني بمنع استعمال العصير في الخاص اولا وان دلنا القراين على ارادته في بعض المواضع فان ارادة الخاص لا يستلزم استعمال اللفظ
فيه بعينه لجواز فهم الخصوصية من الخارج دون اللفظ ومنع كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا ثانيا وانما هو اذا اتحد المستعمل فيه والمورد ليس
كذلك لاستعماله في الاعم في اللغة والعرف والاخبار ايض وعلى هذا فللخصم قلب الدليل واثبات الحقيقة في الاعم بالاستعمال فيه ورد الثالث بانه
ان اريد بثبوت اطلاق العصير على الخاص حقيقة اطلاقه عليه لكونه موضوعا له بالخصوص فهو اول النزاع وان اريد بثبوت اطلاقه عليه حقيقة ولو لوضعه
للمعنى العام فهو غير مفيد ورد الرابع بان النبيذ والنقيع وان تحققا في التمر والزبيب ولكن يحصل العصير بعدهما ايض ولاجل ذلك يطلق على عصيرهما
النقيع والنبيذ والحاصل انه ان اريد اختصاص العصير بالعنب فممنوع وان اريد تحقق النبيذ والنقيع في التمر والزبيب فمسلم ولكن لا يلزمه انتفاء العصير فيهما
الا ان يخص العصير بما لا يتوقف على نبذ ونقع وح يكون الكلام متوجها كما ياتي بل لان لفظ العصير فعيل وهو اما بمعنى الفاعل فهو بمعنى العاصر او بمعنى
المفعول وهو الشيء الذي وقع عليه العصر دون ما خرج من العصر وانما يسمى ذلك عصارا او عصارة صرح بذلك في القاموس قال وعصر العنب
ونحوه يعصره فهو معصور وعصير واعتصره استخرج ما فيه وعصره ولي ذلك بنفسه واعتصره عصر له وقد انعصر وتعصر وعصارته وعصاره ما
يحلب منه انتهى صرح بان العصير هو نفس العنب وان ما فيه عصارة وعصار وعلى هذا فاطلاق العصير على الماء المستخرج لا يكون مقتضى وضعه الاشتقاقي
حتى يستدل بعمومه بل هو معنى مجازي له فيمكن ان يكون ذلك المعنى المجازي هو خصوص ماء العنب او هو ونحوه مما لا يحتاج الى ضم ما خارجي فلا يعلم العموم
سلمنا كون لفظ العصير حقيقة في الماء المستخرج كما هو ظاهر كلام صاحب مصباح المنير حيث قال عصرت العنب ونحوه عصرا من باب ضرب استخرجت ماءه
فانعصر واعتصر كذلك واسم ذلك الماء العصير فعيل بمعنى مفعول والعصارة بالضم ما سال عن العصير انتهى ولكنه حقيقة طارية اذ حقيقة الاولية
هو ما وقع عليه العصر اي الجسم الذي استخرج ماؤه كما صرح في القاموس وتلك الحقيقة الطارية يمكن ان يكون ما لا يصدق على مثل ما يستخرج من التمر و
الزبيب بل يختص بما كان ماؤه من نفسه ولذا لا يقال الماء يخرج من الثوب ونحوه بعد العصر عصير وكذا ما يخرج من اليد الرطبة بعد عصرها ولا عموم في كلام
المصباح لانه قال العنب ونحوه فيمكن ان يكون مراده بنحوه ما كان ماؤه من نفسه بل هو الظ من قوله استخرجت ماءه حيث اضاف الماء الى الضمير الراجع
الى نفس الشيء ولم يقل الماء الذي هو فيه ويؤكد ذلك عدم وقوع تصريح في كلام لغوي باستعمال العصير في غير ما كان الماء المستخرج من نفسه وانما
استعملوه في ما كان الماء من نفسه كالعنب والرطب والنخيل والاعناب ونحو العنب وغير ذلك وعلى هذا فلا دلالة لتقييد بعض اللغويين وغيرهم في



بالعنب على استعماله في التمري والزبيبي ايض نعم يدل على استعماله على غير ماء العنب ايض كماء الرطب والحصرم والرمان ولكنه غير مفيد والحاصل ان
مقتضى وضع الاشتقاقي والمطابق لحقيقة الاصلية كون العصير هو ما وقع عليه العصر كنفس العنب والثوب وغيرهما دون ما خرج من العصر فيكون
استعماله في الخارج كلا او بعضا اما مجازا كما هو ظاهر القاموس وح فكثرة المجاز وتسع باب الاحتمال او حقيقة طارية كما هو ظاهر المصباح ولا يعلم ان
حقيقة الطارية هل هي الماء الذاتي المستخرج او مطلقا فيبطل معه ايضا الاستدلال فان قلت قول صاحب المصباح فعيل بمعنى مفعول يدل على انه وضعه
الاشتقاقي فيكون عاما لكل ما يصدق فيه مبدأ اشتقاقه قلنا مع انه لا حجية في قوله فقط انه لو كان حجة لكان في تعيين المعاني واما في غير ذلك فلا ولو كون
ذلك فعيلا بمعنى المفعول مما نعلم انتفاؤه فان المعصور الذي هو المفعول هو ما وقع عليه العصر وليس هو الا نفس العنب ونحوه دون ما استخرج منه ولما
ارادة المستخرج من شيء اخر فهو حقيقة ليس مفعولا يكون الفعيل بمعناه فانه ليس مفعولا للعصر لغة ولكن يحتمل ان يكون اطلاق العصير على الماء من باب الفعيل
بمعنى المفعول اذا كان ذلك الماء ايض جزء من حقيقة المسمى بالاسم حتى يصدق عليه المفعول من تلك الجهة دون ما اذا ضم الماء مع شيء اخر وادخل فيه
كما في الثوب ونحوه ومما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض مشايخنا المحققين حيث قال عموم لفظ العصير باعتبار وضعه اللغوي الاصلي امر يجب القطع
به فان العصير فعيل من العصر فهو كغيره من المشتقات موضوع بالوضع النوعي للذات المبهمة المتصفة بالمبدأ على وجه مخصوص ومن المعلوم ان ليس
للفظ العصير من بين المشتقات في اصل اللغة وضع يخصصه ببعض الذوات كالعنب فاذن العصير بمقتضى وضعه الاصلي عام صادق على كل شيء معصور
مطلقا عنبا كان او تمرا او زبيبا او غير ذلك انتهى فانا نقول انا نسلم عمومه باعتبار وضعه الاصلي ومقتضاه صدق العصير على كل ما وقع عليه العصر من عنب
وتمر وزبيب وثوب ولبد ولحاف وغيرها واما صدقه على الماء المستخرج مطلقا فباي وضع نوعي او شخصي او اشتقاقي ودلالة انه عليه ليس بالوضع الاصلي

الاشتقاقي

ومن مباحث كتاب المطاعم

الاشتقاق وانما هو امر طار عارضي يجب الفحص عن معروضه عموماً او خصوصاً وليس في كلام اهل اللغة ونحوهم من الادباء تصريحاً او استعمالاً لاطلاقه مايدل
على التعميم وانما هو محض استعمال في كلام الفقهاء لبيان المسئلة ولو كان ذلك مقتضى الوضع الاشتقاقي للزم صحة استعماله في الماء المستخرج عن الثوب عن عصر
واللبد واليد والشعر فيقال عصير الثوب واليد والشعر الى غير ذلك وبطلانه ظاهر جداً بل في كلام المصباح اشارة الى انه ليس وضعاً اشتقاقياً حيث
قال واسم ذلك الماء العصير ثم قال والعصارة ما سيل من العصر فانه لا يقال للضارب انه اسم ذلك الشخص ولذا فرق بين العصير والعصارة فالاول ليس
مقتضى الوضع الوصفي الاشتقاقي وانما هو على عارضي وهذا ظاهر جداً ويؤكد بعض ما ذكرنا صحيحة البجلي الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب و
البتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر فانها دالة على اختصاص العصير بماء العنب وعصارته ان جعلنا العصير بيانا للخمسة يعني ان الخمر من خمسة تحصل
اشياء من العصير وهو من الكرم ومن النقيع الذي هو من الزبيب لا غيره او اختصاصه بالخمر العنبية ان جعلناه بيانا لاقسام الخمر ولما الثاني فلان
العصير في تلك الاخبار لو كان عاماً لزم تخصيص الاكثر بل الاكثر وهو هذه الثلثة وخروج ساير افراده التي لا تحصى من الكثرة وذلك غير جائز على التحقيق فيكون
العصير اما مخصوصاً بالوضع او مستعملاً في بعض الافراد تجوزاً لا من باب تخصيص العام وعلى التقديرين لا يكون ارادة الزايد عن العنبي عنه معلوما واورد عليه
بوجهين الوجه الاول منع عدم جواز تخصيص الاكثر لوقوعه في الكتاب العزيز قال سبحانه ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله
نعم لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين لو كانوا اقل كان الغاوون اكثر وقد استثنوا من الاولى وان كانوا اكثر فقد استثنوا من
الثانية ويلزم استثناء الاكثر ولان المقتضي له موجود والمانع مفقود اما الاول فللوضع لما يصح منه الاخراج تجوزا ووجود علاقة مصححة هي علاقة العموم
والخصوص دون المشابهة المنفية في المقام واما الثاني فانه ليس الا قبح مثل قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف ولم ياكل الا واحدة او ثلثة
وكل من جاءك فاكرم ثم قال اردت زيداً او هو مع عمرو وذلك القبح ليس كليا حتى يكون مستندا الى اشتراط الواضع بقاء الاكثر من العام بل لامر عارض
يزول اذا روعي فيه الجهات المحسنة والاعتبارات اللايقة وتصرف المتكلم فيه بنصر فانه يخرجه عن الصنعة والابتذال بل قد يلتحق به الكلام بالبليغ الذي ينافس به
الاعلام وذلك كما في علي واحد وواحد وواحد الى عشرة فانه يستقبح مع كونه موافقا للغة واذا كانت هناك نكتة يرتفع القبح كما في بنت سبع واربع وثلث و
كما ان التكرار مما يستقبحه الطباع وقد يستحسن بمراعاة بعض النكات كما في سورتي الرحمن والمرسلات وكتوجيه الخطاب الموضوع للموجود او الحاضر او ذوي
العقول الى المعدوم او الغايب او غير ذوي العقول او عكس ذلك بملاحظة بعض اللطايف والاحوال وبهذا الاعتبار يحسن استعمال الدوال العموم في
قليل من افراد العام كان ينظر في المثالين المتقدمين الحالات ما عدا المراد بمنزلة المعدوم لنوع امتياز للمراد من بين الافراد فكانه لا فرد لذلك العام
سوى المراد او الى انه لما اكل احسن الرمانات واراد افضل الجائين فكانه اكل الكل واكرم الجميع فيطلق لفظ العموم نظرا الى ما وقع عليه الفعل من القليل
بمنزلة الكثير كقوله زيد كل الرجل يريد بذلك معادلته للجماعة او الى ان القليل الماكول مثلا لما كان قدر كفايته فكانه اكل الكل فيقصد المبالغة
دون الحقيقة وبمثل تلك الاعتبارات يزول القبح الثابت له قبل ذلك ومن ذلك يعلم ان القبح لم يكن مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن قوانين
العربية والا لاستمر مع اللفظ ولم يكن يزول ابدا وان روعي فيه انواع اللطايف واختلفت الاحوال والمقامات وفيه اولا ان الاستثناء في
الاية الاولى منقطع لان من اتبعه من الغاوين ليس داخلا في العباد لان العبد من اقر بالعبودية وتلبس باداب العبادة قال الله سبحانه وادخلي في
عبادي وادخلي جنتي فلا تخصيص فيها والمخرج في الاية الثانية قليل بالنسبة الى الباقين وثانيا انه لا يعلم من اتبع الشيطان من الغاوين الذي
عليه سلطانه يكون اكثر من غيره من العباد او مساويا له لانهم بين تابع لله ومستضعف من الذين لم يقرع اسماعهم شريعة او لم يعلموا غير طريقهم
طريقة حقة وبين تابع للشيطان وبعبارة اخرى بين ذوي النفوس المطمئنة وذوي النفوس اللوامة وذوي النفوس الامارة والمستضعفين الخالين عن النفوس الثلث
الذين هم اكثر الناس ومن سلط عليه الشيطان هو الثالث ومن اين علم انه اكثر العباد او مساو لغيره ومن احاط بعباد الله سبحانه من بدو خلقهم
الى انقراضهم في شرق الدنيا وغربها وبرها وبحرها واما الاية الثانية فمعناها اني اكون بصدد اغواء الجميع الا العباد المخلصين الذين هم الانبياء
والاوصياء كما ورد في الاخبار فاني لست بصدد اغوائهم ولا يريد اني اغوي غير المخلصين اذ ليس جميع غيرهم غاويا من جانب الشيطان فان منهم
المؤمنين والابرار والمتوسطين التابعين للشريعة التائبين بعد المعصية والمستضعفين واما المخلصون فهم الذين جزاؤهم فوق اعمالهم و
يصفون الله سبحانه بما يليق بجلاله قال الله سبحانه وما تجزون الا ما كنتم تعملون الا عباد الله المخلصين وقال سبحان الله عما يصفون الا عباد الله
المخلصين فليس كل غير المخلصين غاويا من اغواء الشيطان فاراد اني اكون بصدد اغواء غير المخلصين وعلى هذا فلا يفيد ضم الاية الثانية مع الاولى
لاثبات مطلوبه لانا نقول ان كلا ممن اتبع الشيطان وله عليه السلطان ومن المخلصين اقل افراد العباد لا ضير اذ ليس كل من اراد اغوائه ممن اتبعه و
ثالثا انا لا نسلم وجود المقتضي اذ هو كما اعترف به العلاقة المصححة وهي هنا غير موجودة قوله وهي العموم والخصوص قلنا نعم ولكن لا كل خصوص اذ لم
يثبت لنا صلاحية كل خصوصية حتى الاكثر للعلاقة كيف وقد منعه اكثر المحققين ولم يدل عليه شاهد من المواضع والعلاقات ايضا امور توقيفية
يجب ثبوتها من الواضع وهذا هو السبب القبح الذي يلاحظ في العرف وادعاه المحققون وهو امر مستمر لا ينفك ابدا وليس القبح لاجل امر خارجي يزول
بزواله ويعد من الموانع واما ما ذكره من زوال قبحه احيانا بمراعاة بعض النكات واللطايف فهو خطأ محض واشتباه بين يقضي منه العجب سيما من
هذا الجليل الشان الذي ذكره فان الاستعمالات التي ذكرها مراعيا فيها النكات واللطايف ليس من باب التخصيص ولا علاقة العموم والخصوص وانما

هو تجوز اخر وعلاقة اخرى ولذا لا يرتفع القبح لو صرح بالتخصيص فيقول اكرم كل من جاء دارك الا غير زيد العالم او اكلت كل رمانة الا غير الرمانة
الفلانية الحسنة ولذا لو علم السامع بذلك ولكن لم يعلم خصوص مرتبة عدده لا يحمله على غير ما علم عدم ارادته كما هو شان التخصيص ولو تنزلنا عن الحكم
الباب بكون ذلك تجوزا اخر فلا بد من احتماله المسقط للاستدلال لثبوت التوقيف وارتفاع القبح عن التخصيص ورابعا انا سلمنا ان القبح يرتفع بمراعاة
اللطايف والنكات فما اللطيفة التي رخصه في تلك الاخبار والنكتة التي ازالته فيها فان قلت النكتة هو شيوع هذه الثلثة وتعارفها وتداولها قلنا
مع ان كفاية مجرد ذلك لرفع القبح غير معلوم انه ان اريد الشيوع وجودا اي ان هذه العصيرات الثلثة اكثر وجودا من غيرها فهو ممنوع جدا كيف ومع ان
عصارة الزيت وساير الحبوب التي يستضاء بعصاراتها وعصير الحصرم والرمان والاترج والليمو وغير ذلك ليس باقل من عصارة الزبيب قطعا وان
اريد شيوع اغلائها واكثرية غليانها فكذلك ايضا فان تحقق الغليان في العصارات التي يستضاء بها وفي ماء الحصرم والرمان والاترج والسماق
والاجاص في الطبائخ والربوب ليس اقل وقوعا من تحقق الغليان في عصارة الزبيب والتمر اصلا وقد وقع السؤال في الاخبار العديدة عن رب الرمان و
التفاح والسفرجل والتوت وغيرها وان اريد شيوع جعله دبسا فلا مدخلية له في ذلك كما ان الشيوع بعض الحالات لا اخر لبعض العصارات الاخر
لا مدخلية له في ذلك ايضا والوجه الثاني عدم اقتضاء امتناع تخصيص الاكثر ارادة العصير العنبي من اللفظ ولا وضعه لجواز ارادة الثلثة بتوجيه الخطاب
الى الافراد دون الانواع فان افراد هذه الثلثة اكثر من افراد غيرها وفيه منع اكثرية افراد هذه الانواع الثلثة جدا ولو سلم اكثريته مقدارها مع انها
ايضا ممنوعة مضافا الى ان الارجاع الى الافراد خلاف الظاهر قيل سلمنا وضعه للخاص او استعماله تجوزا فيه ولكن الخاص الموضوع له او المستعمل فيه
لا يجب ان يكون خصوص ماء العنب بل الظاهر انه ما يتخذ منه الدبس لقربه من المعنى الاصلي ومطابقته لما يقتضيه ظاهر كلام الفقهاء حيث يطلقون العصير
على العصارات الثلث دون غيرها فانا الظهور لا وكيله وليس مطلق الماء المستخرج معناه الاصلي كما عرفت حتى يكون الثلثة اقرب اليه من الواحد واطلاق
بعض الفقهاء لا يجدي نفعا ونحن لا نقول ان العصير حقيقة في العنبي خاصة وضعا او لغويا او ثانويا ولا انه مستعمل فيه كذلك بل نقول انا نعلم انه موضوع او
مستعمل في معنى يصدق على العنبي قطعا ولا نعلم غيره ومما ذكرنا يظهر دفع بعض ما قيل في ذلك المقام من ان اختصاصه بالعنبي يحتاج الى هجر غيره وهو غير
معلوم او الى ارتجال وعدم معلوم وانه لو سلم احدهما فاصالة تاخر الحادث يقتضي تاخره عن صدور الروايات ونحو ذلك مما لا يصلح للركون اليه بعد
ما ذكرنا وان صلح بعضها للتاييد لبعض المطالب لو تم اصلها ومنشاها ومنها ما دل على حرمة كل شراب لم يذهب ثلثاه كصحيحة علي عن الرجل يصلي الى القبلة
لا يوثق به اتى بشراب زعم انه على الثلث فيحل شربه قال لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وروي مثله في قرب الاسناد وموثقة الساباطي عن الرجل ياتي
بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما ورعا مامونا فلا باس ان يشرب والجواب عنه مضافا الى ما مر من ايجابه تخصيص الاكثر لو
جعل من باب العموم والخصوص ان الاولى غير دالة على عدم جواز التصديق لمكان الجملة الخبرية ولو سلم فغايته عدم التصديق في الطبخ على الثلث وهو لا
يستلزم التحريم اذ لعله للحكم بالكراهة كما حكي عن جماعة فلا يجوز الحكم بالاباحة بالمعنى الخاص وهما معارضتان مع الاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار قول
ذي اليد وايتمان الصانع في عمله وجواز الاخذ من سوق المسلمين وعدم وجوب التفتيش والسؤال ونفي الحرج في الدين بل الاجماع المسلمين حيث ياخذون
الدبس في الاسواق خلفا وسلفا مع ان صناعه غالبا ليسوا ورعين مامونين ولا يتفحصون عن حال الصانع واما ما حكي عن جماعة من اصحابنا من عدم
جواز اخذ العصير من المتهم باستحلاله قبل التثليث فهو مخصوص بالمتهم بالاستحلال لا مطلقا كما هو مورد الروايتين وساير الاخبار الواردة في الباب
ايضا مخصوص بالمستحل فالروايتان مطروحتان من هذه الجهة وكذا يعارضان بمثل رواية معاوية بن يزيد في اصنع الاشربة من العسل وغيره وانهم يكلفوني
صنعها فاصنع لهم فقال اصنعها وادفعها اليهم وهي حلال من قبل ان يصير هذا مسكرا هذا كله مع ان السؤال والجواب في الروايتين مسوقان
لحكم قبول ذلك الشخص وعدمه دون حكم اشتراط ذهاب الثلثين وعدمه ومثل ذلك لا يفيد في اطلاق الشراب عند جمع من المحققين وايضا انا
نعلم قطعا ان علي بن جعفر وعمار الساباطي كانا يعلمان ان الشراب على قسمين قسم يتوقف حليته على ذهاب الثلثين وقسم لا يتوقف فسؤالهما انما هو
عن القسم الاول قطعا يعني ان الشراب الذي يتوقف حليته على ذهاب الثلثين هل يكفي قول ذي اليد فيه ام لا فلا عموم في الروايتين ومنها عموم مفهوم
قوله ما طبخ على الثلث فهو حلال في رواية عقبة بن خالد في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى
ذهب منه وبقي عشرة ارطال ايصلح شربه ذلك ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال وجوابه ما مر من لزوم تخصيص الاكثر بل هنا اشد لعدم اختصاصه
بالشراب والعصير هذا مضافا الى منع العموم في المنطوق لظهوره في عصير العنب الذي هو مورد السؤال ومنع حجية ذلك المفهوم الذي هو مفهوم الوصف
ومنها الاخبار الواردة في بيان ما يحل من النقيع والنبيذ وما يحرم منهما وان الذي يحل هو ما ينقع غدوة ويشرب عشية او بالعكس كصحيحة الجمال صف
لنا النبيذ فقال عليه السلام لي بل انا اصفه لك قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام فقلت هذا نبيذ السقاية بفناء الكعبة فقال
لي ليس هكذا كانت السقاية انما السقاية زمزم افتدري من اول من غيرها قال قلت لا قال العباس بن عبد المطلب كانت له حبلة افتدري ما
الحبلة قلت لا قال الكرم كان ينقع الزبيب غدوة ويشربونه بالعشي وينقعه بالعشي ويشربونه من الغد يريد ان يكسر غلظ الماء عن الناس وان هؤلاء قد تعدوا
فلا تشربه ولا تقربه وحسنة حنان ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم سالني عن النبيذ فاخبرته انه حلال
ولم يسالني عن المسكر الى ان قال هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم اي شيء هو فقال اما ابي عليه السلام فانه كان يامر الخادم فيجيء بقدح ويجعل فيه زبيبا ويغسله غسلا

في الاخبار الواردة في بيان ما يحل من النبيذ والنقيع

نقيا

نقيا ثم يجعل في اناء ثم يصب عليه ثلثة مثله او اربعة ماء ثم يجعله بالليل ويشرب به بالنهار ويجعله بالغداة ويشرب به بالعشي وكان يامر الخادم بغسل الاناء
في كل ثلثة ايام لئلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ وفي رواية ايوب بن راشد عن النبيذ فقال لا باس به فقال انه يوضع فيه العكر فقال ع بئس
الشراب ولكن انبذوه غدوة واشربوه بالعشي قال فقلت جعلت فداك هذا يفسد بطوننا قال فقال ابو عبد الله ع افسد لبطنك ان تشرب ما لا يحل لك دلت
تلك الروايات على ان الذي يحل من النقيع والزبيب هو ما ينقع عشية ويشرب غدوة او بالعكس وان ما عدا ذلك حرام وظاهر ان مضي هذه المدة لا
يقتضي تحريما فهو اما لكونه مظنة للنشيش والغليان او لحصول الاسكار ومجرد هذا المكث لا يحصل اسكار بين فوجب كونه للنشيش فانه كثيرا ما يحصل معه
ذلك في البلاد الحارة والجواب عنه اولا ان غاية ما يدل عليه تلك الاخبار ان ما ينقع غدوة ويشرب عشية او بالعكس فهو حلال وان ما عدا ذلك حرام مطلقا
فلا يدل عليه بوجه فان الاولى يدل على ان ما تعدوا فيه هؤلاء في الاحرام واما ان تعديهم في اي شيء وباي قدر فلا فالي الوافي ان الجبابرة تعدوا او غيروه
باكثار الزبيب في التمر فيه واطالة لمدة النقع حتى صار مسكرا فيمكن ان يكون تعديهم الى حد الاسكار واما ما ذكره بعض مشايخنا في رسالته المعمولة نبيذا
في هذه المسئلة من انه لا يمكن ان يكون ذلك التعدي بالغا حد الاسكار اذ من المستبعد جدا بل المستحيل عادة تظاهر الناس بشرب النبيذ المسكر في زمن
الصحابة والتابعين في المسجد الحرام بفناء الكعبة مع فتاوى الفقهاء واحاديث الرسول ص على الحظر وان ما يسكر كثيره فقليله حرام ففيه مع انه لم يكن في زمن
الصحابة بل ولا التابعين الا ما شذ منهم وندر مع انهم قد تظاهروا على امور كثيرة هي اشد مما ذكر واشنع وافضح انه يظهر من اخبارنا انهم كانوا متظاهرين بشرب
النبيذ المسكر ففي رواية عمر بن مروان ان هؤلاء ربما حضر معهم العشاء فيجيئون بالنبيذ بعد ذلك فان انا لم اشربه قال لا ولعل معنى جزئه الاخير اني اذا كسرته
اشربه مطلقا ولو من غير ضرورة ايضا وظاهر ان المراد بكسره كسر شدته واسكاره كما صرح به في اخبار اخر كرواية عمر بن حنظلة ورواية كليب الاتية يظهر من قوله
خفت ان يقولوا اطلاق ان فتاوى فقهائهم ايضا كانت على الحلية بل يظهر من اخبارنا ان من اصحابنا ايضا من كان يزعم حلية النبيذ اذا انكسر سكره بالماء فيمكن ان
يكون المتظاهر عليه في المسجد النبيذ المنكسر ففي رواية كليب كانوا ابو بصير واصحابه يشربون النبيذ يكسرونه بالماء فحدثت بذلك ابا عبد الله ع فقال لي وكيف
صار الماء يحلل المسكر مرهم لا يشربوا منه قليلا ولا كثيرا قلت انهم يذكرون ان الرضا من ال محمد ع يحله لهم قال وكيف كان يحلون ال محمد المسكر الحديث ويظهر من
بعض اخبار الاخر انهم كانوا يقولون بحلية قليل ما يسكر كثيره فلعلهم كانوا متظاهرين بشرب القدر الذي لا يسكر كما ورد في رواية يزيد بن خليفة المتضمنة
لحكاية دعوى جماعة في كل جمعة وشربهم النبيذ مصليا على محمد وال محمد حتى بلغ ذلك ابا عبد الله ع ونهاهم لاجل ان ما يسكر كثيره فقليله حرام وفي صحيحة العجلي انما
سالتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكر فقال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص كل مسكر حرام فقال الرجل اصلحك الله فان من عندنا بالعراق
يقولون ان رسول الله ص انما عنى بذلك القدح الذي يسكر فقال ابو عبد الله ع ان ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية مسعدة عن ابي عبد الله ع قال
كان عند ابي قوم فاختلفوا في النبيذ فقال بعضهم القدح الذي يسكر فهو حرام وقال قوم قليل ما اسكر وكثيره حرام الحديث واما الثانية فغايته ما يدل عليه ان
ابا جعفر ع كان يشرب نقيع الليل بالنهار وبالعكس ولا دلالة لها على انحصار الحلال في ذلك بل في العدول عن الجواب الى اذن غيره الى بيان فعل ابيه عليهما السلم
دلالة واضحة على عدم الانحصار فانه لو كان يقول ان الماذون فيه هو ذلك ربما كان يوهم الانحصار واما قوله فان كنتم تريدون النبيذ فلا يفيد الحصر بل مثل
ذلك الكلام متداول ايضا في العرف في مقام التنبيه على فساد النية فان من يريد ابتياع فرس وبعد ما يعرض عليه فيؤتى له بفرس حسن ويقال ان كنت تريد الفرس
الحسن فهذا الفرس الحسن وان كنت تريد امرا اخر فانت في شانك ولا دلالة له لذلك على انحصار الفرس الحسن ومقصود الامام انه ان كنت تريد النبيذ الذي نحن
نشربه او ينقع بعد الطعام فهذا هو وان كنت تريد امرا اخر من نشاط واطراب ومتابعة الناس في نبذهم فهو امر اخر واما الثالثة فغايته ما يدل عليها
ان في الانبذة ما لا يحل شربه وظاهرها انه ما يوضع فيه العكر وسيأتي انه مسكر فلا يفيد وثانيا انا لو سلمنا النهي عن غير ما ذكر ولكنه لا نعلم كونه من اجل
الغليان فلعله كان لاجل الاسكار بل هو الظاهر من صدر صحيحة الجمال وحسنة حنان والظاهر منه قوله في حسنة اخرى لحنان بعد قوله ويزعم انك امرته بشربه
فقال معاذ الله ان اكون امرته بشرب مسكر قول المستدل مضي تلك المدة لا يوجب اسكارا قلنا ان اراد انه على سبيل الاطلاق لا يستلزم الاسكار فهو مسلم ولكن
الغليان ايضا كذلك فان مجرد مضي تلك المدة لا يوجب الغليان سيما في الخريف والشتاء سيما في البلاد الغير الحارة سيما اذا كان الماء كثيرا او ما نبذ فيه قليلا
كما ذكر في حسنة حنان ان الماء اربعة امثال الزبيب بل في رواية الكلبي النسابة اكثر من ذلك بكثير وهو عن النبيذ فقال الحلال قلت انا ننبذ فنطرح فيه العكر
وما سوى ذلك فقال شه شه تلك الخمرة المنتنة قلت جعلت فداك فاي نبيذ تعني فقال ان اهل المدينة شكوا الى النبي ص تغير الماء وفساد طبايعهم فامرهم
ان ينبذوا وكان الرجل منهم يامر خادمه ان ينبذ له فيعمد الى كف من تمر فيلقيه في الشن فمنه شربه ومنه طهوره فقلت وكم كان عدد التمرات التي كان يلقي
قال ما يحمل الكف قلت واحدة او اثنتين فقال ربما كانت واحدة وربما كانت اثنتين فقلت وكم كان يسع الشن قال ما بين الاربعين الى الثلثين الى ما
فوق ذلك فقلت باي الارطال فقال ارطال بمكيال العراق وان اراد انه يمكن حصول الغليان بمضيها فلا شك ان مجرد الامكان او الحصول في بعض الاحيان لا
يوجب التحريم المطلق مع الاسكار ايضا كذلك فانه ربما يحصل بذلك الاسكار سيما في الهواء الحار والاكثار في الزبيب او التمر والظاهر ان التخصيص بما نقع او نبذ
غدوة وعشيا لاجل انه مع فتح الانباذ والنقيع مظنة يؤدي الى ما يحصل معه المحرم من الغليان او الاسكار بتكثير المنقوع والمنبوذ وتطويل المدة فلذا خص
ذلك بالذكر ولا يعلم انه مظنة التعدي حتى يحصل الغليان بل لعله مظنة التعدي حتى يحصل الاسكار بل يظهر من بعض العامة استلزام ذلك الغليان للاسكار
فانه روى مسلم في صحيحه عن عايشة انا كنا ننبذ لرسول الله ص غدوة فيشربه عشيا وننبذه عشيا فيشربه غدوة وروى فيه ايضا عن ابن عباس ان رسول الله

المسكر

شه شه كلمة استقذار واستقباح مجمع البحرين

[illegible]

كان ينقع له الزبيب فيشربه اليوم والغد وبعد الغد الى مسا الثالثة ثم يؤمر به فيسقى او يهراق قال ابن حجر بعد ذكر الروايتين الشراب في المدة التي ذكرتها عايشة يشرب حلوا واما الفضة التي ذكرها ابن عباس فقد ينتهي الى الشدة والغليان لكن يحمل ما ورد من امر الخدم بشربه على انه لم يبلغ ذلك ولكن قرب منه لانه لو بلغ ذلك لاسكر ولو اسكر لحرم تناوله مطلقا وقد تمسك بهذا الحديث من قال بجواز شرب قليل ما اسكر كثيره ما انتهى واما جعل سبب النهي عن شرب ما مضت عليه ازيد من تلك المدة الاسكار الخفي الغير البين وجعل كاشفه الغليان فهو مما لا يصلح الاصغاء اليه في الاحكام الشرعية ومنها الاخبار المتضمنة لحرمة النبيذ الذي يتحقق فيه الغليان مطلقا كمرسلة ابي البلاد كنت عند ابي جعفر فقلت يا جارية اسقيني ماء فقال لها اسقيه من نبيذي فجاءت بنبيذ مريس في قدح من صفر قال فقلت ان اهل الكوفة لا يرضون بهذا فقال فما نبيذهم قلت يجعلون فيه العقوة قال وما العقوة قلت الداذي قال فما الداذي قلت ثفل التمر يصرى به في الاناء حتى يهدر النبيذ ويغلي ثم يسكن فيشرب فقال هذا حرام وخبر ابرهيم بن ابي البلاد وفيها فقال وما نبيذهم قال قلت يؤخذ التمر فينقى ويلقى عليه العقوة قال وما العقوة قلنا الداذي قال وما الداذي قلت حب يؤتى به من البصرة فيلقى في هذا النبيذ حتى يغلي ويسكن ثم يشرب فقال هذا حرام والجواب عنه ان النسخ في الحديثين مختلفة ففي طايفة منها ويسكر بدل يسكن فيخرج عن محل النزاع ومع الاختلاف لا يبقى الاعتماد على النسخة الاخرى مع انه في بعض الاخبار تصريحا بكون ذلك مسكرا كرواية عبد الله بن حماد المتقدمة في ادلة الحل وكصحيحة البجلي عن النبيذ فقال حلال فقال اصلحك الله انما سالت عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكن فقال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص كل مسكر حرام ومنها الروايات الدالة على ان ما يحصل من الكرم سواء كانت عنبا او زبيبا ثلثاه لابليس لعنه الله لمنازعته مع ادم ونوح على نبينا وعليهما السلم وان ذلك علة تحريم الثلثين وتحريم الخمر كصحيحة زرارة وروايات سعد بن يسار وابي الربيع وخالد بن نافع وابرهيم المروية جميعا في الكافي وروايات محمد بن مسلم ووهب بن منبه وابي الربيع المروية في العلل ورواية سعد بن يسار المروية في تفسير العياشي وجه الاستدلال ان المذكور في تلك الاخبار هو الحبلة وما في معناها والمراد منهما ما يحصل منها دون نفس الشجرة كما يقتضيه تثليث الحاصل ولا ريب ان الحاصل يعم الزبيب ايض والجواب عنه ان الثلثين اللذين هما نصيب الشيطان قد ذهبا في الزبيب بالجفاف فلا يبقى بعده والقول بان ذهاب الثلثين المفسر في حاصل الكرم انما هو بعد حصول الغليان المحرم قد مر جوابه في طي ادلة الحلية والحاصل انه ان اريد ان ذهاب ثلثي الشيطان يعتبر فيه ذلك فلا دليل عليه ولا تصريح به في تلك الاخبار بل مطلق نعم في رواية ابن وهب بن منبه فيما كان فوق الثلث من طبخها فلابليس وهو حظه ولكن الضمير في طبخها الحبلة العنب او لعصيره ظاهر انه ليس المراد طبخ الحبلة بل طبخ عنبها او طبخ عصير عنبها فلا يشمل الزبيب وجعل المقدر طبخ حاصلها او عصير حاصلها لا دليل عليه مع ان العصير المطلق ايض لا يعلم صدقه على المستخرج من الزبيب كما عرفت ومنه يظهر حال ما تضمن لفظ العصير من تلك الاخبار كصحيحة زرارة والحاصل ان تلك الاخبار بين اربعة اقسام قسم يصرح بذهاب الثلثين مطلقا نصيب الشيطان وعدم دلالته على حال الزبيب لكونه انقص من الثلث ايض واضح وقسم يدل على حرمة عصير الحبلة اذ عصير عنب الحبلة بعد الطبخ قبل ذهاب الثلثين وقسم يدل على حرمة مطلق العصير كذلك وحالهما ايض قد ظهر وقد عرفت سند كلام بعض المحللين على الحلية بتلك الاخبار كما مر ومنها الرضوي المتقدم في مسئلة العصير العنبي الدال على انه اذا اصابت النار الكرم اي حاصله لا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه والجواب عنه مضافا الى عدم حجيته انه اذا لم يمكن ارادة نفس الكرم من ضمير اصابته فمن اين علم ارادة مطلق حاصله بل لعله عنبه مع انه يظهر من بعضهم ان الكرم هو نفس العنب وهو الظاهر من صحيحة البجلي المتضمنة لخمسة اقسام الخمر ومنها رواية علي عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا باس به قد ذكرها بعض مشايخنا في طي ادلته ولا ارى لدلالتها وجها فانها اما التقييد السؤال بالطبخ على الثلثين او لاجل نفي الباس في الجواب عن ذلك المقيد فيثبت الباس فيما عداه بالمفهوم وضعف الوجهين في غاية الظهور اما الاول فلانه لا يتعين ان يكون تقييد السائل لاعتقاده الحرمة بدونه وانه لرفع الحرمة الحاصلة بالغليان فلعله لاجل حفظه في السنة ليصلح للمكث في تلك المدة ولا يتسارع اليه الاسكار المستند الى المائية المغيرة بل الظاهر انه لذلك وان السؤال باعتبار الشرب منه في السنة ولو كان لاجل رفع الحرمة الحاصلة بالغليان لما احتاج الى سؤال اذ من يعلم ان العصير الزبيبي بالغليان يحرم حتى يذهب ثلثاه فيحل فمن اي شيء يسئل سيما مثل علي بن جعفر الذي هو بمكان رفيع من فقه الاحكام ولو كان يعلم الحرمة بالغليان ولم يعلم الحل بذهاب الثلثين فمن اين قيده بذلك بل كان عليه ان يسئل عن كيفية حله وايض لو كان لذلك لما ذكر شربه السنة والتخصيص بذهاب الثلثين في عدم التغير في السنة مع انه يحصل ذلك المطلوب بذهاب الاقل من الثلثين والاكثر ولعله لوقوع الطبخ على الثلثين لاجل كراهته قبل ذلك واتصال هذه الرواية في قرب الاسناد بما مر في صدر الدليل الثاني من ادلة المحرمين وكونه مسئولا عن الحلية لا يدل على ان ذلك ايض كذلك لان ذلك الاتصال انما هو من الحميري دون علي ولو كان منه ايض لا يفيد لانه مسئلة اخرى والقول بان مثل علي بن جعفر العارف بالاحكام لو لم يعلم ان هذا شرط في الحلية لم يقيده في سؤاله فيه انه لو علم ذلك وعلم حصوله فمن اي شيء سئلها سلمنا ان تقييد السائل انما هو لذلك ولكنه لا حجية في اعتقاده وتقرير الامام له لا يفيد اذ لا دليل على حجية التقرير على مثل ذلك الاعتقادات كما بين في الاصول واما الثاني فظاهر جدا لان ارجاع الضمير الى المسئول عنه المقيد لا يدل بوجه على التقييد في الجواب اصلا وقد وقع مثل ذلك السؤال والجواب بعينه في ماء السفرجل الذي لا يحرم بالغليان قطعا في رواية جليلة ابن هشام ليسئله عن ماء السفرجل يمزج بالعصير المثلث فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ايحل شربه فكتب لا باس به ما لم يتغير ومنها الاخبار الواردة في بيان ما يحل من المعتصر من الزبيب بالخصوص وما لا

كتاب الطعام والشراب

يحل كونه في السابا طي عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة
فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء
واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على
المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد
حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه ثم تجعل فيه مقدارا وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر ثم حده حيث يبلغ الماء ثم تطرح
الثلث الاخير ثم حده حيث يبلغ الاخير ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وقريب منها الاخرى في صدرها ووصف لي ابو عبد الله المطبوخ
كيف يطبخ حتى يصير حلالا وفي اخرها وان احببت ان يطول مكثه عندك فروقه وفي رواية الهاشمي شكوت الى ابي عبد الله ع قراقر تصيبني في معدتي وقلة
استمرائي الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن قال فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال

تاخذ صاعا من زبيب فتنقي حبه وما فيه ثم تغسل بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه في مثله من الماء او ما يغمره ثم تتركه في الشتاء ثلثة ايام بلياليها وفي
الصيف يوما وليلة فاذا اتى عليه ذلك القدر صفيته واخذت صفوته وجعلته في اناء واخذت مقداره بعود ثم طبخته طبخا رقيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وتاخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب تلك الزيادة ثم تاخذ زنجبيلا وخولنجانا ودارصيني وزعفران وقرنفلا
ومصطكي وتدقه وتجعله في خرقة رقيقة وتطرحه فيه وتغليه معه غلية ثم تنزله فاذا برد صفيته واخذت منه على غدائك وعشائك قال ففعلت فذهب عني
ما كنت اجد وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي ان شاء الله والجواب عنهما مع ما في الثانية من التعقيد والاجمال في المتن وفي الاخيرة من عدم الدلالة على
توقف الحلية على ذهاب الثلثين والتحريم بدونه اصلا انه لا يلزم من الامر بطبخه على الثلث ان يكون ذلك لاجل حليته بعد حرمته بالغليان بل يجوز ان
يكون لئلا يصير مسكرا كما يدل عليه قوله في اخر الرواية الاخيرة وهو شراب لا يتغير اذا بقي ولا ينافيه قوله في اخر الثانية وان احببت ان يطول مكثه الخ اذ
يمكن ان يكون ذلك لعدم فساده بنحو اخر غير الاسكار او ان يكون المراد بطول المكث المكث في المدة الطويلة وبقوله اذا بقي في الاخيرة اقل من ذلك و
يجوز ان يكون لاجل ان الخاصية والنفع المترتب عليه لا يحصل بطبخه الا على الوجه المذكور كما ورد مثله في رواية جليلان المتقدمة المتضمنة لطبخ ماء
الثمر على الثلثين مع انه ليس للحلية قطعا ويدل عليه الامر بالطبخ حتى يذهب العسل الزائد في رواية الهاشمي المتقدمة مع انه غير محتاج اليه في
الحلية البتة بل يدل عليه امر الاطباء بذلك كما ورد في رواية اسحق بن عمار شكوت الى ابي عبد الله ع بعض الوجع وقلت ان الطبيب وصف لي شرابا
اخذ الزبيب واصب عليه الماء للواحد اثنين ثم اصب عليه العسل ثم اطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث فقال اليس حلوا قلت بلى فقال اشربه ولم
اخبره كم العسل كما يدل عليه ما ورد في النضوح كما ياتي مع انه للتطيب لا للاكل والقول بان وظيفة الامام بيان ما له مدخلية في الاحكام دون
غيرها معارض بان وظيفة الطبيب بيان ما له مدخلية في الاثار دون غيرها مع ان اكثر ما ورد في تلك الاخبار الثلثة مما ليس له تعلق بالاحكام
بل الاخيرة مسوقة لبيان الفوايد فان قيل ان قوله كيف يطبخ حتى يصير حلالا في الثانية او حتى يشرب حلالا في الاولى يدل على التحريم بدونه و
كذا قوله في الثانية واذا كان في ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور الخ فان النشيش هو صوت الغليان والظاهر من المحافظة عليه بان
لا ينش ليس الا لخوف تحريمه بالغليان قلنا مع ان قوله حتى يصير او يشرب حلالا من قول الراوي في سؤاله ولا حجية فيه الا من حيث تقرير المعصوم
له على فهمه وقد بينا في موضعه انه ليس بحجة اكثر ما ذكر في الكيفية بل كله عدا الغلي حتى يذهب الثلثان لا دخل له في الحلية قطعا فلا بد في الكلام
من ارتكاب تجوز اما في كلام السائل بمثل ارادة انه كيف يطبخ حتى يبقى على الحلية ولا يصير مسكرا او حتى يحصل فيه فوايد النبيذ وخواصه المطلوبة
منه من دون عروض اسكار او غير ذلك من المعاني بل الاول هو الظاهر من قوله حتى يشرب حلالا والقول بان العدول عن الظاهر في غير ذهاب الثلثين
لوجود المنافي القطعي لا يقتضي العدول عنه في الذهاب ايضا مع انتفاء المنافي عنه بل يجب بقاؤه على ظاهره مردود بان هذا ليس من باب تخصيص
العام حتى يقتصر فيه على المتيقن بل من باب ارتكاب احد التاويلين او التجوزين وعدم وجود مرجح لاحدهما بل وجوده لما يخالف مطلوب المستدل
واما قوله حتى لا ينش فان فيه ان بعد ذلك امر بغليانه حتى يذهب ثلثاه فهو وان حرم بالنشيش فلا مانع منه لتعقيبه بالغليان الموجب للتحليل بعد ذلك
ويحتمل فلعل المحافظة عليه الى ذهاب الثلثين المامور به ثانيا ويحتمل فلا فرق في حصول التحريم فيه في وقت التنشيش ولا وقت الغليان اخيرا ومنها
ما رواه في البحار عن كتاب زيد النرسي انه قال سئل ابو عبد الله ع عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته فقال لا تاكله
حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث فان النار قد اصابته قلت فالزبيب كما هو يلقى في القدر ويصب عليه ثم يطبخ ويصفى منه الماء فقال كذلك هو سواء اذا
ادت الحلاوة الى الماء وصار حلوا بمنزلة العصير ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم وكذلك اذا اصابته النار فاغلاه فقد فسد والجواب عنه
انها لا تصلح للمقاومة لما ذكرنا من ادلة الحلية فان الكتاب المنسوب الى زيد النرسي مطعون فيه حكى الشيخ في الفهرست عن الصدوق انه لم يرو اصل زيد
النرسي وكذا حكى عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد بل كان يقول انه موضوع وضعه محمد بن موسى الهمداني المعروف بالسمان مضافا الى ان كتابه غير
معروف متواتر ونحوه في زمن صاحب البحار وليس الامر باسناد اليه من غير اتصال السند في الكتاب المخصوص فمن اين يعلم ان كتاب النرسي الذي روى
عنه المتقدمون على ارباب الكتب الاربعة فانه محو في تلك الازمنة المتطاولة ومن ذلك يندفع ما قيل من تضعيف حكاية الصدوق وشيخه

فتنقيه

من التنشيش انما هو لغرض احوال الاسم بعد ذلك فانه وان حرم لكن لا منافاة فيه بعد غليه م

ومعارضتها بتغليط ابن الغضائري لابن بابويه ومنها ما ورد في النضوح كموثقتي الساباطي احديهما عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يتمشطن والاخرى عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل قال خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر والجواب انه لا تصريح في الروايتين بحرمته الشرب قبل ذهاب الثلثين من الامام عليه السلام اصلاً وانما غايتهما الامر بغليه حتى يذهب ثلثاه وهو اعم من تحريمه بالغلي قبله ولعل الوجه فيه ما ذكره بعضهم من ان النضوح على ما ذكره اللغويون ضرب من الطيب تفوح رايحته وفي مجمع البحرين ان في كلام بعض الافاضل انه طيب مايع ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة فيها قدر مخصوص من الماء ويشد راسها ويصبر ايّاما حتى ينشّ ويتخمر وهو شايع بين نساء الحرمين الشريفين وعلى هذا فيحمل الروايتان على ان الغرض من طبخه حتى يذهب ثلثاه انما هو لئلا يصير خمراً بطول مدة مكثه لان غليه على هذا الحد الذي يصير به دبساً يذهب الاجزاء المائية التي تصيرها خمراً لو مكث مدة كذلك لانه يصير خمراً بسبب ما فيه من تلك الاجزاء المائية فاذا ذهبا امن من صيرورته خمراً ويؤيد ذلك قوله النضوح المعتق على صيغة اسم المفعول اي الذي يراد جعله عتيقاً بان يحفظ زماناً حتى يصير عتيقاً ويؤيده ايضاً قوله يتمشطن الظاهر في ان الغرض منه التمشط وهو الوضع في الراس فالمراد من السؤال في الروايتين من كيفية عمله هو التحرز عن صيرورته بزيادة المكث خمراً نجساً يمنع الصلوة فيه ولا يحل اذا تمشطن به والا فهو ليس بماكول ولا الغرض من السؤال عن كيفية عمله حل اكله حتى يكون الامر بغليه على ذلك الوجه لاجله بل حل استعماله فمعنى قوله حتى يحل ان يحل استعماله مع انه في كلام الراوي وقد عرفت مراراً ما فيه ومنها ما يطلق عليه اسم النبيذ ويشابه العصير العنبي مع ان الزبيبي مشترك مع العنبي في اصل الحقيقة والجواب منع صدق النبيذ على مطلق العصير اولاً ومنع حرمة النبيذ ثانياً بل الاخبار مصرحة بان من النبيذ ما هو حلال ومنع المشابهة وبطلان القياس لو سلمت ومنع الشركة في اصل الحقيقة ومنع اقتضائها الشركة في الحكم لو سلمت بعد اختصاص دليل الحكم اي الحرمة بالعصير العنبي خاصة والله العالم **الخامسة** اذا انقلبت الخمر خلاً فاما يكون بنفسه او بالعلاج فعلى الاول يصير حلالاً بلا خلاف بين الفقهاء كما عن التنقيح وفي غيره وبين الاصحاب بل المسلمين كما في شرح الاردبيلي بل بالاجماع المحقق فهو الحجة فيه مع القاعدة الثابتة من تبعية الاحكام للاسماء حلاً وحرمة وطهارة ونجاسة مضافاً الى المستفيضة من الصحاح وغيرها كموثقتي عبيد احديهما في الرجل باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجعله صاحبه خلاً فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس به والاخرى عن الرجل ياخذ الخمر فيجعلها خلاً قال لا باس وصحيحتي زرارة وجميل احديهما عن الخمر العتيقة يجعل خلاً قال لا باس والاخرى يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمراً فقال خذها ثم افسدها قال علي فاجعلها خلاً وروايتي عبد العزيز وابي بصير الاولى العصير يصير خمراً فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلاً قال لا باس به والاخرى مروية في السرائر عن جامع البزنطي عن الخمر يعالج بالملح وغيره يتحول خلاً قال لا باس بمعالجتها وموثقتي ابي بصير احديهما عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى يحمض قال اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس وفي بعض النسخ يضع ووضع من الوضع وفي بعض اخر ترك لفظه فيه ثم تقريب الاستدلال بها ان يراد بالغلبة الغلبة في الكيفية اي الشيء القاهر على كيفيتها الجاعل لها خلاً كالملح وغيره دون الغلبة في الكمية الموجبة لترك العمل بالرواية وشذوذها كما ياتي واما احتمال ارادة الخمر من الغالب كما جوزه بعض مشايخنا حاكياً عن العلامة المجلسي في بعض حواشيه فبعيد غايته بل لا يحتمله العبارة من حيث التركيب اللفظي والاخرى عن الخمر يجعل خلاً قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يغلبها بالغين المعجمة كما في نسخ الكافي بل يجب على ما يظهر من الوافي وان نقل بعضهم عنه وعن الاستبصار بالقاف ثم الاجماع والاخبار كما يثبتان ارتفاع حرمة الخمرية واثبات الحلية الخلية كذلك يثبتان الحلية المطلقة ايضاً حتى من جهة الطهارة ايضاً فلا ينجس ذلك الخل بنجاسة الانية المشتملة عليه اما لتطهر الانية تبعاً ايضاً كما ذكره جمع من الاصحاب او لعدم سراية نجاستها الى الخل كما هو الحق عندي اذ الثابت ليس الا طهارة الخل الحاصلة باحد الامرين فيستصحب نجاسة الانية مضافاً الى منع حجية خصوص او عموم دال على تنجس احد الملاقيين بنجاسة الاخرى مطلقاً بحيث يشمل مثل المورد ايضاً والمناقشة في دلالة الروايات بان غايتها انتفاء العذاب والاثم في ذلك الجعل والمعالجة دون حلية الخل وطهارته من جميع الجهات وان امكن في بعضها جدلاً الا انه بعيد عن الانصاف مخالف لفهم الاصحاب مع انه غير جار في الجميع كالموثقة الاولى النافية لجميع انواع الباس عما تحول عن اسم الخمر لا عن الجعل والعلاج والصحيحة الثانية المجوزة لاخذ الخمر عوض الدراهم وجعلها خلاً ولو كان حراماً او لو بسبب التنجس الحاصل بملاقات الانية الغير المنفك عنه البتة لما يترتب عليه فايدة على جعلها خلاً بل الموثقتين الاخيرتين فانه لولا ارادة الحلية للغي الاشتراط اذ لا اثم حرج مع غلبة الخمر ايضاً وعلى الثاني فاما يكون العلاج بشيء لا يدخل في الخمر بل بنحو تدخين او مجاورة شيء ونحو ذلك او بجسم يدخل فيها ويلاقيها فعلى الاول فالظاهر ايضاً عدم الخلاف في الحلية فان الشهيد الثاني في المتوقف في الحلية بالعلاج خصه بالعلاج بالاجسام فيحل ايضاً لصدق الاسم وعموم اكثر الاخبار المتقدمة وعلى الثاني فاما يكون العلاج بما يذهب عينه قبل صيرورة الخمر خلاً كقليل خل او ملح يدخل في الخمر فيستهلك ويضمحل وبالجملة يكون بقدر يطلق على المجموع خمراً ايضاً وليس شيء غير الخمر عرفاً او بما لا يذهب بل يكون باقية الى ان يصير الخمر خلاً كالحديدة محماة يدخل فيها او سفرجلة او تفاحة او نحوها فعلى الاول يحل الخل ويطهر ايضاً على الاقوى الاشهر لعموم بعض ما تقدم من الاخبار وخصوص بعض اخر حيث ان الخل والملح المصبوبين في الخمر ينقلبان الى الخمر اولاً غالباً من جهة اشتراط قلة الخل او الملح كما ياتي ثم ينقلب المجموع خلاً مضافاً الى ان بعد انقلاب المصبوب خمراً وانقلاب تلك الخمر ايضاً خلاً لا يبقى وجه للتشكيك في الحلية الا لاجل بقاء النجاسة والتشكيك بان المعلوم ارتفاع النجاسة الخمرية الذاتية بالانقلاب خلاً واما ارتفاع النجاسة العارضة ولو كانت خمرية

في كيفية انقلاب الخمر خلا اما بنفسه او بعلاج فيه

بالانقلاب

بالانقلاب خلا فغير معلوم كما قاله الاردبيلي فالخل والملح وان انقلب الخمر ثم خلا الا انهما تنجسا بنجاسة عارضية بملاقاة الخمر اولا وهكذا دليل على انتفاء تلك النجاسة غير جيد لان الخل والملح وان تنجسا بالخمرية قبل الانقلاب خمرا الا ان بعد انقلابهما اليها ليسا بنجسين من جهتين لان النجاسة الخمرية امر واحد وعلى الثاني فالمشهور كما في الكفاية وغيرها الحلية ايض وقد يناقش فيها نظرا الى تنجس ما دخل فيه وعدم مطهر له وبنجاسته ينجس الخل ايض واجيب عنه بامكان اغتفار ذلك نظرا الى عموم الادلة [illegible] مدعيا ان بعض [illegible] كلا لا يعم مثل ذلك ويمكن المناقشة في تنجس الخل ح مع قطع النظر عن عموم الادلة ايض لما اشير اليه من منع ما يدل على تنجس احد المتلاقيين بنجاسة الاخرى مطلقا حتى فيما اذا كانا نجسين فيطهر احدهما فتم وربما يناقش في الحلية بمطلق العلاج لرواية ابي بصير عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وفيها انها المقاومة ما يعارضها من الاخبار للتكثرة الموافقة لعمل الطايفة قاصرة ومع ذلك لارادة ان مجرد جعل الخل في الخمر لا يكفي في الاستحالة او الحلية بل لا بد ان يترك حتى ينقلب في ذلك خلا بنفسه ردا على ابي حنيفة محتملة وللموثقة الاخيرة على نسخة القاف وفيها ان اختلاف النسخ يمنع عن الاستدلال **فرع** لو القي في الخمر خل كثير حتى استهلكها او القي قليل خمر في كثير خل كك فلا يحل ولا يطهر ولو مضت مدة انقلب الخمر خلا للموثقتين الاخيرتين كما قيل لاختلاف النسخ في احديهما واجمال المعنى في الاخرى بل لتنجس الخل بالملاقاة وعدم حصول مطهر له اصلا فيكون الخمر ايض منقلبة الى الخل النجس ولا ينقض بصورة عدم استهلاك الخمر بل استهلاك الخل لانه وان تنجس الخل ولكن انقلب خمرا ثم انقلب المجموع خلا فيطهر المجموع بخلاف المفروض ولا يفيد الاخبار المتقدمة في ذلك لان ذلك ليس جعلا للخمر خلا بل هو استهلاكها واضمحلالها مع انه على فرض الجعل يدل على حليتها وانتفاء الباس عنها من حيث هي هي لا مط حتى اذا عرض لنجاستها سبب اخر ايض ولو لم يستهلك الخل في الاخر بان يدخل مساوي الخمر من الخل او قريب منه فيها فيحصل ح لا محالة مزاج ثالث شبه السكنجبين بالنسبة الى الخل والدبس فاذا انقلب المجموع خلا ففي طهارته وحله ونجاسته وحرمته اشكال من جهة عموم الاخبار المتقدمة ومن جهة ان ما فيه من الخل متنجس غير الخمر صار خلا ولا دليل على طهارة ذلك وبملاقاته الاجزاء الخمرية المنقلبة خلا ينجس تلك الاجزاء ايض وعموم الاخبار لا يفيد عدم عروض التنجيس لهذه الاجزاء من جهة اصلا **فرع** لو عولج الخمر بشيء نجس فان انقلب المعالج به خمرا ثم انقلب المجموع خلا فالظاهر الحلية والطهارة والا فالنجاسة والوجه يظهر مما مر ومنه يظهر حكم ما اذا وقع نجس في الخمر ثم انقلبت خلا **فرع** لو وقع في الخمر جسم وكان فيها الى ان انقلبت خلا فلا يطهر ذلك الجسم للاصل والاستصحاب ومقتضاه تنجس الخل ولا ينصرف العموم الى مثل ذلك الا ان يمنع عموم تنجس كل ملاق للنجاسة كما اشير اليه **فرع** لا شك في تنجس الظرف الذي فيه الخمر قبل انقلابها واما بعده فاما طاهر بالتبعية كما قيل او نجس لا يسري نجاسته الى الخل للعموم حيث ان الخمر لا ينفك عن ظرف ابدا الا في جزء من الظرف الخمر قبل الانقلاب وكان حال الانقلاب خاليا عن الخمر لا يطهر هذا الجزء ويسري نجاسته الى الخل لولاه فلو ملأت قارورة او دن خمرا ثم اخذ منها شيء وخلا راس القارورة او الدن ثم انقلب الباقي خلا يشترط في اخراج الخمر عند ان يكون بحيث لا يلاقي ذلك الجزء والا ينجس بملاقاته اياه والله العالم **السابعة** ذهب جماعة منهم الشيخ في يه والحلي وفخر المحققين والشهيد في س وصاحب التنقيح الى حرمة استيمان من يستحل العصير قبل ذهاب ثلثيه بعد الغليان في طبخه وحكي عن الفاضل ايض ولازمه عدم جواز شربه واستدل لهم بموثقة ابن عمار عن الرجل من اهل المعرفة بالحق ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم وصحيحة عمر بن يزيد الرجل يهدي الى البختج من غير اصحابنا فقال ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل شربه فاقبله او قال اشربه وموثقة الساباطي المتقدمة في الدليل الثاني من ادلة المحرمين للعصير الزبيبي والتمري ويرد على الاولين عدم الدلالة على الحرمة لاحتمال الجملة الخبرية مع ان الثانية مخصوصة بمن يستحل المسكر دون مطلق من لم يذهب ثلثاه وعلى الثالثة انها اخص من المدعى فانه قد يكون الرجل مسلما ورعا مامونا ولكن يستحل العصير قبل ذهاب الثلثين لمسئلة اجتهادية كقصر مدة لبسا او كونه ممن لا يشترط الذهاب في غير العنبي ويطبخ لمن [illegible] طرفيه وعلى المجموع بالمعارضة بعموم صحيحة علي المتقدمة وفي الدليل الثاني المذكور ايض وصحيحة ابن وهب المتقدمة في المسئلة الثالثة وبالاخبار الدالة على ان كل ذي عمل مؤتمن في عمله وان قول ذي اليد مقبول مط وان ما في اسواق المسلمين حلال لا يسئل عنه فاذا القول بالجواز والحلية كما ذهب اليه جماعة منهم المحقق في يع وفع والفاضل في شاو وصاحب الكفاية هو الاقوى وان كان مكروها لفتوى الجماعة

الباب الرابع في امور مرتبطة بالاطعمة والاشربة وفيه فصلان **الفصل الاول** في بعض الاحكام المتعلقة بالمطاعم والمشارب وفيه مسائل **الاولى** يجوز سقي الدواب والطعامهم المسكر وساير المحرمات والنجسات على الاصح الاشهر للاصل والعمومات وحصر المحرمات وعدم الدليل على التحريم نعم يكره ذلك لروايتي ابي بصير وغياث المصرحتين بانه يكره ذلك وعن القاضي تحريمه ولعله لحمل الكراهة في الخبرين على الحرمة ولا وجه له بعد كونها اعم بحسب اللغة الثانية المعروفة في كلامهم كما في الكفاية انه يحرم سقي الاطفال المسكر ويدل عليه خبر عجلان احدهما من سقى مولودا مسكرا اسقاه الله من الحميم وان غفر له والثانية قال الله عز وجل من شرب مسكرا او سقاه صبيا لا يعقل سقيته من ماء الحميم معذبا او مغفورا له ورواية ابي الربيع الشامي وفيها بعد السؤال عن الخمر ولا يسقيها عبد لي صبيا صغيرا او مملوكا الا سقيته مثل ما سقاه من الحميم يوم القيمة معذبا بعد او مغفورا له وهل يختص ذلك بالمسكر او يتعدى الى ساير المحرمات ظاهر المحقق الاردبيلي الثاني حيث قال هنا والناس مكلفون باجراء احكام المكلفين عليهم انتهى وفي ثبوت ذلك التكليف للناس مط نظر ولا يحضرني الان دليل على

فرع لو القي في الخمر خل كثير حتى استهلكها او القي قليل خمر في كثير خل

المشارب بالمطاعم المتعلقة في بعض الاحكام

التعميم الموجب لتخصيص الاصل والله سبحانه هو العالم **الثالثة** ذكر جماعة انه يكره اكل ما باشره الجنب والحائض وشربه اذا كانا غير مأمونين
وكذا اكل ما يعالجه من لا يتوقى النجاسة والمتهم بعدم الاجتناب عنها بل عن المحرمات ايضا كالعاشر ونحوه قال في الكف بعد نقل ذلك ولا اعلم
عليه دليلا الا رواية مختصة بالحائض انتهى **اقول** يكفي فتوى جمع من الفقهاء دليلا على الكراهة ولا فرق بين غلبة الظن بالنجاسة وعدمها
على الاصح **الرابعة** من شرب خمرا او شيئا نجسا او اكله فبصاقه طاهر ما لم يتغير بالنجاسة بلا خلاف يوجد للاصل وعدم دليل على نجس ما في
الباطن بالملاقاة اصلا كما مر في كتاب الطهارة وقد يستدل له برواية ابي الديلم رجل يشرب الخمر فبزق فاصاب ثوبي من بزاقه فقال ليس بشيء
ولا يضر وان تغير وهو في الباطن لم يكن نجسا ما دام فيه على الاظهر لما مر فان خرج وزال تغيره في الباطن كان طاهرا وان خرج متغيرا فظاهر
كلامهم نجاسته ولا دليل عليه الا اذا علم بالتغير وجود اجزاء النجس فيه وان اشتبه التغير يحكم بالطهارة مطلقا وان اشتبه الزوال بعد التغير فيستصحب
التغير حتى يعلم الزوال وحكم سائر ما يخرج من البواطن حكم البصاق مثل الدمعة مع الاكتحال بالكحل النجس والنخامة مع السعط بالسعوط النجس
وغير ذلك **الخامسة** يكره الاستشفاء بالمياه الحارة التي تشم منها رائحة الكبريت ويكون في الجبال بلا خلاف يوجد لرواية مسعدة بن
صدقة نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاستشفاء بالحمات وهي العيون الحارة التي يكون في الجبال التي يوجد فيها رائحة الكبريت فانها تخرج من فوح جهنم
والاستشفاء يعم الشرب والجلوس واستعمال الغير لاجل الشفاء وقال المحقق الاردبيلي وصاحب الكفاية باحتمال الكراهة مطلق الجلوس نظرا الى العلة
المذكورة بل تعدى بعضهم الى مطلق الاستعمال لذلك ويمكن ان يقال ان الخروج من فيح جهنم يمكن ان يمنع عن حصول الشفاء ولا يقدح في امر آخر فلا
يدل التعليل على التعميم ولذا قال في الفقيه واما ماء الحمات فان النبي صلى الله عليه وآله انما نهى ان يستشفى بها ولم ينه عن التوضؤ بها **الفصل الثاني** في بعض
الآداب المتعلقة بالاكل والشرب فيه مسائل **المسألة الاولى** يستحب في الاكل امور منها غسل اليدين قبل الطعام وبعده للمستفيضة من
الصحاح وغيرها المعللة لهما وفي بعضها بانهما يوجبان السعة في الرزق والعافية في الجسد وفي آخر بانهما ينفيان الفقر ويذهبان به وفي ثالث بانهما
زيادة في العمر واماطة للغمر عن الثياب ويجلو البصر وفي رابع انهما يزيدان في الرزق وفي خامس بان الاول ينفي الفقر والآخر ينفي الهم وفي سادس بان
الاول يكثر خير البيت وفي سابع بانهما ينفيان الفقر وفي ثامن بانهما شفاء في الجسد ويمن في الرزق وفي تاسع بانهما ينفيان الفقر ويزيدان في
العمر واطلاق النصوص والفتاوى يقتضي عدم الفرق بين كون الطعام مائعا او جامدا وبين كونه مما يباشر باليد او بالة كالملعقة ويستحب ان
يبدء في الغسل الاول صاحب البيت بغسل يده ثم يبدء بعده بمن على يمينه الى ان يتم الدور بمن على يساره وفي الغسل الثاني يبدء بمن على يسار
صاحب البيت ثم بمن على يساره وهكذا الى ان يختم به ودليل ذلك روايتان في الكافي احديهما مرسلة والاخرى رواية محمد بن عجلان ولكنهما لا
يفيان بتمام المط لان الاولى وان تضمنت حكم البدئتين كاملا وحكم من بعدهما الا انها لا تتضمن حكم من بعد البعد ولكن الظاهر منها ان المراد
ما ذكر والثانية وان تضمنت حكم البدئة الاولى ولكنها لا تتضمن غيرها وقال في الغسل الثاني يبدء بمن على يمين الباب ومقتضى الجمع التخيير
في البدئة الثانية بين من على يسار صاحب المنزل ومن عن يمين الباب والظاهر ان المراد بيمين الباب يمين الداخل والمراد بالباب باب المجلس الذي جلسوا
فيه اي طريقه وان لم يكن له باب وكان له ابواب متعددة وهل المراد بصاحب البيت والمنزل هو صاحب الطعام كما فهمه الاصحاب او خصوص صاحب المنزل
وان كان الطعام من غيره مقتضى وضع اللفظ الثاني الا ان ظاهر التعليل في الرواية الثانية بقوله لئلا يحتشم احد هو ما فهمه الاصحاب فعليه العمل و
اما رواية الفضل لما تغذى عندي ابو الحسن عليه السلام وجيء بالطشت بدء به وكان في صدر المجلس فقال عليه السلام ابدء بمن على يمينك فلما ان توضأ واحدا
واراد الغلام ان يرفع الطشت فقال له ابو الحسن عليه السلام دعها واغسلوا ايديكم فيها فلا ينافي ما مر لان الظاهر انه الغسل الثاني ومعنى قوله بدء به
اراد ان يبدء به فامر الغلام بالبدئة بمن على يمينه وهو يمين الباب واما حملها على ان ابا الحسن عليه السلام كان صاحب الطعام فبدء به ثم بمن على يساره الذي هو يمين
الغلام فينافي ما مر كما وقع للمحقق الاردبيلي فلا وجه له لان الظ من قوله تغذى عندي انه كان ضيفا للفضل مع انه على فرض ذلك يمكن ان يكون
المراد انه اراد ان يبدء به فامر بالبدئة بمن على يساره وهو يمين الغلام فيوافق الفرد الآخر من فردي التخيير الذي ذكرناه وهل المستحب غسل اليدين معا
في الغسلين او يكفي لاحدهما المباشرة للطعام قال المحقق الاردبيلي باحتمال الامرين والظ كفاية غسل احديهما في تحصيل الاستحباب لورود الترغيب في
اكثر الاخبار المتقدمة بغسل اليد الصادق على احديهما وان كان غسلهما مستحبا في مستحب لرواية ابي بصير المشار اليها فان فيها غسل اليدين
قبل الطعام وبعده زيادة في العمر واماطة للغمر عن الثياب ويجلو البصر ومنها ما في محاسن البرقي ان بالصفح يوم قدم المدينة تغذى معه جماعة فلما
من الغمر مسح بهما رأسه ووجهه قبل ان يمسحهما بالمنديل وقال اللهم اجعلني ممن لا يرهق وجهه قتر ولا ذلة ولا يتوهم ان يقيدهما يقيد المطلقات
اذ لا منافاة بين الامرين هنا ويستحب ترك المسح بالمنديل في الغسل الاول والمسح به في الثاني لمرسلة ابي محمود اذا غسلت يدك للطعام فلا تمسح
يدك بالمنديل فانه لا يزال البركة في الطعام ما دامت النداوة في اليد ورواية مرازم رايت ابا الحسن عليه السلام اذا توضأ قبل الطعام لم يمس المنديل واذا
توضأ بعد الطعام مس المنديل ويستحب مسح الوجه والعينين بعد الغسل الثاني قبل المسح بالمنديل لما في المروي عن المحاسن وفيه انه اذا غسلت
يدك بعد الطعام فامسح وجهك وعينيك قبل ان تمسح بالمنديل وتقول اللهم اني اسئلك المحبة والزينة واعوذ بك من المقت والبغضة ومسح
الحاجبين بعد الغسل الثاني داعيا بالماثور لدفع الرمد لرواية المفضل شكوت اليه الرمد فقال لي او تريد الطريف ثم قال لي اذا غسلت يدك

في بيان بعض الآداب المتعلقة بالاكل والشرب

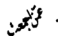
فيما يستحب عند الاكل وهو امور منها غسل اليدين

بعد الطعام

بعد الطعام فامسح حاجبك وقل ثلثمرات الحمد لله المحسن المجمل المنعم المفضل قال ففعلت ذلك فما رمدت عيني بعد ذلك وغسل الجميع في اناء واحد
لرواية الفضل المتقدمة ورواية عمرو بن ثابت اغسلوا ايديكم في اناء واحد يحسن اخلاقكم ومنها غسل الفم بعد الطعام سيما بالسعد فانه قد ورد
ان من غسل فمه بالسعد بعد الطعام لم يصبه علة في فمه ومنها التسمية اذا وضعت المايدة بان يقول بسم الله لروايات السكوني ويونس بن [illegible]
وابي بصير وابي خديجة ومحمد بن مروان ولو كان ثم جماعة وسمى واحد منهم اجزأت عن هذه التسمية للجميع لصحيحة الحلبي واذا اراد الشروع في الاكل
للمستفيضة بل المتواترة ولو فاته بسم الله على اوله واخره كما في رواية ابي بصير او في اوله واخره كما في مرسلة حسين بن عثمان كان احسن بل يستحب التسمية
عند ارادة اكل كل نوع من الطعام لروايات غياث والعرزمي وكليب ومرسلة وفيها قال امير المؤمنين ع ضمنت لمن سمى على طعامه ان لا يشتكي منه
فقال له ابن الكوا يا امير المؤمنين ع لقد اكلت البارحة طعاما فسميت عليه واذاني قال فلعلك اكلت الوانا فسميت على بعضها ولم تسم على بعض يالكع
وفي مرسلة الاخرى قال الصادق ع ما اتخمت قط وذلك اني لم ابدء بطعام الا قلت بسم الله ولا افرغ من طعام الا قلت الحمد لله بل عند الاكل من كل انية ولو
اتحدت الطعمها لصحيحة داود بن فرقد ولو نسيها عند بعض الالوان وبعض الاواني فليقل اذا ذكر بسم الله على اوله واخره كما في صحيحة داود ومرسلة ولو
تكلم في اثناء طعام سمى عليه اعاد التسمية لرواية مسمع وصرح فيها بان اضرار الطعام انما هو اذا لم يعد التسمية بعد الكلام ومنها قول الحمد لله بعد
الطعام لمرسلة ورويات مسمع ويونس بن ظبيان وجراح والعرزمي والسكوني وفي بعضها قل الحمد لله الذي يطعم ولا يطعم وفي اخر الحمد لله
هذا منك ومن محمد ص وزاد في بعض اخر عليهما وبعد رفع المايدة لروايات ابي خديجة وابي بصير والصيقل ومرسلة ابرهيم بن مهزم وزاد فيها ضرا
اخر ويستحب تكرار الحمد في الاثناء ايضا كما في رواية سماعة باسماعه اكلا وحمدا الا اكلا وصمتا ويستحب رفع الصوت بالحمد بعد الفراغ لما روي في تحف العقول
يا كميل اذا استوفيت طعامك فاحمد الله على ما رزقك وارفع بذلك صوتك يحمده سواك فيعظم بذلك ومنها الاكل باليد اليمنى الامع العذر لما
ياتي من كراهة الاكل باليسار ومنها الاكل من بين يديه من غير ان يتناول من عند غيره من هذا الطرف وهذا الطرف لروايات ابي خديجة والقداح و
الكرخي وفيها واما التاديب فالاكل مما يليك وتصغير اللقمة وتجويد المضغ وقلة النظر في وجوه الناس والمروي في الخصال وفيها واما السنة فالجلوس
على الرجل اليسرى والاكل بثلث اصابع وان ياكل مما يليه ومص الاصابع والمروي في مكارم الاخلاق كان ص اذا اكل سمى واكل بثلث اصابع ومما يليه
ولا يتناول من بين يدي غيره ويشرع قبل القوم ومنها ابتداء صاحب الطعام بالاكل وتاخيره في الامتناع لرواية القداح ومنها ان ياكل بثلث
اصابع او اربع او الخمس لا اقل منها ففي رواية الكرخي واما السنة فالوضوء قبل الطعام والجلوس على الجانب الايسر والاكل بثلث اصابع ولعق الاصابع
وفي رواية ابي خديجة انه كان يجلس جلسة العبد ويضع يده على الارض وياكل بثلث اصابع فان رسول الله ص كان ياكل هكذا ليس كما يفعل الجبارون
احدهم ياكل باصبعيه وفي مكارم الاخلاق بعد ما تقدم ذكره وياكل باصابعه الثلث والابهام والتي يليها والوسطى وربما استعان بالرابعة وكان
ص ياكل بكفه كلها ولم ياكل باصبعين ويقول هو اكلة الشيطان وفي مرفوعة علي بن محمد كان امير المؤمنين ع يستاك عرضا وياكل هرتا قال الهرث
ان ياكل باصابعه اجمع ومنها لعق الاصابع ومصها ومنها تجويد المضغ ومنها تصغير اللقمة ومنها ان يعتمد على يساره ويضع يده اليسرى على الارض
عند الاكل للمروي في المحاسن وفعل الصادق ع الاتيين في المسئلة الاتية ومنها لطع القصعة ولحسها كل ذلك للاخبار وورد في الاول ان الله
سبحانه يقول بارك الله فيك وان ابا عبد الله ع يقول اني الحس اصابعي من الادم حتى اخاف ان يرى خادمي فيرى ان ذلك من التجشع وليس ذلك
كذلك الحديث وفي الاخير انه كانما تصدق بمثلها ومنها طول الجلوس على الموائد وطول الاكل روي الاول في مكارم الاخلاق والثاني في تحف العقول
وعلل الاول بانها ساعة لا تحسب من اعماركم والثاني بانه يستوفي من معك ويظهر منه استحبابه اذا كان مع غيره ومنها الكف عن الطعام مع اشتهائه ففي
مكارم الاخلاق من اكل الطعام على النقاء واجاد الطعام تمضغا وترك الطعام وهو يشتهيه ولم يحبس الغائط اذا اتى لم يمرض الا مرض الموت وفي
طب الائمة من اراد ان لا يضره طعام فلا ياكل حتى يجوع فاذا اكل فليقل بسم الله وليجد المضغ وليكف عن الطعام وهو يشتهيه وليدعه وهو يحتاج
اليه وزاد في رواية اخرى ويعرض نفسه على الخلاء عند النوم قال فاذا استعملت هذا استغنيت عن الطب وفي تحف العقول يا كميل لا توقرن
معدتك طعاما الى ان قال ولا ترفع يدك عن الطعام الا وانت تشتهيه فان فعلت ذلك فانت تستمرئه فان صحة الجسم من قلة الطعام وقلة الماء و
منها الاستلقاء بعد الطعام ووضع الرجل اليمنى على اليسرى لرواية البزنطي ورواية الاخرى المروية في المحاسن وفي دعوات الراوندي الاستلقاء
بعد الشبع يسمن البدن ويمري الطعام ويسل الداء ومنها احضار البقل والخضر على المايدة لرواية موفق المدايني عن ابيه عن جده وفيها انه ع قال
اني لا اكل على مائدة ليس فيها خضرة وفي حسنة حنان ان امير المؤمنين ع لم يؤت بطبق الا وعليه بقل وقال لان قلوب المؤمنين خضرة وهي تحن الى
اشكالها ومنها الخلال بعد الطعام للروايات المستفيضة وفي بعضها انه يطيب الفم وفي اخرى انه مصلحة للفم واللثة مجلبة للرزق وفي ثالثة انه
ينقي الفم ومصلحة للثة ويكره الخلال بعود الريحان وقضيب الرمان فانهما يهيجان عرق الجذام وكذا بالخوص والقصب ففي رواية ابن سنان كان النبي ص
يتخلل بكل ما اصاب ما خلا الخوص والقصب وفيها قول الخوص ورق النخل ويستحب تهيئة الخلال للضيف كما في مرسلة ثم ما يخرج بالخلال فيكره اكله لمرسلة
فيه ما ادرت عليه لسانك فابلعه وما اخرجته بالخلال فارم به ومرفوعة احمد لا يزدردن احدكم ما يتخلل به فانه يكون منه الدبيلة وفي
صحيحة ابن سنان ما يكون على اللثة فكله وما يكون بين الاسنان فارم به بل يكره اكل كل ما يخرج من بين الاسنان سواء اخرج بالخلال او الاصبع وغيرهما

واما قوله في المرسلة ما ادرت عليه لسانك فالمراد ما الصق باللثة ونحوها كما صرح في الصحيحة ولانه الذي يدار عليه اللسان ويخرج ما ادنته الله
ما دخل بين الاسنان ويدل عليه ايض رواية الفضل الاتية المصرحة بان ما بقي في الفم منها ما يدار عليه اللسان ومنها ما يستكن فيخرج بالخلال ثم
الظ استثناء ما استكن في الثنايا اى مقاديم الاسنان فيؤكل وان اخرج بالخلال لرواية اسحق بن جرير عن اللحم الذي يكون في الاسنان فقال اما
ما كان في مقدم الفم فكله وما كان في الاضراس فاطرحه فان هذه الرواية اخص مطلقا من روايات الطرح ولو خص ما يؤكل باللحم كما الداخل في
المقاديم كما في الرواية كان اولى ثم الامر بالرمي والطرح فيهما محمول على الكراهة للاجماع ورواية الفضل بن يونس كل ما بقي في فمك فما اردت عليه
لسانك فكله وما استكن فاخرجه بالخلال وانت فيه بالخيار ان شئت اكلته وان شئت طرحته ومنها الافتتاح بالملح والاختتام به للمستفيضة
من الصحاح وغيرها كصحيحة هشام معللة بان فيهما المعافاة عن اثنين وسبعين نوعا من البلاء منه الجذام والجنون والبرص وفي موثقة زرارة ان
فيهما دفع سبعين نوعا من البلاء ايسرها الجذام وفي مرسلة ابدؤا بالملح في اول طعامكم فلو يعلم الناس ما في الملح لاختاروه على الدرياق المجرب
وفي رواية الجعفري لا يخص خوان لا ملح عليها واصح للبدن ان يبدء به في اول الطعام وفي رواية فروه اوحى الله تعالى الى موسى بن عمران مر قومك
ان يفتتحوا بالملح ويختموا به والا فلا يلوموا الا انفسهم واما ما في رواية محمد بن علي الهمداني من افتتاح الرضا بالخل وقوله انه مثل الملح وما في رواية
اسمعيل من قوله انا نبدء بالخل كما تبدؤن بالملح عندكم فمعارض بما في رواية الديلمي نحن نستفتح بالملح ونختم بالخل ومرسلة ان بني امية يبدؤن بالخل في
اول الطعام ويختمون بالملح وانا نبدؤ بالملح في اول الطعام ونختم بالخل والترجيح للاول لموافقة الثاني لبني امية مع انه على فرض التكافؤ لا يعلم ما كانوا يختمون
به للتعارض فيبقى الاخبار السابقة خالية عن المعارض نعم يعارض الخبرين الاخيرين للصحيح والموثقين الاولين في الختم بالملح او الخل فالظ فيه التخيير وفي
مرفوعة يعقوب بن يزيد من ذر على اول لقمة من طعامه الملح ذهب عنه نمش الوجه ومنها التقاط ما يسقط من الخوان للمتواترة معنى من الاخبار
كالاخبار التسعة التي بعضها من الصحاح كابي بصير وداود بن كثير ووهب عبد الله بن صالح وابرهيم بن مهزم وعبد الله الارمني ومعمر والكرماني و
عمر بن قيس وفي بعضها انه شفاء من كل داء اذا قصد الاستشفاء به وفي بعضها انه يدفع وجع الخاصرة وفي ثالث انه ينفي الفقر ويكثر الولد والمستفاد
من تلك الاخبار ان المراد بما يسقط عن الخوان ما يقع خارج السفرة والطبق والمائدة لا ما يقع خارج الصحفة والقصعة على السفرة او الطبق ثم
المستحب التقاط ما يسقط منه في البيت ونحوه دون ما يسقط في الصحراء ونحوها لروايتي معمر والكرماني وفي الاولى ان في الصحراء يترك للطير والسبع وفي
الثانية ان ما كان في الصحراء فدعه ولو فخذ شاة ومنها الاكل غذاء وعدم الاكل بينهما والغذاء اول النهار والعشاء اول الليل ويستحب ان يكون التعشي
بعد العتمة فان في رواية محمد عشاء الانبياء فلا تدعوه واولها عند سقوط نور الشفق وفي رواية زياد بن ابي الحلال العشاء بعد العشاء الاخرة عشاء
النبيين اللهم ما يقول اطباؤكم في عشاء الليل قلنا انهم ينهونا عنه قال ولكني آمركم به وفي مرسلة ثعلبة طعام الليل انفع من طعام النهار ومنها
غسل الثمار بالماء قبل اكلها لرواية فرات لكل ثمرة سما فاذا اتيتم بها غمسوها بالماء او اغمسوها في الماء يعني اغسلوها ومنها جمع العيال والاكل معهم
لرواية مسمع ما من رجل جمع عياله ويضع مائدة ويسمي ويسمون في اول الطعام ويحمد ويحمدون الله في آخره فيرتفع المائدة حتى يغفر لهم المسئلة الثانية
يكره في الاكل امور منها اكل الشيء فيما بين اكل الغذاء واكل العشاء لرواية ابن اخي شهاب شكوت الى ابي عبد الله ع ما القى من الاوجاع والتخم فقال تغد
تغد وتعش ولا تاكل بينهما شيئا فان فيه فساد البدن ومنها الاكل متكئا للمستفيضة كصحيحة ابي الشحام ما اكل رسول الله ص متكئا منذ بعثه الله الى ان قبضه
وكان ياكل اكل العبد ويجلس جلسة العبد تواضعا لله تعالى ورواية ابي خديجة ما كان رسول الله ص ياكل متكئا على يمينه وعلى يساره ولكن كان يجلس
جلسة العبد ورواية المعلى ما اكل نبي الله وهو متكئ منذ بعثه الله تعالى وكان يكره ان يتشبه بالملوك ونحن لا نستطيع ان نفعل وموثقة سماعة عن
الرجل ياكل متكئا فقال لا ولا منبطحا اقول الانبطاح الاستلقاء على الوجه والمروي في المحاسن ما اكل رسول الله ص متكئا ولا نحن الى غير ذلك وقد
اختلفوا في المراد من الاتكاء في هذا المقام قال ابن الاثير لا اكل متكئا المتكي في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا يعرف المتكي الا من
مال في قعوده معتمدا على احد شقيه ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متكئا فعل من يريد الاستكثار ومن حمل الاتكاء على الميل على احد الشقين
تاوله على مذهب الطب وفي المصباح اتكاء جلس متمكنا وفي فتح الباري لابن حجر اختلف في صفة الاتكاء فقيل ان يتمكن في الجلوس للاكل على اي صفة كان
وقيل ان يميل على احد شقيه وقيل ان يعتمد على يده اليسرى من الارض ثم فسر الحديث نحوا من النهاية وعن ابي الجوزاء الجزم في تفسير الاتكاء انه الميل الى احد الشقين
اقول المستفاد من كلماتهم ان للاتكاء معاني احدها الجلوس على البساط متمكنا مستندا لظهره الى الوساد من دون ميل الى جانب وثانيها الاتكاء
باليد وثالثها الميل الى احد الشقين كما هو المتعارف عند العامة ليس المراد في ذلك المقام الثاني قطعا لان المستفاد من اخباره انه ص يجتنب عنه
لانه كان يجلس جلسة العبد والاتكاء ينافيه وانه تشبه بالملوك مع انه ورد في رواية ابي خديجة ان ابا عبد الله ع كان يجلس جلسة العبد ويضع يده على
الارض وياكل بثلث اصابع وان رسول الله ص كان ياكل هكذا فانها يدل على ان وضع اليد على الارض تواضعا وانكسارا وايض صرح في رواية ابي خديجة
المتقدمة اولا انه لم ياكل متكيا على يمينه وعلى يساره وظاهر انه في الاكل لا يتحقق الاتكاء على اليمين غالبا لان اليمنى يد الاكل وايض في رواية المعلى مع علله
بكراهة ان يتشبه بالملوك والملوك ياكلون متكئين على الوسائد قال بعض المتاخرين الاكل كذلك في آداب الملوك وايض عطف الانبطاح عليه يؤكد
ارادة احد المعنيين الاخيرين وايض روى في المحاسن بسنده عن ابي عبد الله ع يقول اذا اكلت فاعتمد على يسارك وايض في رواية الفضيل الصحيح





كتاب المطاعم والمشارب

في بعض ما يكره في الاكل

عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ووضع ابي عبد الله ع يده على الارض عند الاكل واعتراض عباد عليه ورفعها ثم وضعها ثم اعتراضه ثم رفعه
اياها ثم وضعها ثم اعتراضه ثم عوده ع وقوله بعد اعتراضه ثالثا لا والله ما نهى رسول الله ص عن هذا قط مع انه قد مر عن المحاسن قوله ما اكل رسول الله ص
متكئا ولا يخرج والثاني بينهما ظ وقوله لا يستطيع ان يفعل في رواية ابي ... لا يدل على انهم كانوا يتكئون لاجمال انما لا يستطيعون فعله لعله الاتكاء دون
تركه بل هو الظ فتعين احد المعنيين الاول والثالث مع انه على فرض عدم التعين لاحتمال ذلك المعنى ايض لا ينبغي ترك الرواية الامرة بالاعتماد على اليسار
المعتضدة بفعل الامام ويمينه ع على عدم نهي رسول الله ص قط بمجرد الاحتمال ثم ان الاحتمال الاول يترجح بتشبهه بجلسة الملوك والثالث بقوله على
يمينه وعلى يساره في رواية ابي خديجة ويمكن كراهته بالمعنيين وترك رسول الله ص لهما معا كما هو الظ ومنها الاكل على الشبع للاخبار المستفيضة و
منها التملي عن الطعام فانه ورد في رواية ابي الجارود ما من شيء ابغض الى الله من بطن مملو وفي رواية ابي بصير كثرة الاكل مكروه وفي اخرى ان البطن
ليطغى من اكله واقرب ما يكون العبد الى الله اذا خف بطنه وابغض ما يكون العبد الى الله اذا امتلى بطنه وفي رواية السكوني اطولكم جشاء في الدنيا اطولكم
جوعا في الاخرة وفي مرسلة ابن سنان كل داء من التخمة ما خلا الحمى فانها ترد ورودا وفي المروي في المحاسن لو ان الناس قصدوا في المطعم لاستقامت ابدانهم
وربما كان الافراط في الاكل حراما اذا احس منه الضرر ومنها الاكل باليسار للمستفيضة وفي موثقة سماعة لا تاكل بشمالك ولا تشرب بشمالك ولا تتناول
بها شيئا ومنها اكل سؤر الفار لقوله ع في حديث المناهي الطويل ونهى رسول الله ص عن اكل سؤر الفار ومنها النظر الى وجوه الناس عند الاكل لرواية
الكرخي المتقدمة ومنها تقشير الثمرة لرواية القداح انه كان يكره تقشير الثمرة ومنها رمي بقية الثمرة قبل الاستقصاء في اكلها لرواية ياسر اكل الغلمان يوما فاكهة
ولم يستقصوا اكلها ورموا بها فقال ابو الحسن ع سبحان الله ان كنتم استغنيتم فان اناسا لم يستغنوا اطعموه من يحتاج اليه ومنها المبالغة في الذم على الطعام
لرواية الفضيل صنع لنا ابو حمزة طعاما ونحن جماعة فلما حضرنا راى رجلا ينهك عظما فصاح به وقال لا تفعل فاني سمعت علي بن الحسين عليهما
السلم يقول لا تنهكوا العظام فان فيها للجن نصيبا وان فعلتم ذهب من البيت ما هو خير من ذلك ومنها اكل طعام او شراب حار للمستفيضة فمنها اقروا الحار حتى
يبرد وفيها الطعام الحار غير ذي بركة ومنها اقروه حتى يبرد ويمكن فانه طعام ممحوق البركة وللشيطان فيه نصيب وفي المروي في العيون اتي النبي ص بطعام فادخل
اصبعه فيه فاذا هو حار فقال دعوه حتى يبرد فانه اعظم بركة ومنها النفخ على طعامه او شرابه للمروي في كتاب الخصال في حديث الاربعمائة لا ينفخ الرجل في موضع
سجوده ولا في طعامه ولا في شرابه ومنها القيام عن الطعام قبل الفراغ منه لرواية [illegible] قمتم على روسكم وانتم تاكلون فلا تقوموا حتى تفرغوا الحديث
وظاهر الحديث عموم مطلق القيام حتى لتواضع الغير ومنها اظهار الصوت عند الاكل لرواية محمد اذكروا الله على الطعام ولا تلغطوا الحديث واللغطة
محركة الصوت او الاصوات المبهمة فيمكن ان يكون المراد صوت المضغ ويمكن ان يراد صوت الحلق حين البلع ومنها الاكل ماشيا لصحيحة ابن سنان لا تاكل وانت تمشي الا
ان يضطر اليه الا ان في رواية السكوني خرج رسول الله ص قبل الغداة ومعه كسرة قد غمسها في اللبن وهو ياكل ويمشي كان رسول الله ص يفعل ذلك ويمكن ان
يكون فعل الرسول ص للضرورة لخوف طلوع الصبح في يوم الصوم او لبيان الجواز ونفي الباس لا ينافي الكراهة وهل المشي يعم حال الركوب ايض او يختص بالراجل
كل محتمل والاول اظهر ومنها تكليف اخيه المسلم على التكلف له في الاكل او التكلف له فيه ولو كان ضيفا المروي عن رسول الله ص انه قال اني لا احب المتكلفين
وفي صحيحة جميل المؤمن لا يحتشم من اخيه ولا يدري ايهما اعجب الذي يكلف اخاه اذا دخل ان يتكلف له او المتكلف لاخيه وفي صحيحة صفوان هلك امرء احتقر لاخيه
ما يحضره وهلك امرء احتقر من اخيه ما قدم اليه وفي صحيحة السراد هلك المرء المسلم ان استقل ما عنده للضيف وينبغي تخصيص ذلك بالضيف الداخل
بنفسه بلا دعوة لصحيحة هشام اذا اتاك اخوك فاته بما عندك واذا دعوته فتكلف له ومنها ان يوضع الخبز تحت اناء ووضع الاناء عليه للمستفيضة ففي
صحيحة ابان لا يوضع الرغيف تحت القصعة وفي موثقة ابي بصير كره ان يوضع الرغيف تحت القصعة وفي رواية الفضل تغدى عند ابو الحسن ع فجيء بقصعة
وتحتها خبز فقال اكرموا الخبز ان يكون تحتها فقال للغلام ان يخرج الرغيف من تحت القصعة ومنها قطع الخبز بالسكين للروايات وفيها انه يستحب اكرامه
من اكرامه ان لا يوطا ولا يقطع ولا ينتظر به غيره اذا وضع ومنها انتظار غير الخبز اذا وضع للمامر ومنها شم الخبز ففي رواية السكوني اياكم ان تشموا الخبز كما
تشم السباع فان الخبز مبارك ويكره احصاء الخبز في البيت ايض لرواية الكناني دخل رسول الله ص على عايشة وهي تحصي الخبز فقال يا عايشة لا تحصي الخبز
فيحصى عليك ويستحب تصغير الارغفة فانه ورد في الرواية المعتبرة صغروا رغفانكم فان مع كل رغيف بركة **المسئلة الثالثة** للشرب ايض مستحبات
ومكروهات اما المستحبات فمنها شرب الماء مصا لا عبا فان في رواية القداح يوجد وجع الكبد ومنها الشرب قائما بالنهار ففي رواية السكوني ان
شرب الماء من قيام بالنهار اقوى واصح للبدن وفي رواية اخرى لم يقيده بالنهار بل اطلقه ولكن ينبغي التقييد لما ياتي من مرجوحية الشرب قائما في الليل
كما ينبغي تقييد ما نهى عن الشرب قائما بقول مطلق كروايتي محمد والجراح بالليل كما فعل في الوافي وفي مرفوعة ابي محمود انه يمرئ الطعام وشربه من قيام
بالليل يورث الماء الاصفر وفي مرسلة به ان شرب الماء بالنهار ادر للعرق واقوى للبدن وبالليل يورث الماء الاصفر ومنها شربه ثلثة انفاس
لصحيحي الحلبي وسليمان وروايتي المعلى وابي بصير نعم ورد في مرسلة به انه اذا ناولك الماء حر فاشربه بنفس واحد فينبغي التخصيص به لا خسيته ومنها
التسمية عند الشروع والحمد عند الفراغ لرواية الاحمر كل منها ان يشرب ثلثة انفاس ويحمد الله بعد القطع في النفسين الاولين لصحيحة ابن سنان بل في
الانفاس الثلث مع التسمية عند الشروع في النفس الاول لرواية ابي بصير بل مع التسمية في كل نفس لرواية عمر بن يزيد وفي الروايتين الاوليين ان
الله سبحانه يدخله بذلك الجنة وفي الاخيرة ان بذلك يسبح الماء ذلك له ما دام في بطنه ومنها انه اذا شرب الماء بالليل حرك الماء ويقول يا ماء ماء

اكل اللحم

من مع

وبلال يقيم الصلوة فصلى بالناس وفي رواية العرزمي لا باس ان ياكل الرجل وهو يمشي ع

ان من عبده ع

في بعض مكروهات الشرب

اول مع

زمزم وماء فرات يقرانك السلام ومنها ان يذكر الحسين الشهيد عه واهل بيته بعد شرب الماء ولعن قاتله فان في رواية البرقي ما من عبد شرب الماء فذكر الحسين عه واهل بيته ولعن قاتله الا كتب الله له مائة الف حسنة وحط عنه مائة الف سيئة ورفع له مائة الف درجة وكانما اعتق مائة الف نسمة وحشره الله تع يوم القيمة ثلج الفؤاد ومنها ان يشرب ماء السماء فان في رواية ابي بصير انه يطهر البدن ويدفع الاسقام ومنها ان يشرب من اليد اليمنى وقد تقدم ما يدل عليه واما المكروهات فمنها الشرب باليسار ومنها الشرب عبا ومنها الشرب في الليل قائما وقد مر ما يدل على الجميع ومنها الاكثار في شرب الماء ففي مرسلة موسى بن بكر لا تكثر من شرب الماء فانه مادة لكل داء وفي رواية احمد بن محمد الحلبي اقلل من شرب الماء فانه يمد كل داء وفي حسنة ياسر لا باس بكثرة شرب الماء على الطعام ولا تكثر منه على غيره ويستفاد منها استثناء كراهة الاكثار عنه عند الاكل و ورد في الاخبار الامر بشرب الماء عند الاكل ولو اكل قليلا وفيها ان عجبا لمن اكل ولم يشرب عليه الماء كيف لا ينشق معدته ومنها ان يشرب من عند كسر الكوز ان كان فيه كسر وقد تقدم وجهه صلى الله على عروته الوثقى وحبله المتين محمد خاتم النبيين واله الطاهرين تم كتاب المطاعم والمشارب من كتاب مستند الشيعة في احكام الشريعة على يد مؤلفه العاصي احمد بن محمد مهدي النراقي في العشر الاخر من شهر جمادى الاول من شهور سنة ١٢٤٢ من الهجرة النبوية على هاجرها الف سلام وتحية



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين كتاب الصيد والذباحة

وفيه مقدمة وابواب اما المقدمة ففي بيان اصول ثلثة نذكرها في ثلث مسايل لتفعنا بفائدة المسئلة الاولى الاصل في كل حيوان ماكول اللحم حرمة اكله ما لم يذك تذكية شرعية للاجماع المحقق لانه اما خرج روحه اولا والاول ميتة لانه اما مطلق ما خرج روحه او مقابل المذكى وكل ميتة حرام كما مر في كتاب المطاعم والثاني لا يمكن اكله الا بقطع جزئه وقد مر في كتاب المذكور حرمة الاجزاء المبانة من الحي نعم ما يمكن بلعه حيا كالسمكة الصغيرة لا يجري فيه ذلك الدليل وفي حرمته ايضا خلاف كما ياتي ويدل على ذلك الاصل ايضا قوله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وموثقة سماعة عن صيد البزاة والصقور والطير الذي يصيد فقال ليس هذا في القران الا ان تدركه حيا فتذكيه وان قتل فلا تاكل حتى تذكيه وفي موثقته الاخرى في صيد الفهد المعلم ان ادركته حيا فذكه وكلة لقوله الا ان يدركه حيا فتذكه على عدم كفاية درك الحيوة في الحلية مطلقا ما لم يذك وان قتل وقوله فلا تاكل حتى تذكيه صريح في المطلوب وخبر المرادي عن الصقور والبزاة وعن صيدها فقال كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته فكل وان لم يدرك ذكاته فلا تاكل الى غير ذلك **الثانية** التذكية امر شرعي يتوقف ثبوتها وكون فعل تذكية موجبة للحلية على دليل شرعي فكل عمل شك في انها اهل هو تذكية ام لا يحكم بالعدم حتى يثبت والحاصل ان الاصل في كل عمل عدم كونه تذكية شرعية وهذا احد معنيي اصالة عدم التذكية والدليل عليه بعد الاجماع المعلوم قطعا استصحاب الحرمة الثابتة للمحل حتى يعلم المزيل ولا يعلم الا اذا علم كونه تذكية بالدليل ولكن الله جل اسمه قال وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم يعني من حيوان ذكر اسم الله عليه وهو في قوة قوله كلوا كلما ذكر اسم الله عليه وعلم من الخارج ايضا انه يجب ان يكون الذكر عند ازهاق روحه مدخلية فيه من المكلف ولا زم كون ذلك تذكية شرعية ولا يتوهم انه لما علم لزوم كون خروج روحه بمدخلية من المكلف وعلم انه ايضا مدخلية خاصة فيحصل في تخصيص ما ذكر اسم الله عليه اجمال لانه قد علم بعض خصوصيات المدخلية بالادلة كمعلومية شرايط الصيد والذبح والاصل عدم الزايد وقد علم بذلك ان الاصل في كل عمل وان كان عدم كونه موجبا للحلية وعدم كونه تذكية شرعية الا ان الاصل الثانوي الطاري عليه كون ذكر اسم الله عليه حين ازهاق روحه مع نوع مدخلية للمكلف فيه سببا للحلية وتذكية شرعية فهذا الاصل ثابت من كلام الله سبحانه لا يقال انه قال سبحانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم ومما فصل الميتة الشاملة لكل ما خرج روحه قلنا شمول الميتة لكل ما خرج روحه كما مر في بحث المطاعم في المسئلة الاولى من الفصل الاول من الباب الثاني سلمنا ولكن المراد مما ذكر اسم الله عليه عند خروج روحه اجماعا فهو اخص مطلقا من الميتة يجب تخصيصها به هذا وقد روى في موثقة الموثق سالته عن جلود السباع ينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا ومقتضاها ايضا كون الرمي مع التسمية في الوحوش ذكوة لتجويز الانتفاع ومقابلتها بالميتة ويمكن ان يكون التذكية هي مجرد التسمية وذكر الرمي لتوقف قتل الصيد عليه **الثالثة** الاصل عدم وقوع التذكية الثابتة كونها تذكية فلا يحكم بها الا مع العلم بها وهذا المعنى الاخر لاصالة عدم التذكية والدليل عليه انها موقوفة على امور وجودية حادثة بعد عدمها والاصل عدم تحقق كل منها وبه يعلم الحرمة فلا يجري فيه عمومات الحلية ولا يحل التعارض لان الاول هو عدم التذكية الثابت بالاصل مزيل للحلية ولا عكس فان الحلية ليست مزيلة للاعدام الثابتة لكل فعل من افعال التذكية كما يعلم تحقيقه مما ذكرناه في بيان الاستصحاب المزيل وغير المزيل ويدل على ذلك الاصل ايضا اخبار معتبرة مستفيضة كصحيحة سليمان عن الرمية يجدها صاحبها اياكلها قال ان كان يعلم ان رميته هي التي قتلته فلياكل وصحيحة حريز عن الرمية يجدها صاحبها في الغد اياكل منه فقال ان علم ان رميته هي التي قتلته فلياكل من ذلك انه كان قد سمى وموثقة سماعة وفيها ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله فلياكل منه والا فلا تاكل منه ويدل عليه ايضا الاخبار المصرحة بانه اذا وجد الكلب الغير المعلم مع المعلم عند الصيد لا يؤكل منه وقد مر في كتاب الطهارة ان الميتة من كل حيوان له نفس نجس وفي كتاب المطاعم ايضا ان الميتة من كل حيوان ولو كان مما يؤكل لحمه حرام والميتة في المقام مقابل المذكى شرعا ولكون التذكية امرا شرعيا توقيفيا فلا بد من معرفتها ومعرفة احكامها من الشرع ومما ذكرنا وان ثبت مطلق كون ذكر اسم الله عليه تذكية الا انه قد ثبت من الشرع لذلك الاطلاق تقييدات في الاسم والذاكر وحال الذكر وبعض خصوصيات اخر لا بد من معرفة جميعها فعقد ذلك الكتاب لما هو لمعرفة خصوصيات التذكية الشرعية وما



كتاب الصيد والذباحة

كما يتعلق بها ولما كانت الخصوصيات المنضمة مع ذكر الله المعتبر عن مجموعها بالتذكية يتحصل في ضمن احد الامور الستة الصيد والذبح والنحر والتبعية
في ذكاة الجنين والاخراج من الماء والقبض باليد وكان الثالث شبيها بالذبح والرابع تابعا لاحد الاولين لم يذكروهما في عقد عنوان الكتاب و
ادرجوهما في الاولين كما ادرجوا الاخيرين في الصيد وعنونوا الكتاب بكتاب الصيد والذباحة ولو كانوا عنونوه بكتاب التذكية لكان احسن واولى
وهذا على ما هو الظاهر من جعل المذكى مقابل الميتة منه وقد يخص المذكى بالمذبوح ايض واعلم ايضا ان الصيد يطلق على معنيين احدهما اثبات اليد على الحيوان
الوحشي بالاصالة وان كان حيا فيقصد الحيوان هنا بالمحلل كما في المسالك والكفاية وغيرها وثانيهما ازهاق روحه على الوجه المعتبر شرعا من غير ذبح او
نحر بل بآلة الصيد المعتبرة شرعا والمقصود الاصلي ذكره في هذا الكتاب الصيد بالمعنى الثاني واما المعنى الاول فيناسب ذكره في كتاب التملك كما فعله
في المفاتيح لان الكلام فيه انما هو من حيث التملك وعدمه واما تذكيته فانما هي يكون بالذبح ولكن منهم من يذكره هنا تبعا للصيد بالمعنى الثاني وقد
علم بذلك ان المقصود من عقد هذا الكتاب بيان التذكية الشرعية بالمعنى الاعم وما يتعلق بها ولانها اما بالصيد او الذبح الشامل للنحر ايض او التبعية
او الاخذ حيا نبين احكامها في اربعة ابواب

الباب الاول في بيان الصيد

في الصيد والمراد الصيد بالمعنى الثاني اي ازهاق روح الحيوان الوحشي من غير
ذبح بل بمجرد الاصطياد الذي هو احد افراد التذكية واما الصيد بمعنى ادراك المصيد حيا ثم ذبحه فهو وان كان اصطيادا عرفا ايض الا انه الصيد
بالمعنى الاول مع التذكية الذبحية فهو مركب من الصيد بالمعنى الاول والذبح والكلام فيه من جهة الصيد انما هو من حيث التملك دون التذكية
واما من حيث التذكية فيعينها احكام الذبح ثم الكلام في هذا الباب اما في آلة الصيد اي فيما يحصل التذكية للحيوان مع ازهاق روحه به من دون
ذبح او في المصيد اي ما يقبل الاصطياد بهذا المعنى من الحيوانات او في الصايد او في شرايط الصيد او في احكامه فههنا خمسة فصول

الفصل الاول في الآلة التي يتحقق بها التذكية وبيان حكم الكلب المعلم

في الآلة التي يتحقق بها التذكية الاصطيادية ويحل مقتولها من غير ذبح وهي اما حيوان او جماد فههنا بحثان **البحث الاول** في الآلة الحيوانية
وفيه مسايل **الاولى** الآلة الحيوانية التي يحل مقتولها ويحصل التذكية بها الكلب المعلم مطلقا سلوقيا كان او غيره اسود كان ام غير اسود بمعنى ان ما
اخذه وجرحه وادركه صاحبه ميتا يحل اكله ويقوم جرح الكلب المذكور بعد ارساله في اي موضع كان الجرح مقام الذبح بلا خلاف فيه كما في الكفاية و
غيره بل بالاجماع كما في المسالك وشرح الارشاد للاردبيلي ونقل عن جماعة ايض وكانهم لم يلتفتوا الى خلاف الاسكافي في الكلب الاسود لشذوذه وهو كذلك
فهو اجماع محقق حقيقة فهو الدليل عليه مضافا الى قوله سبحانه قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن
عليكم واذكروا اسم الله عليه وفي صحيحة الحلبي في كتاب علي ع في قول الله عز وجل وما علمتم من الجوارح مكلبين قال هي الكلاب والى السنة المتواترة معنى
منها صحيحة محمد وغير واحد في الكلب يرسله الرجل ويسمي قالا ان اخذه فادركت ذكاته فذكه وان ادركته وقد قتله واكل منه فكل ما بقي ولا ترون ما يرون
في الكلب وصحيحة حكم بن حكيم ما تقول في الكلب يصيد الصيد فيقتله قال لا باس باكله الحديث وستاتي تمامه وصحيحة جميل عن الرجل يرسل الكلب على الصيد
فياخذه ولا يكون معه سكين يذكيه بها ايدعه حتى يقتله وياكل منه قال لا باس قال الله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم ولا ينبغي ان يؤكل مما قتل الفهد
ورواية عبد الله بن سليمان عن الرجل ارسل كلبه وصقره فقال اما الصقر فلا تاكل من صيده حتى تدرك ذكاته واما الكلب فكل منه اذا ذكرت اسم
الله عليه اكل الكلب منه او لم ياكل الى غير ذلك مما ياتي في طي المسايل الاتية واطلاق الاية والاخبار كفتاوى العلماء الاخيار يقتضي عدم الفرق بين
الكلب السلوقي وغيره حتى الاسود وهو كذلك خلافا للاسكافي فخصه بما عدا الاسود تبعا لبعض الشافعية واحمد لخبر السكوني الضعيف الدلالة لموضع ما
يحتمل الجملة الخبرية ومع ذلك للشذوذ ومقاومة للاطلاقات لما ذكر لموافقة العامة **الثانية** يشترط في حلية صيد الكلب ومقتوله كما اشرنا اليه ان
يكون معلما بالاجماع والكتاب والسنة المستفيضة منها حسنة محمد بن قيس ما قتلت من الجوارح مكلبين وذكر اسم الله عليه فكلوا من صيدهن و
ما قتلت الكلاب التي لم تعلموها من قبل ان تدركوه فلا تطعموه وصحيحة الحضرمي عن صيد البزاة والصقور والكلب والفهد فقال لا تاكل صيد شيء من هذه
الا ما ذكيتموه الا الكلب المكلب قلت فان قتله قال كل لان الله تعالى يقول وما علمتم من الجوارح الاية ورواية زرارة في صيد الكلب فهل فان كان غير معلم فعلمه في
ساعته حين يرسله فلياكل منه ورواية ابي بصير عن قوم ارسلوا كلابهم وهي معلمة كلها وقد سموا عليها فلما ان مضت الكلاب دخل فيها كلب غريب لم
يعرفوا له صاحبا فاشترك جميعا في الصيد فقال لا تاكل منه لانك لا تدري اخذه معلم ام لا وصحيحة سليمان بن خالد عن كلب المجوسي ياخذه الرجل المسلم
فيسمي حين يرسله اياكل مما امسك عليه قال نعم لانه مكلب ذكر اسم الله عليه دل التعليل على ان علة الحلية التكليب الذي هو التعليم وخبر عبد الرحمن بن سيابة
اني استعير كلب المجوسي فاصيد به فقال ع لا تاكل من صيده الا ان يكون علمه مسلم فتعلمه ورواية السكوني كلب المجوسي لا تاكل صيده الا ان ياخذه المسلم
فيعلمه ويرسله الى غير ذلك وبهذه الادلة يقيد اطلاق الكلب في الاخبار المتقدمة في المسئلة الاولى وساير المطلقات التي لم نذكرها **الثالثة** اختلفوا
فيما يعتبر في صيرورة الكلب معلما فمنهم من اعتبر ثلثة امور ومنهم من اعتبر امرين ثم اختلفوا في احد هذين الامرين هل هو مطلق او مقيد على التفصيل
الاتي ولنعلم اولا ان شان الفقيه في الالفاظ الواردة في كلامهم ع اذا لم يرد منهم بيان في معانيها كما هو كذلك في مفروض المسئلة الرجوع الى العرف ان
كان والا فالى اللغة فاللازم في معرفة المعلم وفي تفسير قوله سبحانه ما علمتم الرجوع اليهما ومعنى اللفظين بحسب العرف واللغة واضح جدا فان تعليم شيء للغير
تكريره لمن لا يعلمه حتى ياخذه ويعلمه والمعلم من كرر غيره له شيئا لا يعلمه حتى تعلمه واخذه فلا ابهام في معنى التعليم والمعلم نعم لو كان الامر الذي يطلب تعليمه
معينا من جهة الطالب واتفق ولم يعلم انه اي شيء يحصل الاجمال من هذه الجهة واما لو لم يكن دليل على تعيينه من جهته فهو مطلق يتحقق بكل ما يصلح للتعليم كا

في قولك اكرم المعلم وليس لفظ التعليم بالنسبة الى ما علم الا كنسبة الاكل الى الماكول فلو قال رايت الاكل واكرم الاكل لم يكن فيه اجمال وليس هناك دليل
او قرينة على ان مراد الله سبحانه من المعلم بصيغة المفعول شيء خاص لا نعلمه حتى يحصل الاجمال من تلك الجهة ولا يتوهم ان قوله جل شانه تعلمونهن مما علمكم الله
يوجب اجمالا لان المعنى بعض ما علم الله سبحانه للانسان ولا يعلمه الكلب ومصاديق ذلك المعنى واضحة لكل احد ومقتضى الاطلاق عدم تعيين ذلك البعض نعم
حصل بالقراين والاجماع اعتبار بعض الامور التي هي ايضا من افراد ما يعلم فيجب الحكم باعتباره ونفي غيره بالاصل اما الاخبار فلا يثبت منها اعتبار شيء
مخصوص في التعليم لان غايتها ذكر ان الكلب الفلاني يؤكل صيده او لا يؤكل وهذا لا يدل على انه لاجل اعتبار في التعليم وقد مر كما انه ورد اكل صيد كلب
المجوسي والاسود والمغصوب او المنفرد والمشارك مع غيره وعدم الاكل وليس ذلك الا كاعتبار التسمية ونحوها ومما ذكرنا ظهر لك ما في كلام المحقق الاردبيلي
حيث قال وظاهر الاية انه لا بد من كون ما يصير به معلما اشياء علمنا الله اياه في تعليم الكلب حتى يكون معلما وما عرفنا اي شيء ذلك من القرآن ولا من السنة
الا في كلام العلماء ولم يعلم اجماعهم ايضا لما عرفت من الاجمال والخلاف فتامل حتى يفتح الله انتهى فان ظاهر الاية ليس انه شيء خاص معين في تعليم الكلب بل
مطلق ما علمنا الله ولا باس بزيادة شيء له مدخلية في تعليم الكلب للصيد بدلالة القرينة الحالية كما ياتي وهو ايضا مطلق بين امور معلومة لنا من
الاسترسال والانزجار والامساك والقتل ونحوها وظهر مما ذكر صدق الكلب المعلم على كل كلب علم امرا واكثر مما لا يعلمه الكلب بنفسه وطبعه ويتوقف تعلمه
على تعليم الانسان كما في ساير الحيوانات التي يتعلمون عملا خاصا فيقال القرد المعلم والفرس المعلم والشاة المتعلمة والهرة المعلمة وغيرها نعم المستفاد من
القراين الحالية بل من العرف والعادة ان من يطلب حيوانا معلما على الاطلاق او ترتب عليه حكما نظره الى تعليم بعض ما يتعلق بما يطلب من ذلك الحيوان
اما مطلقا او في موضع خاص فاذا قال ابتع لي فرسا معلما يطلب ما تعلم امرا من الامور المتعلقة بالعدو والمشي والركوب والوقوف عند سقوط راكبه واخذ
شيء سقط من يده على الارض واعطائه وفي القرد المعلم ما يتعلق باللعب وفي الكلب المعلم في مقام الصيد ما يتعلق بذلك وفي مقام الحفظ والحراسة ما
يتعلق بهما زايدا على ما يعلمه بالطبع وفي مقام دفع العدو كذلك وهكذا فالظاهر من القراين من الكلب المعلم في مقام الصيد ما له مدخلية في الاصطياد زايدا
على ما يعلمه ويقتضيه خلقته وطبعه من الاسترسال والانزجار والقتل والامساك وان لا يكون بحيث لا يطلب الصيد الا حال الجوع وان لا يزجره زاجر و
يتركه ويمضي منه ونحو ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان غاية ما اعتبروه في معلمية الكلب امور ثلثة احدها ان يسترسل وينطلق بارسال صاحبه بمعنى انه
اذا اغراه بالصيد هاج وان كان شبعانا وثانيها ان ينزجر ويقف عن الذهاب والاسترسال اذا زجر عنه وثالثها ان يمسك الصيد ولا ياكله حتى يصل صاحبه
ولا ريب في ان المعلمية للكلب في مقام الاصطياد يتحقق بتعليم هذه الثلثة لغة وعرفا ولا كلام في ذلك والاجماع عليه منعقد وانما الكلام في انه هل يكفي
بعضها كما هو كذلك بحسب اللغة والعرف او يعتبر الثلثة فنقول لا شك في اعتبار الامر الاول مطلقا ولا في الثاني في الجملة لانتفاء الخلاف في اعتبارهما بل
انعقاد الاجماع عليه كما صرح بهما بعض الاجلة بل تحققا عند التحقيق والدقة فهما الحجة فيهما مضافا الى عدم معلومية صدق المعلم العرفي بدونهما لو لم يدع معلومية
العدم وهل اعتبار الثاني مطلق كما هو المحكي عن الاكثر اي ينزجر عن الذهاب مطلقا اذا زجر عنه ولو كان ذاهبا الى الصيد مشاهدا له قريبا منه او يقيد بما
اذا لم يكن بعد ارساله الى الصيد ورؤيته له كما قيده الشهيد الثاني في س ولك والفاضل في تر واستحسنه بعض من تاخر عنهم استنادا الى انه لا يكاد يقف بعد
ذلك كلب اصلا فمع اشتراطه لا يتحقق كلب معلم الا نادرا او فقدا اخبر بذلك جمع من الصيادين وهو حسن لما ذكر ولصدق المعلم عرفا بعد تحقق الامر الاول والثاني
في الجملة ولا دليل على وجوب اعتبار الزايد واما الامر الثالث فالمشهور اعتباره كما صرح به جماعة بل عن الانتصار وظاهر لف وكنز العرفان الاجماع عليه وذهب
الصدوق والعماني وجمع اخر الى عدم اعتبار ذلك الشرط واختاره من المتاخرين المحقق الاردبيلي وصاحب الكف والمفاتيح وشارحه ووالدي المحقق العلامة
قدس سره في بعض حواشيه على لك قال طاب ثراه ان اقرب المحامل واتمنها هو حمل الاحاديث التي تدل على عدم الجواز على التقية والحمل الاول للشيخ لا يحتمله صحيحة
جميل بن دراج كما افاده الشارح وكذا حمل ابن الجنيد لا يخ عن شيء لان ترك الاستفصال موضع الحاجة دليل العموم وبالجملة الحمل على التقية اقوى واصح
انتهى ويحتمله كلام الشيخ في كتابي الاخبار ايض كما ذكره الاردبيلي حجة الاولين توقف صدق المعلمية على ذلك وقوله سبحانه فمما امسكن عليكم وصحيحة الحذاء
عن الرجل يسرح كلبه المعلم ويسمي اذا سرحه فقال ياكل مما امسك عليه دلت بالمفهوم على عدم الاكل مما لم يمسك عليه فاذا اعتاد الاكل لا يكون ممسكا على
صاحبه كما ورد في الاخبار ايضا والمستفيضة من المعتبرة الدالة على النهي عن اكل بقية ما اكله الكلب منها صحيحة رفاعة عن الكلب يقتل فقال كل فقلت اكل منه
فقال اذا اكل منه فلم يمسك عليك انما امسك على نفسه وصحيحة احمد الكلب والفهد سواء فاذا هو اخذه فامسكه فمات وهو معه فكل فانه امسك عليك
واذا امسكه واكل منه فلا تاكل فانما امسك على نفسه ونحوها صحيحة سليمان بن المغيرة وموثقة سماعة المضمرة وفيها لا باس ان تاكلوا مما امسك الكلب مما لم ياكل
الكلب منه فاذا اكل الكلب منه قبل ان تدركه فلا تاكل منه قال وسالته عن صيد الفهد وهو معلم للصيد فقال ان ادركته حيا فذكه وكله وان قتله فلا تاكل منه
ودليل الاخرين اصالة عدم الاعتبار كما يعلم وجهه مما ذكرنا في صدر المسئلة والصحاح وغيرها من المستفيضة جدا بل المتواترة معنى منها صحيحة محمد وغير
واحد وصحيحة جميل ورواية عبد الله بن سليمان المتقدمة جميعا في المسئلة الاولى وان امكن الخدش في دلالة الثانية بحمل قوله ويأكل منه عطفا على قوله
يدعه دون يقتله وصحيحة حكم بن حكيم المتقدم صدرها قال وتمامها قال قلت فانهم يقولون انه اذا قتله واكل منه فانما امسك على نفسه فلا تاكله فقال
كل اوليس قد جامعوكم على ان قتله ذكاته قلت بلى قال فما يقولون في شاة ذبحها رجل اذكاها قال قلت نعم قال فان السبع جاء بعد ما ذكاها فاكل منها بعضها
ايؤكل منها البقية فاذا اجابوك الى هذا فقل لهم كيف تقولون اذا ذكى ذلك فاكل منها لم تاكلوا واذا ذكاها هذا واكل اكلتم وصحيحة الحلبي وفيها اما ما

فيما يشترط في الكلب المعلم من الاسترسال والانزجار والامساك والقتل ونحوها

قتله

في جواز اكل ما اخذه الكلب المعلم وان اكل منه

فلته الطير فلا تاكل الا ان تذكيه واما ما قتله الكلب وقد ذكرت اسم الله عليه فكل وان اكل منه وصحيحة محمد الحلبي عن الكلب يصطاد فيأكل من صيده أيؤكل من بقيته قال نعم ورواية سالم الاشل عن الكلب يمسك على صيده وقد اكل منه قال لا باس بما اكل وهو لك حلال واخرى عن صيد كلب معلم قد اكل من صيده فقال كل منه ورواية يونس بن يعقوب عن رجل ارسل كلبه فادركه وقد قتل قال كل واحد وان اكل ورواية ابي بصير ان اصبت كلبا معلما او فهدا بعد ان تسمى فكل مما امسك عليك قتل اولم يقتل اكل اولم يأكل وان ادركت صيده وكان في يدك حيا فذكه فان عجل عليك فمات قبل ان تذكيه فكل ورواية سعيد كل مما امسك الكلب وان اكل ثلثيه ومرسلة ابن بكير كل ما اكل الكلب وان اكل ثلثيه كل ما اكل الكلب وان لم يبق منه الا بضعة واحدة وموثقة البصري عن رجل ارسل كلبه فاخذ صيدا فاكل منه اكل من فضله قال كل ما قتل الكلب اذا سميت عليه فان كنت ناسيا فكل منه ايض وكل فضله وحسنة زرارة في صيد الكلب ارسله الرجل وسمى فليأكل كل ما امسك عليه وان قتل وان اكل فكل ما بقي الحديث والمروي في قرب الاسناد اذا اخذ الكلب المعلم الصيد فكله اكل منه اولم يأكل قتل اولم يقتل والرضوي وان ادركته وقد قتله كلبك فكل منه وان اكل بعضه لقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم واجاب الاولون عن هذه الاخبار بالحمل على صورة الندرة فان المراد بعدم الاكل الاعتيادية ولا زمه ترك الاكل غالبا ولا ينافيه الاكل نادرا جمعا بينها وبين اخبار المنع مع انه لولاه ايض لترجحت اخبار المنع ايضا لموافقتها ظاهر الكتاب من وجهين من جهة التعليم ومن جهة الامساك ومعاضدتها بالاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة التي هي من اعظم المرجحات الاجتهادية بل المنصوصة **اقول** اما الحمل المذكور فحمل بلا شاهد ومثله عندنا فاسد واما الترجيح للمنع بما رجحوه به فغير صحيح اما الوجه الاول من وجهي موافقة الكتاب فلانه موقوف على توقف صدق المعلمية على ذلك وهو ممنوع جدا وقد ظهر سنده مما ذكرنا في صدر المسئلة واما الوجه الثاني فلانه مبني على ان يكون معنى قوله سبحانه مما امسكن عليكم من الصيد الذي امسكن تمامه عليكم وهذا التخصيص لا دليل عليه من عرف او لغة اصلا بل المعنى فكلوا مما امسكن عليكم حفظه لكم سواء كان تمام الصيد او بعضه فان ما ابقاه الكلب ولم يأكله يصدق عليه انه مما امسك عليه سواء كان كلا او بعضا ويدل على ذلك من الاحاديث صريحا روايات الاشل وسعيد وزرارة والرضوي حيث اثبت فيها الامساك مع تحقق اكل البعض وظهر من ذلك ان موافقة اطلاق الكتاب انما هو لاخبار الحلية واما الاجماع المنقول فلا يصلح لترجيح بعض الاخبار على بعض كيف ومن يقول بحجيته يتركه منزلة خبر صحيح وضم خبر واحد لا يصير مرجحا لما ضم معه اصلا واما الشهرة فالشهرة التي يصلح للترجيح هو الشهرة في الرواية دون الفتوى وشهرة الرواية انما هي مع الاخبار الاخيرة قطعا وقد ظهر من ذلك ترجيح روايات الجواز باعتبار الكثرة والشهرة بين الرواة التي هي من المرجحات المنصوصة فانها تكاد تبلغ حد التواتر بل يترجح بلها بموافقة اطلاقات الكتاب من وجوه احدها كون الكلب الجامع للامرين الاولين من افراد ما علم مما علمنا الله وثانيها من جهة كون الباقي من الاكل من افراد ما امسك عليه وثالثها من جهة عمومات الحل ويترجح ايض بموافقة الاصل وعمومات السنية بحلية كل شيء بمخالفة العامة قطعا التي هي ايض من المرجحات العظيمة كما صرح به في صحيحة حكم اما ما قيل من ان في بعضها المنع من اكل ما اكل الفهد كما في موثقة سماعة وهو ينافي الحمل على التقية لتحليل العامة لصيد الفهد فضعيف غايته اما اولا فلانه انما يصح اذا كانت الفقرتان حديثا واحدا وهو غير معلوم بل خلافه ظاهر حيث فصل بين الجزئين بقوله وسالته واما ثانيا فلان الترجيح بمخالفة العامة لم يعلم انه لاجل الحمل على التقية هذا مع ما في اخبار المنع من ضعف الدلالة اما صحيحة رفاعة فلعدم اشتمالها على المنع من الاكل وانما غايتها انه اذا اكل لم يمسك واما انه حرام فلا يمكن ان يكون المراد انه ليس مما صرح بحليته الكتاب وان لم يكن فيه منع ايض وتقييد الكتاب ليس صريحا في المنع كما يأتي ويمكن ان يكون المراد انه يحتمل ان يكون مما يمنع عند العامة حيث يقولون انه ليس مما امسك عليه كما صرح به في صحيحة حكم واما البواقي فلعدم اشتمالها على النهي الصريح بل يتضمن الكل ما يحتمل الجملة الخبرية وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاحتجاج للمنع بالاخبار جدا وقد ظهر مما مر في مطاوي ما سبق ضعف الدليلين الاولين من توقف صدق المعلمية على عدم الاكل ومن الاية والخبر المشتملين على الامساك مضافا الى ما في الاخيرين من ان دلالتهما على عدم اكل ما لم يمسك لو سلم بالتقريب الذي توهم انما يكون بمفهوم الوصف وهو ليس بحجة عند اهل التحقيق هذا كله مع انه لو سلمنا دلالة الاية وتمامية الاخبار حجة لعدم جواز الاكل من صيد اكله الكلب فلا دلالة لها على كون عدم الاكل معتبرا في المعلمية اصلا فيمكن ان يكون هذا شرطا اخر كالتسمية وعدم كون الكلب من الكافر ومغصوبا على رأي ويظهر الفائدة في الاعتياد وعدمه فعلى اعتباره في المعلمية يعتبر اعتياده بذلك وعلى عدمه لا يعتبر فيحل صيد ما لم يأكل في بعض الاوقات حين لم يأكل وان اكل في ساير الاوقات مساويا او غالبا فالحق الحقيق بالاعتياد عدم اعتبار ذلك في المعلمية ولا في الحلية مطلقا والمسئلة واضحة بحمد الله سبحانه كما يتضح بطلان قول الاسكافي بالفرق بين اكل الكلب من الصيد قبل موته وبعده وجعل الاول قادحا في التعليم دون الثاني لعدم الدليل عليه ليس الا الجمع بين الاخبار وهو جمع مردود لان الشاهد عليه بالمرة مفقود نعم هنا امر اخر لا يبعد اعتباره بل الظ اعتباره في المعلمية وهو ان لا يكون معتادا باكل تمام الصيد فيأكل تمامه دائما او غالبا فانه ان كان كذلك لا يكون معلما للصيد قطعا وان كان معلما في الجملة ولعلهم لم يذكروه لندرة مثل ذلك الفرد بل عدم تحققه لانه يستدعي زمانا طويلا حتى تاكله الكلب بتمامه ويشبهه ولم يصل اليه الصاحب ولشمول اعتياد عدم الاكل مطلقا لذلك ايض

فروع آ لا بد من تكرر الامرين الاولين بل الثالث على القول باعتباره في المعلمية مرة بعد اخرى حتى يغلب على الظن تادب الكلب بها ويصدق عليه في العرف كونه معلما والاولى ان لا يقدر المرات بعدد كما فعله جماعة بل يرجع الى العرف واهل الخبرة فانه يمكن اتيانه بهذه الامور بالنحو الذي ذكروه في ازمنة قليلة متقاربة ولم يفعلها بعده لعدم التعلم الا ان يقال انه يكون في زمان الاتيان بها معلما ولو لم يات بها بعده يخرج عن التعليم وذلك

انه

اوفق بما مر في المسئلة الثانية من روايتي زرارة والسكوني المتضمنين للتعليم ساعة الارسال فيعلم بالتكرار مرات وان لم يحصل ملكة راسخة
فان التعليم امر والصيرورة ملكة امر اخر ب لو كان الكلب بحيث ياتي بالامرين او الثلث بمقتضى طبعه وخلقته فهل يكفي ذلك في كونه معلما ام لا بل
يشترط ان يكون مما علمه الانسان ظاهر الاية ومقتضى لفظ المعلم الثاني ج لو صدق كونه معلما ولكن تعلم غير الامرين او الثلثة كبعض الكلاب الروسية التي
باخذ الشمعة باليد ويقوم في المجلس الى الصبح او يدخل الماء ويخرج منه ما وقع فيه فهل يحل صيده لو لم يعلم الامرين المذكورين الظ لا للاجماع على اعتبار الامرين
كما مر ولدلالة القرينة الحالية على ارادة المعلمية للصيد ى الظ اعتبار بقاء المعلمية فلو صار معلما في زمان ونسي ما علم وخرج عن التعليم لم يحل صيده

تحقيق الرابعة المشهور بين الاصحاب عدم حلية الصيد بالمعنى الثاني اي التذكية بغير الكلب من جوارح البهائم والسباع كالفهد والنمر وغيرهما ولا من جوارح الطير
كالصقر والباز والعقاب وغيرها معلما كان او غير معلم بل يتوقف الحل في الجميع غير الكلب في الاصطياد بادراك التذكية وحكاية الشهرة عليه متكررة
بل عن ف والانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه واستدل له بظاهر الاية الشريفة فان المكلب بالكسر هو معلم الكلب لاجل والمعنى احل لكم الصيد حال كونكم معلمين
للكلب فيكون الجارح الذي هو الة الصيد مختصا بالكلب فلا يحصل بغيره والا كان تقييده سيما بذلك خاليا عن الفايدة ويدل صحيحة الحلبي المتقدمة في المسئلة
الاولى ايضا على اختصاص الجوارح في الاية بالكلب وكذا موثقة سماعة المتقدمة في المقدمة حيث قال فيها وليس هذا في القران وكذا رواية زرارة وفيها و
ما خلا الكلب مما يصيد الفهود والصقور واشباه ذلك فلا تاكل من صيده الا ما ادركت ذكاته لان الله تع يقول مكلبين تعلمونهن فما كان خلاف الكلب
فليس صيده مما يؤكل الا ان تدرك ذكاته ويستدل عليه بالمستفيضة ايضا سوى ما مر من الروايات كصحيحة الحذاء وخبر المرادي وموثقة سماعة المتقدمة
جميعا في المقدمة المانعة من اكل صيد الصقور والبزاة والعقاب في الطير الذي يصيد ورواية عبد الله بن سليمان المتقدمة في المسئلة الاولى المانعة
عن اكل صيد الصقر وصحيحة الحضرمي المتقدمة ما يحل اكل صيده بالكلب المكلب وموثقة سماعة في الفهد وصحيحة الحلبي في الطير المتقدمتين في الثالثة وصحيحة
الحذاء وفيها قلت فالفهد قال اذا ادركت ذكاته فكل قلت اليس الفهد بمنزلة الكلب فقال لا ليس شيء مكلب الا الكلب وصحيحة الاخرى للحلبي كان ابي يفتي
وكان يتقي وكنا نفتي نحن ونخاف في صيد البزاة والصقور واما الان فانا لا نخاف ولا يحل صيدها الا ان تدرك ذكاته وموثقة ابي العباس لا تاكل ما قتلت
سباع الطير ورواية ابان كان ابي يفتي في زمن بني امية ان ما قتل البازي والصقر فهو حلال وكان يتقيهم وانا لا اتقيهم وهو حرام ما قتل الصقر والمروي
في تفسير القمي عن صيد البزاة والصقور والفهود والكلاب قال لا تاكلوا الا ما ذكيتم الا الكلاب قلت فان قتله قال كل والمروي في تفسير العياشي
ما خلا الكلب ما يصيد الفهود والصقور واشباه ذلك فلا تاكلن من صيده الا ما ادركت ذكاته الحديث الى غير ذلك من الاخبار خلافا للمحتمل
التهذيبين في الفهد المعلم فيحل مقتوله واختاره والد المحقق العلامة قدس سره في حواشيه على لك قال لا يخفى ان الاحاديث التي وردت في حلية
ما قتله الصقور والبزاة محمولة على التقية كما يدل عليه رواية ابان بن تغلب وصحيحة الحلبي وليس الكلام في هذا انما الكلام في الاحاديث التي وردت
في خصوص الفهد كصحيحة ابن ابي نصر ورواية ابي بصير فانهما صريحتان في ان الفهد كالكلب فان لم يعمل بهما يلزم الطرح وهو غير جيد فالصحيح ان يق
ان الفهد كالكلب والاحاديث الدالة على خصوص الكلب لا يدل على عدم حلية ما قتله الفهد بل يدل على ان ما قتله الكلب حلال وهذا لا ينافي حلية
ما قتله الفهد واذا سمي الفهد في اللغة كلبا فلا اشكال في الاية ايض وثبوت الاجماع مع مخالفة الشيخ وابن ابي عقيل محل كلام انتهى كلامه طاب
ثراه وللعماني فيما يشبه الكلب فانه يحل ما هو مقتول مثل الكلب قدرا وجثة كالفهد والنمر وغيرهما ولبعض المتاخرين في كل جوارح السباع من ذوات
الاربع فاحل صيده مع التعليم دليل الشيخ ومن يتبعه كون الفهد كلبا لغة فيشمله الاية والاخبار وصحيحة احمد المتقدمة في حجة الاولين من المسئلة الثالثة
ورواية ابي بصير المتقدمة في حجة الاخرين منها وصحيحة زكريا بن ادم عن الفهد والكلب يرسلان فيقتل فقال لهما مما قال الله عز شانه مكلبين فلا باس
باكله وصحيحة البزنطي عما قتل الكلب والفهد قال فقال ابو جعفر ع الكلب والفهد سواء قدرا افعل هذا حجة العماني حيث علل اباحة مقتول
الفهد بمساواته للكلب قدرا وجه الثالث ان الكلب في اللغة يطلق على كل سبع قال في القاموس كل سبع عقور ومنه الحديث انه ص دعا على رجل و
قال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فقتله الاسد اقول ان ما ذكروه من صدق الكلب على الفهد او كل سبع فهو مردود لمنع كون الفهد او كل
سبع كلبا لغة كيف وقال الجوهري الكلب معروف وهو النابح واما قول صاحب القاموس فمع انه لا يفيد لمعارضته مع كلام الجوهري هو راجع عند التعارض
معقب بقوله بعد ذلك وغلب على هذا النابح وظاهره انه منقول لغوي ولو سلم قوله من كونه حقيقة لغة يقول انه معارض بالحقيقة العرفية في زمان
الشارع قطعا لكون الكلب فيه حقيقة في النابح خاصة لوجود امارتها فيه وامارات المجاز في غيره جدا وهو مقدم على العرفية هذا مضافا الى
تصريح صحيحة الحذاء السابقة فان الفهد ليس كلبا ولا مكلب الا الكلب ويدل عليه صحيحة الحضرمي وروايتا القمي والعياشي المتقدمة ايض ومنه يظهر فساد ما
ادعوه من شمولها الاية والاخبار الكلية للفهد او كل سبع ولكن الانصاف انها بنفسها لا يصير حجة للاولين ايض لان تخصيص الكلب بالذكر لا يدل
على تخصيصه بالحكم الا بمفهوم ضعيف فبقي الكلام في اخبار الطرفين والجواب في كل منهما ضعيفا من جهة واما اخبار الحرمة فمن جهة الدلالة لانها
بين ما يحتمل الجملة الخبرية وهو عن افادة الحرمة قاصرة ومفهوم غايته نفي الاباحة بالمعنى الاخص فيحتمل الكراهة سوى رواية القمي المشتملة على النهي
ولكنه على سبيل العموم المحتمل للتخصيص واما اخبار الجواز فلمخالفتها للشهرتين العظيمتين لو لم ندع الاجماع الموجبة لشذوذها وعدم حجيتها بالمرة
فاللازم على اصولنا وقواعدنا رفع اليد عنهما والرجوع الى مقتضى الاصول الكلية وقد عرفت في المقدمة انه مع التذكية والحلية بعد تحقق نركاسم

في بيان عدم حلية صيد غير الكلب من جوارح البهائم والطير كالفهد والنمر ونحوهما

في بيان ما ورد من الاحاديث في ان الفهد كالكلب

الله عليه

الله عليه الا ان عموم رواية القمي المجبرة ضعفها بالاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة الخالي عما يصلح للتخصيص اذ ليس الا اخبار الجواز الخارجة عن حيز الحجية بمخالفة الشهرة والشذوذ هذا في جوارح السباع ذوات الاربع واما جوارح الطير فالحرمة في صيودها المقتولة واضحة للاجماعين واخبار نفي الخلاف فيها بالمرة وصراحة بعض اخبارها في الحرمة ونفي الحلية كصحيحة الحلبي ورواية ابان وهما المعارضة اخبار الجواز كافيان فيترجحان عليها لمخالفتها العامة وورود اخبار الجواز مورد التقية كما هو في بعض اخبار الباب مصرح به **الخامسة** يجزي تعليم الكلب من اي معلم كان على الاظهر الاشهر بل عن ف الاجماع عليه للاصل والاطلاق ومنه يظهر عدم اشتراط الاسلام فيه ايضا لما مر مضافا الى صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في المسئلة الثانية ورواية السكوني وكلاب اهل الذمة وبزاتهم حلال للمسلمين بان ياكلوا من صيدها خلافا للمحكي عن الاسكافي و ط و مال اليه في التهذيبين كما قيل فمنعا عن اكل صيد كلب علمه المجوسي استنادا الى ظاهر قوله سبحانه وتعلمونهن فان الخطاب انما هو للمسلمين وروايتي ابن سنان والسكوني المتقدمتين في المسئلة المذكورة وبهما يقيد اطلاق الصحيحة ويضعف الاول بعدم دلالته على اشتراط الاسلام في المعلم غايته اختصاص الخطاب بالمسلم وهو لا ينافي الثبوت في غيره باطلاق اخر سيما مع وروده موردا لغالب مع انه لو سلم يقتضي حرمة مقتول ما علمه الكافر مطلقا وهو خلاف الاجماع والتخصيص بالمجوسي اخراج للاكثر وهو غير مجوز والثاني بالضعف لمخالفة شهرة القدماء وعدم صراحة الدلالة لاحتمال الخبرية فلا يثبت منه الا الكراهة وهي مسلمة كما صرح به جمع من الطايفة مع ان الثانية ظاهرة في غير المعلم من المجوسي لقوله فتعلمه لامتناع تحصيل الحاصل وتعليم المعلم

البحث الثاني في الالة الجمادية وهي اما مشتملة على نصل اي زج من حديد او لا وعلى الثاني اما محددة او لا فهذه اقسام ثلثة نذكرها وما يتعلق بها في مسائل **المسئلة الاولى** السيف والرمح والسهم مطلقا صغيرا كان ام كبيرا طويلا ام قصيرا يحصل التذكية به بشرائطها ويحل مقتوله كيف ما قتل وكذلك بل كل الة مشتملة على نصل اي حد محدد كالخنجر والسكين والالماس وحديدة العصا وغير ذلك بلا خلاف يعرف في المسئلة الا ما حكاه بعضهم عن الديلمي من جعله حكم مقتول ما ذكر حكم مقتول الفهد والصقر في الاحتياج الى التذكية ولكن ناقش بعض مشايخنا طاب ثراه في النسبة وقال ان عبارته المحكية كالصريحة في الموافقة للاصحاب من الاباحة بدون التذكية لكن مع الكراهة ولذا ان جملة من الاصحاب نفوا الخلاف في المسئلة بل ادعى الاجماع عليه انتهى وفي الكفاية الظاهر انه لا خلاف فيه وفي ح شا للاردبيلي كانه اجماعي وهو كذلك بل الظاهر كونه اجماعيا كما هو ظاهر لك حيث نسبه الى اصحابنا العدة قدح مخالفة من ذكر لو كان مخالفا فيه فهو الحجة في المسئلة مضافا في خصوص الثلثة المذكورة اولا الى المستفيضة كصحيحة محمد بن علي الحلبي عن الصيد يضربه الرجل بالسيف او يطعنه برمح او يرميه بسهم فيقتله وقد سمى حين فعل ذلك فقال كل لا باس به وموثقة محمد كل من الصيد ما قتل السيف والسهم والرمح وصحيحة الحلبي عن الصيد يصيبه السهم معترضا ثم يصيبه بحديدة وقد سمى حين رمى قال ياكله اذا اصابه وهو يراه والاخرى عن الصيد يرميه الرجل بسهم فيصيبه معترضا فيقتله وقد كان سمى حين رمى ولم يصبه الحديد فقال ان كان السهم الذي اصابه هو الذي قتله فان اراده فلياكل وموثقة سماعة عن رجل رمى حمارا او ضبيا فاصابه ثم كان في طلبه فاصابه في الغد وسهمه فيه فقال ان علم انه اصابه وان سهمه هو الذي قتله فلياكل منه والا فلا ياكل منه والاخرى عن الرجل يرمي الصيد وهو على الجبل فيخرقه السهم حتى يخرج من الجانب الاخر قال كله وقريبة منها روايته ومرسلة النضر بن سويد المرفوعة في الظبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما فلا يؤكل الاخر لانه ميت ورواية غياث ابن ابرهيم في الرجل يضرب الصيد فيقده نصفين قال فلياكلهما جميعا فان ضربه وبان منه عضو لم يؤكل منه ما ابانه واكل سايره ورواية زرارة اذا رميت فوجدته وليس به اثر غير السهم وترى انه لم يقتله غير سهمك فكل غاب عنك او لم تغب ومرسلته وفيها فان رميته واصابه سهمك ووقع في الماء فكله اذا كان راسه خارجا من الماء ورواية عيسى بن عبد الله ارمي بسهمي فلا ادري سميت ام لم اسم فقال كل لا باس قال قلت ارمي فيغيب عني فاجد سهمي فيه فقال كل ما لم يؤكل منه وان كان قد اكل منه فلا تاكل منه الى غير ذلك مما ياتي في طي المسائل وفي الثلثة وغيرها مما ذكر الى عموم صحيحة سليمان وحريز المتقدمتين في المقدمة وصحيحة محمد بن قيس من جرح صيدا بسلاح وذكر اسم الله عليه ثم بقي ليلة او ليلتين لم يؤكل منه سبع وقد علم ان سلاحه هو الذي قتله فلياكل منه ان شاء ومرسلته وهي ايضا قريبة من سابقتها وموثقة محمد الحلبي عن الرجل يرمي الصيد فيصرعه فيبتدره القوم فيقطعونه فقال كله ومرسلته الاخرى اذا كان ذلك سلاحه الذي يرمي به فلا باس وفي ثالثة ان كان ذلك من رمايته فلا باس ورواية غياث بن صهيب الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن رجل سمى ورمى صيدا فاخطاه واصاب اخر فقال ياكل منه ثم ان مقتضى اطلاق تلك الاخبار حل المقتول بالالة المذكورة مطلقا سواء جرحته وخرقته ام لا بل قتلته معترضة اي اصابه عرضا وظاهر ك والكفاية كونه اجماعيا ويدل عليه صحيحتا الحلبي المتقدمتان **الثانية** كل الة محددة غير مشتملة على حديد يحل مقتولها ان قتلت بخرقها للصيد ودخولها فيه ولو قدرا يسيرا فان به ولو قتلت معترضة من دون خرق لم يحل فالفرق بينها وبين الالة المشتملة على الحديد المحدد انه ان ما فيه الحديد يحل مقتوله مطلقا خرق كان ام عرضا وذلك يحل مقتوله الخرقي دون العرضي واسند الحكمان في الالة الغير الحديدية الى الاصحاب جميعا واستدل لهما بصحيحة الحلبي اذا رميت بالمعراض فخرق فكل وان لم يخرق واعترض فلا تاكل ومرسلة به ان خرق اكل وان لم يخرق لم يؤكل وفي النبوي في المعراض ان قتل بحده فكل وان قتل بثقله فلا تاكل والمعراض كمحراب سهم بلا ريش ونصل دقيق الطرفين غليظ الوسط يصيب بعرضه دون حده **اقول** اما الحكم الاول فلا ريب فيه في المعراض اذا لم يكن غيره وكان ذلك من رمايته لما ذكر ولعموم صحيحي محمد الحلبي وحريز وما تاخر عنهما من الاخبار المذكورة وصحيحة الحلبي سئل عما صرع المعراض من الصيد فقال ان لم يكن له نبل غير المعراض وذكر اسم الله عز وجل عليه فلياكل ما قتل وان كان له

البحث الثاني في الجمادية في بيان الالة

تحليل السيف والرمح والسهم وما علينا في ذبح بها

نبل غيره فلا او الاخرى وفيها عن صيد المعراض قال ان لم يكن نبل غيره وكان قد سمى حين رمى فليأكل منه وان كان له نبل غيره فلا واما اذا وجد غيره وان حصل الخدش في الحكم للصحيحين الاخيرين المعارضين لما مر بالعموم من وجه الا ان يوجب تعارضهما للرجوع الى اصالة الحلية بعد ذكر اسم الله عليه مع انه يمكن ان يقال بعدم حجية الصحيحين للشذوذ ومخالفة الشهرة فهذا في المعراض واما النعل او غيره من الالات المحددة الغير الحديدية فاما بالاجماع المركب او القياس بالمعراض واثبات الاول مشكل والثاني باطل الا ان الحكم للاصل موافق والخلاف فيه غير معروف بل نفاه بعضهم ويمكن ان يستدل له بعموم صحيحتي سليمان وحريز وما ثلاهما من الاخبار المذكورة ولكن في الحكم بالشمول للمورد اشكالا فان بعضها مسوق لبيان حكم اخر والاطلاق مثله وان كان معتبرا في الجملة الا انه لا يخلو عن نوع كلام عند بعضهم وبعضها مشتمل على لفظ السلاح والرماة وصدقها على جميع افراد المورد غير معلوم الا ان موافقة الاصل الحلية بعد التسمية كافية واما الحكم الثاني فهو العمومات المذكورة والصحيحة والمرسلة عن الدال على النهي الصريح خاليا ان ومع ذلك يعارضها اطلاق الصحيحين الاخيرتين في خصوص المعراض عند عدم وجود غيره فالحكم به ايضا مشكل سيما في صورة عدم الغير وسلوك جادة الاحتياط طريق النجاة والله العالم **الثالثة** المعروف منهم حرمة مقتول كل الة جمادية غير ذي حديدة ولا محددة يقتل بثقله كالحجر والعمود والمقمعة وهو في الحجر منصوص عليه في صحاح عديدة كصحيح الحلبي عما قتل الحجر والبندق ايؤكل قال لا وكذا صحاح حريز ومحمد وسليمان بن خالد وابن سنان وكذا البندق فانه مرادف مع الحجر في تلك الاخبار ولا دليل على غيرهما وقياسه عليهما باطل سيما فيما يكون داخلا في افراد السلاح وفي مرسلة مروية في رجل له نبال ليس فيها حديد وهي عيدان اكلها فيرمي بالعود فيصيب وسط الطير معترضا فيقتله ويذكر اسم الله وان لم يخرج دم وهي نبالة معلومة فيأكل منه اذا ذكر اسم الله عليه وهو دال على الحلية في بعض افراد المسئلة وبعض العمومات المتقدمة ايضا دال عليها في جميعها فان ثبت الاجماع البسيط او المركب فهو والا فالاصل يقتضي الحلية في غير المنصوص عليه **الرابعة** ما كان له حدة وثقل معا ولم يعلم ان القتل بايهما فمقتضى الاصل الثالث المتقدم في المقدمة حرمته على القول بحرمة المقتول بالثقل مطلقا ولو كان القتل بهما معا فمقتضى الاصل الثاني حليته وهو اولى بالاشكال في الحرمة مما مر في المسئلة السابقة واولى منهما بها ما اذا كانت الالة ذا حديدة وحديدية كما يسمى بالفارسية كلنك وكالمسحاة فانه ليس مظنة الاجماع ولا احتماله في مثلهما **الخامسة** قال بعض شراح المفاتيح بعد نقل صحيح الحلبي المتقدمة في البندق والحجر وما في معناها اخبار متضمنة لحرمة ما يقتل منها بالثقل خدشهم الا في الالة المستحدثة في عصرنا المسماة بالفارسية دور انداز اشكال والحرمة اظهر لاندراجه تحت البندق والحجر انتهى **اقول** هي الالة المعروفة في الفارسية بالتفنك ويظهر منه الحرمة دليلان احدهما ما تضمن حرمة ما يقتل بالثقل وثانيهما اندراجه تحت البندق والحجر وكلاهما ضعيفان غايته اما الاول فبانا لم نعثر على خبر واحد ولو ضعيف متضمن لذلك اصلا فكيف عن الاخبار نعم في نبوي عامي تقدم ذكره ان المعراض ان قتل بثقله لا يؤكل واين ذلك من العموم او الاطلاق وان كان نظره الى اخبار البندق والحجر فهي برمتها خالية عن ذكر الثقل واحتمال كونه علة فيهما باطل المنع وكونه استنباط علة ممنوع عن ترتب الحكم عليه في مذهبنا هذا مع انه لو سلم لا يفيد اذ هذه الالة لا يقتل بالثقل اصلا ولذا لا يقتل لو سقط على شيء ولم ينفذ فيه وانما يقتل بالخرق والنفوذ وهو انفذ من السهم والنفوذ من السيف واما الثاني فيمنع دخولها في البندق جدا فانها شيء غير تلك الالة معروف في الازمنة السالفة وفي الحديث كما نقله صاحب الكفاية انها لا يصطاد صيدا ولا ينكأ عدوا ولكنها يكسر السن ويفقأ العين وهذه الالة يصيد الصيد بل يقتل الفيل والبعير ويقتل العدو الكبير وكانه الالة المسماة في هذا الزمان يفك بالباء الفارسية والفاء والكاف واستدرك بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره في شرحه على فع باصالة الحرمة الثابتة بالحجة المتقدمة في الاصل الثالث من الاصول الثلثة المذكورة في المقدمة الدالة على توقف حل الصيد والذبيحة على ثبوت التذكية التي هي من قبيل الاحكام الشرعية المتوقفة على ثبوت الة وكيفية وهو فاسد جدا لان الاخبار المتقدمة انما اثبت اصالة عدم التذكية بالمعنى الثالث اي عدم حصول الامور المعينة التي علم كونها تذكية بعد وما فيها الا بالمعنى الثاني الذي هو المفيد في ذلك المقام وهو الذي اشار اليه اخيرا المتوقفة على ثبوت الة وكيفية والتذكية بذلك المعنى وان كان خلاف الاصل الا انه زال بعد التسمية بقوله سبحانه وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه كما مر تحقيقه في المقدمة وبذلك ظهر ان الاقوى في مقتول هذه الالة بعد تحقق ساير الشرائط الاتية الحلية لوجوه الاول الاصل بالمعنى الثاني الراجع الى عموم قوله سبحانه مما ذكر اسم الله عليه الثاني العمومات المصرحة بحلية ما جرح وقتل بسلاح بعد ذكر اسم الله عليه كصحيحة محمد بن قيس ومرسلة المتقدمتين في المسئلة الاولى وعدم تعارف هذا النوع من السلاح في زمان الشارع غير ضاير كما يأتي الثالث الاخبار المتضمنة لحلية مقتول كل ما قرره الصايد سلاحا او رماة والة رمية وصنعه لذلك كمرسلتي ابيه المتقدمتين في الاولى وموثقة زرارة واسمعيل عما قتل المعراض قال لا باس اذا كان هو مرماك وصنعته لذلك ورواية زرارة فيما قتل المعراض لا باس به اذا كان انما يصنع لذلك الرابع عمومات حلية ما رماه شخص او رميته كصحيحي حريز وسليمان المتقدمتين في المقدمة وموثقة سماعة المتقدمة في الاصل الثالث من المقدمة ايضا حيث قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وموثقة محمد الحلبي ورواية عبد الرحمن بن صهيب المتقدمتين في المسئلة الاولى وتخصيص الرمي بالرمي بالسهم مع عمومه لا وجه له لسمع انه كان يرمي بغيره ايضا ولبعض ما ذكر استقرب صاحب الكفاية الحلية بعد تردده اولا قال وفي مثل الالة الموسومة بالتفنك المسماة في قرب هذه الاعصار تردد ولو قيل بالحل لم يكن بعيدا للعمومات الدالة على الحل ودخوله تحت عموم قول ابي جعفر ع من قتل صيدا بسلاح الحديث انتهى قال بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره بعد نقل كلام الكف والمناقشة فيها واضعف الضعف العموم بتخصيصه باصالة الحرمة المتقدمة المدلول عليها بالنصوص المتقدمة قبل المسئلة بل اكثر نصوص هذا الكتاب الدالة على توقف حل الصيد والذبيحة على التذكية وهي من قبيل الاحكام



الشرعية يتوقف على ثبوت التذكية مع معارضته بعموم تحريم الميتة الصادقة في اللغة على الميت حتف انفه والمذبوح بكل آلة يخرج منها الآلة المعتبرة
ويبقى ما عداهما ودعوى عدم صدق الميتة في اللغة على المذكى بكل آلة مردودة بان التذكية حكم من الاحكام الشرعية المستحدثة فلا يتصور توقف صدق
اللفظ فيها على عدمها مع كون اللغة سابقة ومنع عموم السلاح فانه نكرة مثبتة لا عموم فيها لغة وانما ينصرف اليه حيث لا يكون لها افراد متبادرة في
لا ريب ان المتبادر منه الغالب انما هو ما عدا البندق انتهى وفيه نظر اما اولاً فلان قوله لضعف العموم بتخصيص الخ يصح لو كان المراد بعموم الحل عموم حلية
الاشياء مطلقا كما هو الظ اما اذا اردنا منه عموم حلية ما ذكر اسم الله عليه او ما رمي وسمي به كما مر في المقدمة لا يخصصها الاصل الذي ذكره كما مر وجهه و
لما ثانياً فلان قوله توقف حل الصيد والذبيحة على التذكية مسلم ولكن نقول ان هذا العلم ايض تذكية قوله هي من قبيل الاحكام الخ قلنا نعم ولكنها يثبت بقوله
سبحانه مما ذكر اسم الله عليه فان قال نعم ولكن يثبت التوقف على بعض امور اخر قلنا ان اريد الامور المبهمة المجملة فغير مسلم وان اريد امور مخصوصة فنسلم منهما
ثبت ويدفع الزائد بالاصل واما ثالثاً فلان قوله مع معارضته بعموم حرمة الميتة مردود بمنع صدق الميتة على مفروض المسئلة لجواز اختصاصها بما يخرج
روحه حتف انفه او غيره مما لا يصدق على المفروض ولو سلم صدق الموت على مطلق خروج الروح لا يلزم صدق الميتة ايضا على مطلق ما خرج روحه لاقتضاء
الهيئة الاشتقاقية معنى فلعله ما يقيد المطلق كما بيناه مفصلا في العوائد وغيره ويشهد عطف ما اهل لغير الله في ايتين من كتاب الله سبحانه على الميتة و
كذا المنخنقة والموقوذة وساير اخواتها واما رابعاً فلان قوله ودعوى عدم صدق الميتة الخ فيه ان عدم توقف صدق لفظ الميتة على عدم التذكية لا يثبت صدقه
على كل ما خرج روحه لاحتمال توقف صدقه على حتف الانف او عدم مدخلية الانسان في فنائه او غير ذلك مع انه يمكن ان يكون الميتة مقابل المذكى والتذكية
امر ثابتة في كل شريعة من لدن آدم كما نص عليه في بعض اسفار التورية فيما يخبر عن خطابه سبحانه مع نوح النبي صلى الله على نبينا وعليه وتقدم سبق لغة الميتة
على كل الشرايع ثم ولو سلم ذلك بحسب اللغة فنقول انه يظهر للمتتبع في اخبار الاطهار وكلمات الابرار ان الميتة صارت حقيقة شرعية فيما يقابل المذكى
فتدعى الاختصاص شرعاً او عرفا عاما واما خامساً فلان ما ذكره من عدم عموم السلاح لغة لانه نكرة مثبتة يرد بانه واقع موقع الشرط ومثله
يفيد العموم لغة كما في قولك ان جاءك رجل فاكرمه ومن جاءني برجل اكرمه مع ان هذا القول لا يجري في قوله اذا كان ذلك سلاحه او مرماه والله سبحانه هو العالم

الفصل الثاني في الصيد اي الحيوان الذي يحل بالصيد الانتفاع منه اكلا او غير اكل كجلود السباع وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الصيد المحلل لا يتحقق الا فيما يقبل الذكاة من الحيوانات اما ما لا يقبلها كالمسوخات والحشرات ونجس العين فلا يتحقق فيه الصيد بذلك المعنى والوجه واضح **الثانية** كل حيوان وحشي بالاصل غير مستانس بالعارض غير مقدور عليه غالبا يحل منه بالصيد ما يحل منه بالذبح بلا خلاف كما في الكفاية وشرح الشرايع بل هو موضع وفاق بين المسلمين وهو باطلاقه يشمل ماكول اللحم وغيره والتقييد بالمحلل في بعض العبارات كانه اريد به المحلل بالصيد ما يحل به من اكل او انتفاع اخر واخبار الباب وان كان معظمها بل غير نادر منها المختصة بالماكول المتضمنة الاكل الا انه يمكن ان يستدل لغير الماكول ايض باستصحاب طهارة الجلد وبخصوص موثقة سماعة عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وعموم مرسلتي ابن المتقدمتين في المسئلة الاولى من البحث الثاني وموثقة زرارة واسمعيل ورواية زرارة المتقدمتين في الخامسة منه ولكنها مخصوصة بالالات الجمادية فليس في الكلب الا احد الاجماعين لو ثبت والاستصحاب ويمكن ان يستدل له برواية زرارة اذا ارسل الرجل كلبه ونسي ان يسمي فهو بمنزلة من ذبح ونسي ان يسمي وكذلك اذا رمى بالسهم ونسي ان يسمي فتامل **الثالثة** كل حيوان مقدور عليه غالبا كاطفال الحيوانات الوحشية الغير القادرة على العدو والفراخ الغير القادرة على الطيران لا يحل بالصيد ما لم يذك بالذبح وان كان وحشيا بالاصل بلا خلاف فيه يعرف بل بالاجماع وهو الدليل عليه مع رواية الافلح ولو ان رجلا رمى صيدا في وكره فاصاب الطير والفراخ جميعا فانه ياكل الطير ولا ياكل الفراخ وذلك لان الفرخ ليس بصيد ما لم يطر وانما يؤخذ باليد وانما يكون صيدا اذا طار ويظهر من التعليل حكم الكلب ايضا وحكم صغار الحيوانات الغير الطير وظهر مما ذكر انه لا يحل بدون التذكية الذبيحة الوحشي الغير القادر على العدو لانكسار رجليه او عمى عينيه او دخوله في حصار لا يمكن له الفرار وطير لا يقدر على الطيران لانكسار جناحيه او دخوله بيتا يمكن اخذه بسهولة ونحو ذلك **الرابعة** كل حيوان مستانس لا يحل بالصيد ما لم يذبح سواء كان استيناسه اصليا كالبعير والبقر والشاة والهرة ونحوها او عارضيا كالظبي المستانس والطير كذلك للاجماع وعدم صدق الصيد والعمومات المتضمنة لوجوب التذكية فيما ادركت ذكاته كرواية عبد الله بن سليمان اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحرك الذنب وادركته فذكه **الخامسة** كل وحشي بالعارض كالشاة العاصية او المتوحشة والبعير العاصي او المتوحش ونحوهما يحل ما يحل به الوحشي الاصلي من الاصطياد بالالة الجمادية او الحيوانية وكذا الصايل من البهايم الانسية والمتردي منها في بئر ونحوه اذا تعذر ذبحه ونحره بلا خلاف يعرف بيننا كما في الكفاية مطلقا كما في غيرها بل هو موضع وفاق منا ومن اكثر العامة كما في المسالك بل بالاجماع في المتوحش والعاصي كما في شرح الاردبيلي ويدل عليه في المتوحش والعاصي والصايل رواية ابي بصير اذا امتنع عليك بعير وانت تريد ان تنحره فانطلق منك فان خشيت ان يسبقك فضربته بسيف او طعنته برمح بعد ان تسمي فكل الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه وصحيحة العيص ان ثورا ثار بالكوفة فبادر الناس اليه باسيافهم فضربوه فاتوا الى امير المؤمنين فسالوه فقال ذكاة وحية ولحمه حلال وقريبة منها صحيحة محمد الحلبي في موثقة البقباق والبصري وصحيحة الحلبي في رجل ضرب بسيفه جزورا او شاة في غير مذبحها وقد سمى حين ضرب فقال لا يصلح اكل ذبيحة لا تذبح في مذبحها يعني اذا تعمد ذلك ولم يكن حاله حال اضطرار واما اذا

بالصيد الذي يحل في باب الحيوان

اليها ولستصعب عليهم ما يريد ان يذبح فلا باس بذلك والظاهر من الاضطرار فيها عدم التمكن من الذبح لا الاضطرار الى الاكل والمروي في قرب
الاسناد اذا استصعب عليكم الذبيحة فعرقبوها وان لم تقدروا ان تعرقبوها فانه يحل ما يحل الوحش والنبوي المشهور كل انسية توحشت فذكاتها
ذكوة الوحشية ولو بارسال السلاح او كلاب المكلبة فانه في صيدها فقال كل ما امسك عليك قلت ذكي وغير ذكي قال ذكي وغير ذكي وفي المتردي
رواية اسمعيل الجعفي بعير تردى في بئر كيف ينحر قال تدخل الحربة فتطعنه بها وتسمي وتاكل وموثقة زرارة عن بعير تردى في بئر فذبح من قبل
ذنبه فقال لا باس اذا ذكر اسم الله عليه والمروي في قرب الاسناد ايما انسية تردت في بئر فلم يقدر على منحرها فانحرها من حيث تقدر عليها وتسمي الله عليها
واكثر الاخبار المذكورة وان اختصت من الالات بالجمادية ومن الحيوانات بالبعير والثور والشاة الا ان رواية قرب الاسناد الاولى والنبوي يشمل
جميع الحيوانات وتمام الالات بل احد النبويين مصرح بالكلب وضعفها بعد ما عرفت من الاشتهار وحكايات الاجماع ونفي الخلاف لا يضر نعم هي
مخصوصة بغير المتردي واما المتردي فتعميم الحيوان فيه بالنسبة الى الحيوان رواية قرب الاسناد الثانية فان المراد بالنحر هو معناه اللغوي كما يدل عليه قوله
فلينحرها من حيث شاء وبالنسبة اليه والى الالة برواية الاولى وبالنبوي الاخير الا ان ضعفهما في تعميم الالة غير معلوم الانجبار اذ لم يعلم من كلام
الاصحاب تعميم في الالات ايضا فان ارسال الكلب الى المتردي غير متعارف بل غير ميسر غالبا فالحكم به مشكل

الفصل الثالث في الصايد وشرائطه

فيه امور منها ان يكون مسلما سواء كان مرسلا للكلب او صايدا بالالة الجمادية فلا يحل صيد الكافر مطلقا سواء كان حربيا او ذميا اجماعا في الاول
على الحق المشهور في الثاني بل فيه ايضا الاجماع عن الانتصار لتعليل حرمة ذبيحة الكفار في اخبار كثيرة كروايتي قتيبة ورواية الحسين بن المنذر الاتية
في الذبيحة بانه لا يؤمن على الاسم الا المسلم ولصحيحة محمد بن عن نصارى العرب يوكل ذبيحتهم فقال كان علي بن الحسين ع ينهى عن ذبايحهم وصيدهم
ومناكحتهم وصحيحة الحلبي عن ذبايح نصارى العرب هل توكل فقال كان علي ع ينهاهم عن اكل ذبايحهم وصيدهم واختصاصهما بنصارى العرب غير ضار
للاجماع المركب ومفهوم رواية عيسى بن عبد الله عن صيد المجوسي قال لا باس اذا اعطوكه حيا والسمك ايضا والا فلا تجز شهادتهم الا ان تشهده و
اما الاخبار الواردة في اكل ذبايحهم فلا يضر هنا لان الذبيحة غير الصيد مع انها فيها ايضا غير مفيدة كما ياتي ومنها العقل فلا يحل صيد المجنون للاجماع
وعدم الايتمان على الاسم ومنها التميز فلا يحل صيد الصبي الغير المميز للدليلين المذكورين ومنها ان لا يكون غاليا للاجماع وعدم كونه مسلما فلا يؤمن
بالاسم ومنها ان لا يكون ناصبيا للاجماع والعموم الناشي عن ترك الاستفصال في رواية ابي بصير عن الرجل يشتري اللحم من السوق وعنده من يذبح
ويبيع من اخوانه فيتعمد الشراء من النصاب فقال اي شيء تسالني ان اقول ما ياكل الا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير قلت سبحان الله مثل الميتة
والدم ولحم الخنزير فقال نعم واعظم عند الله ولا يشترط فيه البلوغ ولا الذكورة ولا الايمان بلا خلاف في الاولين بل بالاجماع وهو الحجة فيهما
مضافا الى الاصل الذي ذكرنا مرارا او الى عمومات الحل بالصيد بالحيوان او بالالة الشاملة لصيدهما والى ما سياتي من حل ذبيحتهما الموجب لحل
صيدهما بالطريق الاولى وعلى الاظهر الاشهر في الثالث للثلثة الاخيرة خلافا لظاهر من يحرم ذبيحة المخالف لما دل عليه وسياتي الكلام فيه ان شاء الله

الفصل الرابع في ساير شرائط الصيد

وهي امور منها ان يكون الصيد باستعمال الصايد الالة كالارسال في الكلب وكالرمي في السهم والطعن في الرمح
والضرب بالسيف او برمي في التفنك ونحو ذلك مما يصدر من الصايد بقصد فلو لم يستعملها هو بان يسترسل الكلب بنفسه او يخرج التفنك من قبل
نفسه او لخرج السيف ونحوه من غير اختيار وقصد لم يفد الحل بلا خلاف يعرف وفي الكف في الاول انه المعروف بينهم وعن في خير الاجماع لا لاصالة الحرمة
كما قيل لما ذكرنا من ان الاصل الثاني المقتضي للحلية بعد التسمية كما ذكره المحقق الاردبيلي ايضا بل لمفهوم الشرط في النبوي اذا ارسلت كلبك المعلم فكل وضعفه
بالعمل منجبر وكون الشرط مورد الغالب لا يضر في حجية المفهوم خصوصا مثل تلك الغلبة التي لا يوهن في نادر المفهوم ولرواية القسم بن سليمان عن كلب افلت ولم
يرسله صاحبه فصاد فادركه صاحبه وقد قتله ايوكل قال لا واحتمال استناد المنع فيه عن الاكل الى عدم التسمية لا الى الاسترسال يمنعه ترك الاستفصال
وان قلت لازم عدم التسمية والاسترسال فهو تسميته يكون دليلا على المط ويقويه الاحتمال المذكور بقول الراوي في ذيل الرواية وقال ع اذا صاده وقد سمى
فليأكل وان صاده ولم يسم فلا ضعيف جدا لان المراد من الذيل بيان ما يعتبر مع الارسال ولا اقل ذلك من الاحتمال وهو كاف في بقاء العموم الناشي من ترك
الاستفصال ولمرسلة ابي بصير لا يجزي ان يسمي الا الذي ارسل الكلب وفي رواية زرارة لا يسمي الا صاحبه الذي ارسله وجه الدلالة انه لو لم يرسله فلا يكون تسميته
مجزية بدلالة الروايتين اذ لا يكون مرسل حتى يكون التسمية ممن ارسله واذا لم يكن تسمية لم يحل اصلا ولعله اجماعا وكتابا وسنة ولرواية السكوني المتقدمة
في كلب المجوسي لا تاكل صيده الا ان ياخذه المسلم فيعلمه ويرسله وجه الدلالة واضح ولمفهوم قوله في رواية سليمان بن خالد المتقدمة ان كان يعلم ان رميته
هي التي قتلته فليأكل ويدل عليه ايضا نهيه سبحانه في الكتاب والسنة عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه والتصريح باشتراط ذكر اسم الله عليه فان في تحقق ذكر اسم الله
على الصيد الذي ليس في يد الذاكر بل قد يبعد عنه كثيرا خفاء واجمالا ولا يعلم متى يتحقق ذكر اسم الله عليه ولازمه الاخذ بالمتيقن وهو ما اذا صادف الارسال
والاستعمال واما بدونه فلا يعلم تحقق ذكر اسم الله عليه ومما ذكرنا ظهر ان المسئلة واضحة الماخذ بحمد الله سبحانه فما قد تشبه جمع من المتاخرين كالاردبيلي وصاحب
الكفاية وشارح المفاتيح في بعض ادلتها غير جيد **فرعان** أ لو استرسل الكلب بنفسه فزجره صاحبه فان لم ينزجر فلا يحل صيده لعدم قصد الارسال
قطعا ولو انزجر ووقف ثم اغراه صاحبه فان لم يزد في عدوه فلا يتحقق الارسال قطعا اذ لم يظهر اثر لاغرائه واحتمال كونه ارسالا لجواز كون نهايته بعد
الاغراء بانه لما لك ضعيف لتوقف الحل على العلم بذلك مع انه خلاف الاصل وان زاد في عدوه فقال الاردبيلي فيه وجهان من حيث ان زيادة



كتاب الصيد والذباحة

العدو وشرعيته بمنزلة الارسال فيكفي ومن حيث ان هذا العدو مركب من ارسال واسترسال وليس هو ارسالا فلا يكون محللا كالقتل بالكلب المعلم وغير المعلم والتحقيق ان زيادة العدو بالاغراء لا يسمى في العرف ارسالا ولا اقل من عدم معلوميته ذلك مع انه شرط في الحلية ومنها ان يقصد بارسال الكلب او رمي السهم الصيد المحلل بلا خلاف فيه فلو ارسل كلبه لينظر عدوه او رمى السهم الى هدف وارسل ورمى للامتحان او اللعب او المشق فاتفق انه اصاب صيدا وقتله او ارسل الاول ورمى الثاني الى غير محلل كخنزير او مسوخ فصاد الاول واصاب الثاني ظبيا اتفاقا لم يحل لما اشير اليه سابقا من دلالة الكتاب والسنة المتواترة على اشتراط حلية الحيوانات على ذكر اسم الله عليه ولا يعلم ذكر اسم الله عليه الا اذا قصده بخصوصه حين الارسال والرمي فلا يحل الا معه وبما ذكرنا ظهر ضعف ما استظهره المحقق الاردبيلي من الحكم بالحل في هذه الصور للعمومات وخلو الادلة عن قصد الصيد وتخصيص الحرمة بما هو الغالب في هذه الصور من ترك التسمية وجعل البحث مع فرضها ثم ان مقتضى ما ذكرنا عدم الحلية مع عدم قصد الصيد المعين مطلقا وان قصد جنسه او صيدا اخر محللا او احد هذه الظباء الا ان هذه الصور خارجة بالاجماع وبرواية عباد بن صهيب المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الثاني من الفصل الاول ولو سمى بعد مشاهدته ميل الكلب او السهم الى المحلل لم يفد لعدم معلومية كون ذلك ذكرا اسم الله عليه فيقتصر على موضع الاجماع نعم لو ارسل الى غير محلل فزجره عنه او وقفه ثم اغراه الى المحلل وسمى حل لا يقال لا يتم ذلك لو نسي التسمية حيث انه لا يشترط قلنا يثبت الحكم بالاجماع المركب مضافا الى ان الثابت من معذورية ناسي التسمية انما هي اذا قصد المعين بالارسال او الرمي ونسي التسمية لا مطلقا لعدم شمول مطلقات معذورية الناسي لمثل ذلك ولو لاجل ندرته فتدبر ومنها ان يسمي عند ارسال الالة او استعمالها ما طبخ حيوانا كان او جمادا بلا خلاف فيه عندنا بل بالاجماع له وللاصل والايات العديدة من الكتاب والمتواترة من الاخبار كالصحاح الاربع لمحمد بن قيس وسليمان بن خالد والحلبي والموثقات الثلث للبصري وسماعة وزرارة وحسنة محمد بن قيس ومرسلة وروايات الثلث لابي بصير وعبد الله بن سليمان المتقدمة جميعا وغيرها فلو ترك التسمية لم يحل الصيد لانتفاء عدم التذكية بدونها كما مر في الاصل الثاني من المقدمات وللتقييد الحلية منطوقا او مفهوما بالتسمية بل في مفهوم موثقة زرارة اثبات البأس في الاكل بدون التسمية وفي احد صحيحي الحلبي من ارسل كلبه ولم يسم فلا يأكله ثم انه لا خلاف نصا وفتوى في اجزائها اذا وقعت عند الارسال اي ما يسمى مقارنا له عرفا ومقدما عليه او مؤخرا عنه لانتفاء المقارنة العرفية كما يدل عليه الصحاح الست المتقدمة ثلث منها لسليمان والحذاء ومحمد بن علي الحلبي وثلث للحلبي ففي الاولى فيسمي حين يرسله وفي الثانية وليسم اذا سرحه وفي الثالثة وقد سمى فكل ذلك وفي الرابعة وقد سمى حين رمى وفي الخامسة وقد كان سمى حين رمى وفي السادسة وقد سمى حين ضرب وهل يجزي اذا سمى بعد الارسال ما بينه وبين عض الكلب او اصابة السهم فيه خلاف فالشهيدان بل اكثر الاصحاب كما في المسالك على الاجزاء للعمومات واولويته بالاجزاء من حال الارسال لقربه من وقت التذكية وذهب جماعة ونسبه بعض مشايخنا الى ظاهر كثير منا الى عدمه وهو الاقوى لا لما قيل من عدم وقوع ذكر اسم الله على الصيد حين علم وقوعه عليه فان معناه خلافه كما مر فيقتصر على القدر الثابت ولمفهوم قوله في رواية ابي بصير السابقة في المسئلة الثالثة من الفصل الاول من البحث الاول وان اصبت كلبا معلما او فهدا بعد ان تسمي فكل وعمومات التسمية انما كانت مقيدة لو لم يكن مقيدة بكونها واقعة على الصيد الموجب لابهام معناه المستلزم للاقتصار على القدر المعلوم والاولوية المدعاة ممنوعة لعدم معلومية العلة **فروع** أ ما ذكرنا من اشتراط التسمية والحرمة بدونها انما هو اذا كان متذكرا لوجوبها وتركها عمدا اما لو اعتقد وجوبها ونسيها ولم يتذكر قبل اصابة الالة الى الصيد فيحل الصيد بلا خلاف كما في ح شا وتبع وشرحه وغيرها للموثقة البصري المتقدمة في المسئلة الثالثة من الفصل الاول ورواية زرارة المتقدمة في الثانية من الثاني المعتضدتين بما ذكر ويثبو الحكم في الذبيحة كما ياتي فههنا اولى وبهما يقيد اطلاقات النهي عما لم يسم عليه في الكتاب والسنة ب لو نسيها حال الارسال وتذكر قبل الاصابة فعلى القول بالتساع وقت ما بين الارسال الى الاصابة يجب التسمية والوجه واضح لبقاء وقت الوجوب ولو تركها فيكون كتعمد الترك عند الارسال وكذا على المختار كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني حيث حصر محل الخلاف السابق في محل التسمية في المتذكر عند الارسال واما الذاهل عنها حينه المتفطن لها قبل الاصابة فلم يجعل وجوب التسمية فيه محل الخلاف بل كما قيل قطع به في لك وصرح موذنا بدعوى الاجماع عليه وجعله في الكف قولا واحدا ويدل عليه ما اشرنا اليه من ابهام معنى ذكر اسم الله على الصيد وكون التخصيص بحال الارسال للاخذ بالمتيقن وهو يحصل بالتسمية في الاثناء فاذا تركها ج لا يعلم انه ناسي التسمية المطلوبة فيبقى على اصالة الحرمة ج هل النسيان الذي يعذر تارك التسمية معه هو الذي كان مع اعتقاد الوجوب او لا صرح المحقق في فع والشيخ طاب ثراه في يه والحلي والقاضي بالاول حيث قيد والنسيان بذلك القيد وظاهر الاكثر الثاني حيث لم يقيدوه به وظاهر التنقيح التردد ودليل الثاني اطلاق النسيان ووجه الاول تبادر معتقد الوجوب منه وهو قريب فانه لا يقال لتارك شيء لا يعتقد وجوبه مع عدم تذكره وعدم التفاته اليه انه تركه نسيانا فان المتبادر منه ان يكون الترك لاجل النسيان فقط د لو تركها جهلا ففي الحاقه بالعامد او الناسي وجهان اوجههما الاول لاصالة الحرمة قبل ذكر اسم الله عليه الخالية عن الدافع ولصدق عدم التسمية التي صرحت الاخبار منطوقا ومفهوما بعدم الحلية معه وعدم صدق النسيان الذي قام مقامها بالدليل ووجه الثاني الحاقه بالناسي وهو قياس فاسد ومثل قوله الناس في سعة مما لا يعلمون وضعفه ظاهر هـ يشترط ان يكون التسمية من المرسل فلو ارسل واحد كلبه ولم يسم وسمى غيره لم يحل الصيد بدون التذكية لعدم معلومية كون ذلك ذكر اسم الله عليه فيندرج تحت اصالة الحرمة وللاخبار كصحيحة محمد الحلبي من ارسل كلبه ولم يسم فلا يأكله فان اطلاقها يشمل ما لو سمى غيره ايضا ومرسلة ابي بصير لا يجزي ان يسمي الا الذي ارسل الكلب ورواية محمد عن القوم يخرجون جماعتهم

ومنها انه يشترط في حلية الصيد ان يقصد بارسال الكلب او رمي السهم الصيد المحلل اجمالا

ومنها ان يسمي عند الارسال او بعده قبل اصابة الالة الى الصيد

الى الصيد فيكون الكلب لرجل منهم ويرسل صاحب الكلب كلبه ويسمى غيره ايجزي عن ذلك قال لا يسمى الا صاحبه الذى ارسله ومنها ان يستقل السبب المحلل فى ازهاق الروح ويتفرع عليه انه لو ارسل المسلم والكافر آلتيهما وقتل الصيد بحيث علم ان لكل واحد دخلا فى قتله حرم سواء اتفقت آلتيهما كالكلبين او اختلفت كالكلب والسهم وانه لو ارسل كلبا معلما وغير معلم وقتلاه معا او قتله كلبان مرسل وغير مرسل لم يحل وانه لو رمى صيدا فوقع فى الماء او تردى من جبل وقتلهما معا لم يحل ايضا وانه لو رمى بسهمين او ارسل كلبان سمى على احدهما ولم يسم على الاخر او قصد الجنس المحلل باحدهما دون الاخر فقتلاهما معا حرم ايضا والدليل على اشتراط ذلك بعد ظاهر الوفاق ان الثابت من ادلة الشروط اشتراط الحلية بوقوع القتل من السبب الجامع للشرائط وهو فى مفروض المسئلة احد السببين المختلفين ولم يحصل منه القتل وما حصل منه هو مجموع الامرين وهو غير جامع لها لقلنا لا نعلم كون الامرين جامعا لها فلا يعلم حصول الشرائط المعتبرة فلا يحكم بحصول المشروط ويدل على المطلوب ايضا مرسلة ابن اذا ارسلت كلبك على صيد وشاركه كلب آخر فلا تاكل منه الا ان يدرك ذكاته ونحوها الرضوى بعينه واستدل على المطلوب بالاخبار الكثيرة الاتية فى بعضها فى الشرط الاتى والمتقدم بعضها فيما سبق المتضمنة للنهى عن اكل ما وجد كلب غير معلم مع المعلم او كلب غريب مع المعلم او اكل ما غاب ولم يعلم ان سهمه او سهم اخيه هو الذى قتله او رميته هى التى قتلته او اكل ما وقع فى ماء او تدهده من جبل وفيه انه يحتمل ان يكون النهى عن الاكل فى المذكورات لاحتمال استقلال غير الالة المحللة فى القتل واستناده الى ما ليس بمحلل و هو غير مفروض المسئلة الا ان يقال بثبوت المطلوب من عموم تلك الاخبار لو اطلاقها فانها شاملة لما اذا لم يعلم استقلال شئ منهما وعلم مدخليتهما او شك فى استناد الموت الى السبب المحلل خاصة او اليهما معا ومع فيتم التقريب ثم انه فرع بعضهم على تلك المسئلة ما اذا اثبت الصيد بالة غير محللة اى جعلته غير قادر على الامتناع والعدو وصار مثل الاهلى وصار اخذه سهلا ثم قتلته الالة المحللة فاجتمع فيه سببان محلل ومحرم وفرع ذلك بعض آخر على اشتراط الحلية بالصيد كونه وحشيا غير مقدور عليه بالسهولة كما مر وليس شئ من التفريعين بجيد اما الاول فلان السبب الاول ليس سببا لازهاق الروح ولا مدخلية له فيه اصلا وليس هو الا مثل اعطاء الكافر سهمه او كلبه للمسلم او تنفير احد صيدا من مكان يصعب الاصطياد فيه الى مكان يسهل فيه او كثرة عدو الصيد بحيث يعجز عن الفرار عن الكلب او خوفه منه مع انه لا يعد شئ منها من باب اجتماع السببين واما الثاني فلان تحريم الاولين للصيد لا يخرج عن صدق الصيد عليه عرفا اذا كان ذلك مقارنا لاثر الاخر او قريبا منه والمنع عن المقدور عليه انما كان للخروج عن صدق الصيد كما مر هذا مع انه روى فى قرب الاسناد عن على عن اخيه ع عن ظبى او حمار وحش او طير صرعه رجل ثم رماه بعد ما صرعه آخر قال كله ما لم يتغيب اذا سمى ورماه ومنها ان يعلم استناد موت الصيد الى السبب المحلل فلا يحل ما شك فيه واحتمل استناده الى غيره او اليهما معا بلا خلاف فيه كما صرح به غير واحد ويتفرع على ذلك انه لو ارسل كلبين او كلابا او سهمين او سهما او كلبا وسهما سمى على احدهما دون الاخر ولم يعلم استقلال المسمى عليه فى الموت لم يحل وكذا لو ارسل كلبه بازا كذلك وانه لو غاب الصيد بعد عض الكلب او اصابة السهم ثم وجده مقتولا لم يحل الا اذا علم استناد الموت الى الة المحللة وانه لو رماه بسهم فتردى من جبل او حايط او وقع فى ماء ومات لم يحل اذا احتمل استناد الموت الى كل منهما او كليهما والدليل عليه اصالة عدم التذكية الثابتة بما مر فى الاصل الثالث من الاصول المذكورة فى المقدمة منضمة الى صحيحتى سليمان وحريز وموثقة سماعة المتقدمة جميعا فى المقدمة ورواية ابى بصير المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الاول من الفصل الاول المعللة بقوله لانك لا تدرى اخذه معلم ام لا وصحيحة محمد بن قيس ومرسلتى الفقيه وروايتى زرارة وعيسى بن عبد الله المتقدمة جميعا فى المسئلة الاولى من البحث الثانى من الفصل الاول ومرسلة ابن المتقدمة فى الشرط السابق والى صحيحة الحذاء فيمن يسرح كلبه المعلم وفيها وان وجد معه كلب غير معلم فلا تاكل منه وصحيحة محمد بن قيس فى صيد وجد فيه سهم وهو ميت لا يدرى من قتله قال لا تطعمه ورواية زرارة اذا رميت فوجدته ليس به اثر غير السهم وترى انه لم يقتله غير سهمك فكل غاب عنك او لم يغب وموثقة سماعة عن الرجل يرمى الصيد وهو على الجبل الى ان قال فان وقع فى ماء او تدهده من الجبل فمات فلا تاكله ورواية وفيها فان وقع فى الماء عن رميتك ومات فلا تاكل منه ثم بعض تلك الروايات وان كانت مطلقة فى النهى عن اكل الصيد بعد موته غائبا كما حكى عن الشيخ فى بعض او موته فى الماء او بعد السقوط عن مثل الجبل كما حكى عنه ايضا الا ان حمل المطلق على المقيد يظهر انه اذا لم يعلم استناد الموت الى السبب المحلل ولو علم بذلك حل ويؤكده ايضا ما دل على اكل الصيد الواقع فى الماء اذا كان راسه خارجا عنه كمرسلة ابن المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الثانى وصحيحة زرارة ان ذبحت ذبيحة فاجدت الذبح فوقعت فى النار او فى الماء او من فوق بيتك او جبل اذا كنت قد اجدت الذبح فكل وهل يقوم الظن الغالب فى المقام مقام العلم ام لا الحق هو الثانى للاصل والتقييد فى كثير من الاخبار كصحيحتى سليمان ومحمد بن قيس وموثقة سماعة ورواية ابى بصير ومرسلة ابن بالعلم او الدراية وحكى عن بعض الاكتفاء بالظن ولعله لقوله فى رواية زرارة وتدرى انه لم يقتله غير سهمك وللاكتفاء بخروج الراس عن الماء او اجادة الذبح والتفصيل بين الاكل منه وعدمه بعد الغيبوبة فى رواية عيسى بن عبد الله السابقة فان شيئا منها لا يفيد غير الظن وهو حسن ويؤيده عدم حصول غير الظن الغالب غالبا لجواز استناد الموت الى خوف حصل له عند وصول الالة او سبب آخر من الامراض يخرج به روحه فيكون هذه الوجوه قرينة لارادة الظن الغالب من العلم الا انه يمكن ان يقال ان المعتبر هو العلم العادى او ما يقوم مقامه شرعا ومنه اصالة عدم حدوث امر آخر صالح لازهاق الروح او عدم تاثير الامر الحادث فى الازهاق ولا زمه الحلية اذا صلحت الالة المحللة الحادثة للازهاق كاجادة الذبح وشق البطن وخروج الحشو وفتق القلب ولم يعلم حدوث ما يصلح له او تاثير الحادث فيه كوقوعه فى الماء مع خروج الراس والحرمة اذا صلح الامران الحادثان للتاثير كما اذا دخل الراس فى الماء او قطع بعضه واكله والظن تلازم الامرين غالبا

في بيان اعتبار الحيوة المستقرة في الذبيحة والمراد منها واعتبارها في الصيد

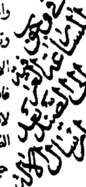
العمل بالظن والاصل في المسئلة والاحوط عدم التعدى عن العلم او ما يقوم مقامه ومنها عدم ادراك الصايد للتمكن من التذكية والذبح مع اتساع الوقت لها للصيد حيا فان ادركه كك لم يحل الصيد بدونها التذكية الذبحية اما اشتراط التذكية مع ادراكه حيا ولو بحيوة غير مستقرة وامكان التذكية واتساع الزمان لها فلا يعرف فيه خلاف مع استقرار الحيوة ويدل عليه قوله في صحيح محمد وغير واحد ان اخذه فادركت ذكاته فذكه وان ادركته وقد قتله واكل منه فكل وفي صحيح الحذاء فاذا ادركه قبل قتله ذكاه وفي رواية ابي بصير وان ادركت صيده وكان في يدك حيا فذكه فان عجل عليك فمات قبل ان تذكيه فكل وفي الاخرى في البعير الممتنع المضروب بالسيف او الرمح فكل الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه وفي رواية عبد الله بن سليمان اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحرك الذنب وادركته فذكه والرضوي اذا اردت ان ترسل الكلب على الصيد فسم الله فان ادركته حيا فاذبحه انت وان ادركته وقتله كلبك فكل منه وبهذه الاخبار يخص عموم الكتاب والسنة مع ان اكثرها معلق للحل على القتل لا يقال الامر بالتذكية لا يدل الا على وجوبها او رجحانها لا على اشتراطها في الحلية الثابتة لمقتول الكلب مثلا بالعموم لانا نقول ما قلنا يثبت الحرمة بدونها بالاجماع المركب بل يثبت بالمفهوم في بعض الاخبار المذكورة ايضا واما عدم اشتراطها مع عدم امكان التذكية لعدم وسعة الوقت او لعدم حضور الالة او امتناع الصيد بتبعية قوته حتى مات او نحو ذلك فعلى الحق الموافق لجماعة منهم الصدوق والاسكافي والشيخ في النهاية والكفاية وجمع اخر من القدماء والمتاخرين ويدل عليه اطلاقات الكتاب والسنة الخالية عن المقيد سوى ما مر من اوامر التذكية وهو غير مفيدة لتقييد الامر الشرعي المثبت للشرطية هنا بالامكان قطعا مع انه على فرض دلالته مطلقة يجب تقييدها او نحو ذلك لصحيحة جميل عن الرجل يرسل الكلب الى الصيد فياخذه وليس معه سكين يذكيه بها ايدعه حتى يقتله وياكل منه قال لا باس الحديث وروايته ارسل الكلب واسمي عليه فيصيد وليس معي شيء اذكيه فقال دعه حتى يقتله وكل ومرسلته ان ارسلت كلبك على صيد فادركته ولم يكن معك حديدة تذبحه بها فدع الكلب يقتله ثم كل ونحوها في الرضوي والمخالف في الاول فرقتان احدهما من استشكل في اعتبار التذكية مع ادراك الحيوة مطلقا وهو صاحب الكفاية حيث قال وان بقيت فيه حيوة مستقرة فظاهرهم وجوب المبادرة بالمعتاد الى تذكيته وفي اثباته اشكال انتهى ولعله مبني على قاعدته من الاستشكال في دلالة الاوامر الشرعية على الوجوب لا وجه له الا ان يقال ان الوجوب الشرعي الذي هو حقيقة الاوامر منفي هنا فيحمل على المجاز واذ لا يتعين فيحمل مجرد الرجحان ولكن يرد عليه ان المدلول عليه القرائن الحالية في امثال المقام كون التجوز هو الوجوب الشرطي وهو مراد الاصحاب ايضا من وجوب التذكية هنا مع ان في انتفاء الوجوب الشرعي هنا ايضا نظرا لكون ترك التذكية اتلافا للمال المحترم وتضييعا له وهو اسراف محرم بالكتاب والسنة فيكون فعل ضده واجبا وقد صرح بذلك المحقق الاردبيلي قدس سره في المسئلة وثانيتهما من قال بعدم اعتبارها مع الحيوة الغير المستقرة وتخصيص وجوبها بالحيوة المستقرة المعتبرة في بعض كلماتهم بما يمكن البقاء يوما او يومين بل في بعضها الايام وفي بعض اخر يوما او بعض يوم وهو المحكي عن ط بل عن المشهور بين المتاخرين كما في شرح يع وغيره بل ط كما في يع وهو المصرح به في كلام الفاضلين واستدل له بان ما لا يستقر حيوته فقد صار بمنزلة المقتول وهو ضعيف جدا فاسد في مقابلة النص وقد يتوهم ان القتل الذي علق عليه الحلية يتحقق عرفا مع انتفاء استقرار الحيوة فيقال لمن ضرب شخصا ضربا يقطع بموته بعد لحظة او لحظتين انه قتله وفيه مع ان ذلك تجوز يراد به انه اشرف على القتل ويراد انه يتحقق قطعا ان ذلك لو سلم فليس في عدم استقرار الحيوة بالمعنى المتقدم فانه يقال لمن قطع بموته غدا او بعد غد انه يقتله بعد نعم لو توهم فانما هو ان اريد منه احد المعاني الاخرى التي ذكروه كما قيل ان غير مستقر الحيوة ما لم يتسع الزمان للتذكية مع حضور الالة او ما كانت حركته حركة المذبوح او ما لم تطرف عينه ولم يركض رجله ولم يتحرك ذنبه ذكر هذه المعاني المحقق الاردبيلي او ما قطع حلقومه او فتق قلبه او شق بطنه ذكره بعض اخر ومع ذلك ايضا لا يفيد لتعليق الحكم في روايتي ابي بصير المتقدمتين بالموت وعدم الموت وعدم صدق الموت مع بقاء مطلق الحيوة ظاهر ولولاهما لامكن الروايتان لكنا نفسر الحيوة المستقرة بما هو ظاهر معناها اي الحيوة التي لم يشرع بعد في الخروج ولها استقرار في البدن وغير المستقرة بما اخذ في الزوال عن مستقره وشرع في النقصان والانتفاء والخروج وان بقي منه شيء بعد وهذا المعنى هو الراجع الى احد المعاني الاربعة الاخيرة ونحكم باشتراط وجوب التذكية بالحيوة المستقرة لصدق القتل عرفا بل لغة مع جعل الحيوة بهذه المثابة ولا دليل على توقف صدق القتل لغة على خروج تمام الروح مع عدم صحة السلب عما اخرج شيء من روحه وبتدرج في الخروج الى ان يتم ولبقاء هذه الحيوة الغير المستقرة للذبائح بعد التذكية ولا يحتاج الى تذكية اخرى ولذا قالوا بعدم ابانة الراس بعد التذكية وقبل خروج الروح فيعلم منه انه يحصل التذكية بما يجعل الحيوة غير مستقرة بهذا المعنى فيكون حاصلا في الصيد ايضا ولا يضر اخبار طرف العين او ركض الرجل او حركة الذنب في ذلك اصلا لان اكثرها كما ياتي واردة في خصوص الذبيحة ونادر منها يحتملها ويحتمل الاطلاق ايضا والمراد منها بيان وقت ادراك ذكاة ما لم يذك بعد ويريد تذكيته لا ما ورد عليه تذكية صيد او ذبيحة وبالجملة واردة فيما لم يكن مسبوقا بتذكية او ما يحتمل كونه تذكية ومنه يظهر حال رواية ليث المرادي الواردة في صيد الصقور والبزاة كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته وخير الذكاة اذا كانت العين تطرف والرجل تركض والذنب يتحرك فانه هذه الذكاة ايضا غير مسبوقة بتذكية فهو كالذبيحة ولا يشترط فيها حيوة مستقرة الا ان الروايتين المذكورتين يصدنا عن الحكم بذلك الا ان المناسب للاعتبار ولعل المتاخرين لبنائهم في العمل على تنويع الاخبار بانواعها المعروفة وعدم العمل بالضعيف طرحوا الخبرين من البين وحكموا بالفرق بين الحيوتين واما القدماء فلعدم تعرضهم في الاخبار وبهذه التفرقة لم يذكروا ذلك وعلقوا الحكم على الحيوة والموت بالاطلاق وترك جماعة منهم الشهيدان ومن تبعهما ممن تاخر عنهما وابن حمزة كما حكي عنه في المختلف والتنقيح اعتبار استقرار الحيوة ولذا قال الشهيدان كما حكي عنهما في شرح يع انه ليس في

بتذكيته

كلام قدمائنا حكاية استقرار الحيوة وحكى عن الشهيد نجيب الدين يحيى بن سعيد ان اعتبار استقرار الحيوة ليس من المذهب وهو الظ كما قيل من الشيخ و الحلى
ايض حيث نسبا مفاد الاخبار الذى هو الاطلاق الى الاصحاب والى رواياتهم فت ويحتمل ان يكون هذا الكلام منهم فى الذبيحة دون الصيد كما هو
الظ وخلط فى المقامين من لم يفهم الفرق بين التذكيتين فان الظ ان بناء الاصحاب فى غير الصيد عدم الاعتناء بالحيوة المستقرة فالاكتفاء بطرف
العين ومثله لبقاء الحيوة وفى الصيد اعتبار استقرار الحيوة بالمعنى الذى ذكرنا فى لزوم التذكية لئلا يرد تذكية على تذكية فان بقاء الحيوة الغير المستقرة
بعد الذبح كما لا يحتاج بعد الى تذكية فيلزم ان يكون كذلك فى الصيد ولذا اشترطوا فى لزوم تذكية بقاء الحيوة المستقرة ولم يشترطوه فى الذبيحة
ومثلها ومنه صيد الصقور والبزاة وغير الماهر فى الفن قد يرى فى كتب المحققين من العلماء اشتراط المستقرة فى الصيد دون غيره فيحكم بالتنافى بين
الموضعين ولقد كنا نحكم بالتفصيل ايض لولا الروايتان كما ذكرنا واما المخالف فى الثانى فهو ايض بين طائفتين اوليهما من يقول باشتراط التذكية فى حلية
الصيد ومع استقرار حيوته ولو لم يتسع الوقت لها فلو تركها والحال ذلك حتى مات حرم حكى عن ف والسرو لف لاطلاقات الامر بالتذكية مع الحيوة و
اجيب بلزوم تقييد الامر بها بالقدرة ومع عدم اتساع الوقت لا يكون مقدورة وفيه ان لزوم التقييد بالقدرة انما هو فى الامر بمعنى الوجوب الشرعى دون الشرطى
الا ان يق بالشرعية هنا بالتقريب الذى تقدم منا فيقيد بالقدرة ويبقى حال عدمها تحت عموم حلية الصيد هذا مع ان قوله فان عجل عليك فى ذيل رواية
ابى بصير صريح فى الحلية مع اتساع الوقت منجبر بحكاية الشهرة فى لف وضه لو قيل بضعف الرواية فيه بتقييد الاوامر لو كانت شرطية مطلقة وثانيهما من
يقول باشتراطها فى الحلية لو كان عدم امكانها لعدم حضور الالة فلو لم يذكها لعدم حضور الالة لم يحل ذهب اليه المحقق فى كتابيه وحكى عن الحلى وابن حمزة
بل نسب الى المشهور لاصالة الحرمة والاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار الذبح بعد ادراكه مطلقا ويرده ما مر من اطلاق الكتاب و السنة ومن صحيحة جميل
وما تعقبها من الروايات المتقدمة واجيب عن الاول بمنع اطلاق الكتاب و السنة استنادا الى انه لو كان كذلك لجاز ترك التذكية مع وجود الذبح وهو متمكن ثم تركه دونه
نعم كان كذلك لولا الاجماع والاخبار الموجبة للتذكية مع ادراكها والقول بان الاخبار المذكورة شاملة لمفروض المسئلة ايض لان غايتها التقييد
بالامكان وعدم العذر وفقد الالة ليس بعذر كما فى الحيوان الغير الممتنع الممكن فيه التذكية مردود بانه لم ليس فقد الالة عذرا مع انه لا يمكن الذبح بدونها البتة
مع انه قد يكون فقدها لنسيان اخذها او عدم ارادة صيد اولا وافتقارها بعد الاخذ او انكسارها وعدم كونه عذرا فى غير الممتنع لانه لا يقبل العذر اصلا
ولذا لو مات قبل وصول المالك اليه ولو عجل فى الوصول غاية التعجيل لم يحل وكيف يكون عدم اتساع الزمان عذرا كما ذكره هذا القايل ولا يكون ذلك عذرا
والتفرقة بينهما بصدق الادراك مع فقد الالة وعدم صدقه مع عدم اتساع الزمان فاسدة لانه ان اريد ادراك الذكاة فلم يدركها فى شئ من الحالين وان اريد
ادراك الحيوة فقد ادركها فى الحالين مع انه استدل للتقييد باتساع الزمان بعدم المعذورية بدونه وهو هنا يتحقق قطعا الا بعدم صدق الادراك
وعن الثانى بمنع دلالة الروايات المتقدمة لانها لا تدل على الازيد من اخذ الكلب للصيد وهو غير صريح فى ابطال امتناعه بل يجوز ان يكون الصيد بعد
باقيا على الامتناع والكلب ممسك له فاذا قتله ح فقد قتل ما هو ممتنع فيحل بالقتل وفيه ان قوله ولا يكون معه سكين وقوله فيذكيه بها وقوله ايدعه
ودعه قراين موجبة لصراحته فى صورة ابطال الامتناع سيما ان الثالث بطلانه بمجرد الاخذ وبتضمن المرسلة لقوله فادركته الذى هو بعينه عبارة
ادلة الامر بالتذكية والقول بان غاية ما يفيد تلك القراين الظهور وهو لا ينافى الحمل على صورة بقاء الامتناع جمعا بين الادلة فاسد جدا اذ هل يكون
الادلة الشرعية الا الظواهر وبها يخصص العمومات ويقيد الاطلاقات ولا يقول احد بارتكاب خلاف الظاهر فى الخاص او المقيد جمعا بينه وبين العام او
المطلق وافسد منه ما قيل انه على تقدير الصراحة ايض يقوى القول باعتبار التذكية مع فقد الالة للاعتضاد بالشهرة العظيمة غايتها المحكية وهى ليست
بتلك المثابة مع ان المرجح ليس هذه الشهرة بل هى الشهرة فى الرواية وهى هنا مفقودة وايض الاحتياج الى المرجح انما هو مع التعارض المحتاج اليه وبعد
تسليم الصراحة يكون الصحيحة وما بمضمونها خاصة فيكون مقدمة البتة سيما مع عمل فحول القدماء بها ولو سلم التعارض فلا يكون مرجح فيرجع الى الاصل الاباحة
والتذكية بعد التسمية **فروع** أ المشهور كما قيل وجوب المسارعة العرفية بالمعتاد الى الصيد بعد ارسال الالة او بعد اصابتها الصيد شرطا او شرعا
وتامل فيه جماعة من المتاخرين كالمحقق الاردبيلى وصاحب الكفاية وشارح المفاتيح وبعض مشايخنا المعاصرين مصرحين بعدم وجدانهم دليلا عليه
الا ما ذكره الاول من انه لولا المسارعة لاحتمل اصابة الالة ومجرد الجرح بها ثم الموت بعده لا بذلك الجرح فقط فلا يكون مقتول الالة فيحرم اما مع المسارعة
فان ادركه حيا يذكيه والا فيعلم انه مقتول الالة وما ذكره الاخير من اصالة الحرمة وعدم انصراف الاطلاقات الى صيد لم يتحقق اليه المسارعة المعتادة
لان المتبادر منها ما تحققت فيه والا لحل الصيد مع عدمها ولو بقى غير ممتنع سنة ثم مات بجرح الالة مع ان الثابت من استقراء النصوص دوران حل
الصيد بالاصطياد وحرمته مدار حصول موته حال الامتناع به وعدمه مع القدرة عليه فيحل فى الاول دون الثانى الا مع تذكيته وعن الحلى الاجماع عليه
حيث قال ولا يحل مقتول الكلب الا مع الامتناع اجماعا فلو اخذته الالة وصيرته غير ممتنع توقف حلها على التذكية فيجب تحصيلها بالمسارعة المعتادة ويرد
على الاول ان الاحتمال المذكور جار مع المسارعة ايض وقد يعلم استناد الموت بدون المسارعة مع القراين وبالجملة العلم باستناد الموت الى الالة
امر اخر وراء المسارعة وعلى الثانى منع اصالة الحرمة بعد ارسال الالة واجراء التسمية وعدم تفاوت الاطلاقات بالنسبة اليها تحققت اليه المسارعة
او لم يتحقق ونسلم حليته لو مات بالجرح ولو بعد سنة وان ادعى الاجماع على خلافه فهو فيه الحجة ونمنع دلالة الاستقراء على ما ذكره والى نص او ظاهر فيه عليه
الدلالة لزوم اراد الحلى بيان ما يحل بالصيد اى الحيوان الممتنع كما ذكرنا ايض لا وقوع الموت والقتل للممتنع حال الامتناع فانه غير متحقق غالبا اذ بعد الاخذ و

علم

التى هى من المرجحات الشرعية فانه ان ثبتت الشهرة فضلا عن العظيمة



الاصابة

والاصابة بضعف الصيد شيئا فشيئا حتى يموت وعلى هذا فما ذكروه من خلو ذلك عن الدليل مطابق للواقع والاصل يقتضي لعدم الان بعد هذه مشا
الصايد اصابة الالة الى الصيد والجابر عجزه وضعفه وابطال امتناعه بصدق ادراكه حيا ووجوب تذكيته فيلزم المسارعة اليه لئلا يموت الصيد
المدرك حيوته ولا يبعد ان يكون مراده ذلك ايض ب قال بعض شراح المفاتيح باختصاص ادلة وجوب التذكية فيما صيد بالالة الجمادية مع ادراكه
حيا ووجوب المسارعة اليه بالمعتاد فسنده غير واضح اولا يدل عليه رواية ابي بصير الثابتة في البعير الممتنع المتقدمة في صدر هذا الشرط الا ان
يقال انها مخصوصة بما يجب فيه كانه اصلا او وخص في الضرب بالسيف ونحوه لمكان العذر فاذا ارتفع وحيوته باقية يعمل فيه بمقتضى اصله بخلاف ما لم يكن
اصله كك والاجماع المركب غير ثابت وعلى هذا فلا ينبغي الريب في حل مقتول الالة الجمادية اذا ادركه مع الحيوة الغير المستقرة بالمعنى الذي ذكرنا من شروع
الروح في الخروج للاطلاقات وعدم المقيد في المقام واما فيما ادركت حيوته المستقرة فالاحوط التذكية مع الامكان واتساع الزمان ووجود
الالة كما في المقتول بالالة الحيوانية ج اعلم ان ما ذكر انما هو اذا لم يقطع بعض اعضاء الحيوان بالالة واما اذا قطع وابين منه فهو من حملة اجزاء المعارض
اخبار الاجزاء المبانة من الحي مع بعض الاطلاقات فلها حكم اخر غير حكم هذه المسئلة وما اضنا من جعل المسئلتين من باب واحد ولذا استشكل
عليه المقام واما على ما ذكرنا فلا اشكال كما ياتي **الفصل الخامس** في ساير احكام الصيد وما يتعلق به وفيه مسائل **المسئلة الاولى**
لا يشترط في حل الصيد اصطياده بالة مباحة فلو غصب كلبا او سهما او غيرهما من الالات فاصطاد به صيدا لم يحرم الصيد وان فعل حراما للا اصل
والاطلاقات وعدم دلالة النهي في امثال المقام من المعاملات على الفساد وان دل عليه في العقود والايقاعات **الثانية** الحق المشهور ان
موضع عض الكلب من الصيد نجس يجب غسله لما ثبت من نجاسة الملاقي للكلب بالرطوبة خلافا للمحكي عن طوف فقال بطهارة موضع العض لظاهر
قوله سبحانه فكلوا مما امسكن عليكم من غير امر بالغسل وفيه ان الاذن في الاكل لا ينافي توقفه على امر اخر اذا ثبت بدليل اخر **الثالثة** المشهور
كراهة رمي الصيد بما اكبر منه كقتل العصفور بالسيف والرمح لمرفوعة محمد بن يحيى لا يرمى الصيد بشيء هو اكبر منه وعن الشيخ في يه وابن حمزة
حرمته استنادا الى المرفوعة وهو ضعيف لقصورها حجية ودلالة واضعف منه قولهما بتحريم الصيد ايض بذلك **الرابعة** لو تقاطعت الكلاب
او السبع فيه مع اجتماع الشرايط التي منها التسمية على كل واحد حل الصيد بشرط عدم ادراك الصايد اياه حيا في منقاطع الكلاب بلا خلاف كما قيل
لوجود شرايط الحل وانتفاء المانع اذ ليس الا تعدد الالة وهو لا يصلح للمانعية للاصل المشار اليه مرارا والاطلاقات مضافا الى مفهوم التعليل
الوارد في رواية ابي بصير المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الاول من الفصل الاول فانه يدل على حل الصيد بتعدد الالة والى موثقة محمد الحلبي
المتقدمة في الاولى من البحث الثاني من الفصل الاول ولا فرق بين تقاطع الكلاب اياه وحيوته مستقرة وعدمه نعم لو تقاطع الصايدان من المعتقد
مقتول الكلب يشترط في حليته وقوع فعلهما بعد موت الصيد على المختار وبعد صيرورته في حكم المذبوح وانتفاء استقرار حيوته عند من يشترط في
وجوب التذكية بقاء الحيوة المستقرة وفاقا لجماعة منهم الشرايع والك بل هو المش بين الاصحاب ووجهه ظ لمطابقته للقاعدة المقررة في المسئلة خلافا
للمحكي عن الشيخ في يه فسوى بين تقاطع الكلاب والصايدين في الحلية لموثقة محمد الحلبي المتقدم اليها الاشارة ولصحيحة محمد بن قيس وموثقة الواردتين
في الابل المصطاد واجيب عنها بقصورها عن مكافاة اصالة الحرمة والادلة الدالة على اعتبار التذكية في الحيوانات الغير الممتنعة مع قصورها عن صراحة الدلالة
لتاتي الاحتمالات العديدة كعدم صيرورة الصيد بالاول غير ممتنع واجتماع الجميع للشرايط فيكونون فيه شركاء او كون التقطيع بعد الموت او بعد الحيوة
المستقرة او حمل التقطيع على الذبح ويرد عليه منع اصالة الحرمة في المقام ومنع مكافاتها للاخبار الصحيحة والموثقة لو سلمت ومنع اشتراط التذكية في غير
الممتنع العاجز عن الامتناع بالالات الصيدية فانها بذلك غير خارجة عن صدق الصيد كما مر ومنع قصورها في الدلالة غايتها انها بالعموم والاطلاق
الذي هو في الالفاظ حجة نعم يتعارض تلك الاخبار بالعموم من وجه مع اخبار التذكية واذ لا مرجح سوى الشهرة المحكية التي هي للترجيح غير صالحة فيرجع الى
الاصل وهو على ما ذكرنا بعد اجتماع شرايط التذكية مع الحلية فقول النهاية في غاية القوة والمتانة والاحتياط اولى واحسن **فرع** لو رمى شخصان
صيدا فوجداه ميتا بالرميين فان كان الجرح عن كل واحد مستقلا في سببية الموت لولا الاخر حل الصيد وكذا ان جعلاه غير ممتنع وادركاه كانه
ويحكم بالشركة بينهما نصفين ويحتمل القرعة وان لم يكن كل واحد من الجرحين مستقلا في ازالة الحيوة فبل لم يحل لاحتمال جعل احدهما غير ممتنع خارج
عن الصيدية يتوقف حله على الذبح ثم قتله الاخر فقتل الة الصيد غير ممتنع فلا يحل وبمجرد الاحتمال ينفي الحلية وفيه اولا ان الاصل عدم انتفاء الامتناع
قبل وصول الالة الثانية وثانيا ما عرفت من عدم الخروج عن الصيدية بمجرد ذلك الامتناع الحاصل من الصيد مع انه لو صح ذلك لما حل صيد الا
نادرا اذ يحتمل مقتول الكلب الواحد ان يجعله اولا غير ممتنع بجرح او كسر ثم يقتله فكان قتل غير الممتنع وفساده ظ **الخامسة** قد مر في كتاب المطاعم
حرمة الاجزاء المبانة من الحي وسواء في ذلك الابانة من الات الصيد الحيوانية والجمادية او غيرهما للاجماع والاطلاق كثير من النصوص وخصوص
طائفة منها والنصوص في ذلك عموما او خصوصا كثيرة جدا كرواية الكاهلي عن قطع اليات الغنم الى ان قال ما قطع منها ميت لا ينتفع به وفي
رواية ابي بصير في اليات الضان يقطع وهو احياء انها ميتة وصحيحة الوشا ينقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي ميتة ومرسلة النضر
الظبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما لم يوكل الاخر لانه ميتة
ورواية غياث بن ابرهيم في الرجل يضرب الصيد فيقده نصفين قال ياكلهما جميعا فان ضربه وابان منه عضوا لم يوكل ما ابانه واكل ساير وموثقة مرسلة في

النوفلي بتمار ميت بالمقراض فاقمل فقال اذا قطعة حذلين فارم باصغرهما وكل الاكبر وان عند لا فكلهما وفي رواية اسحق بن عمار في رجل ضرب غزالا بسيفه حتى ابانه ايأكله قال نعم يأكل مما يلي الراس ثم يدع الذنب وصحيحة محمد بن قيس ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فذروه فانه ميت وكلوا ما ادركتم حيوته وذكرتم اسم الله عليه وصحيحة البصري ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت وما ادركت من ساير جسده حيا فذكه ثم كل منه ورواية عبد الله بن سليمان ما اخذت الحبالة فانقطع منه شئ او مات فهو ميتة وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ان القاطع للجزء اما الذي غير محللة كالحبالة والشبكة والات الصيد الغير الجامع للشرايط او محللة كالكلب والسيف ونحوهما الجامع للشرايط وعلى التقديرين اما يقطع بجزئين ميتين غير متحركين او جزئين حيين بحيوة غير مستقرة او احدهما ميت والاخر حي بحيوة مستقرة او غير مستقرة واما الجزان الحيان بحيوة مستقرة فهو غير ممكن على الاول اي اذا كانت الالة غير محللة فمع القطع بالميتين يحرم الجزان والوجه واضح وكذا بالحيين بالحيوة الغير المستقرة عند من يعتبر المستقرة في تذكية الذبيحة وكذا عند من لا يعتبرها لو ادركنا الصايد والصيد ميت ويحل احد الجزئين عنده بعد التذكية وهو الجزء القابل لها ويحرم الاخر ولا يمكن تذكية الجزئين لاختصاص احدهما بمحلها لا لمحالة واما التذكية الصيدية الممكن ورودها على كل عضو فلم يثبت بدليل ورودها على بعض الحيوان المنفصل اصلا وكذا لو كان احدهما خاصة حيا بحيوة مستقرة فيحل بعد التذكية اجماعا وعلى الثاني اي كون الالة محللة فمع القطع بالميتين يحل الجزان بلا خلاف لاطلاقات القتل بالالات الصيدية الخالية عن المعارض وخصوص مرسلة النضر وبالحيين بالحيوة الغير المستقرة فان لم يدركهما الصايد حتى ماتا معا حلا بلا خلاف لما مر ايضا ولئن ادركهما حيين فيحلان ايضا عند من يعتبر الحيوة المستقرة في وجوب تذكية الصيد المدرك مطلقا او في احد الاثنين اي الجمادية كما اخترناه واما من لا يعتبرها ويوجب التذكية فيلزمه توقف حلية الجزء القابل للتذكية عليها واما الجزء الاخر فيحتمل الحلية لاحاديث الاصطياد وعدم قبوله التذكية فهو مما لم يدرك ذكاته ويحتمل الحرمة لانه جزء مبان من الحي ولعدم معهودية ورود تذكيتين ذبحية وصيدية على صيد واحد باعتبار الجزئين والاحوط الاجتناب عنه ومع القطع بميت وحي بالحيوة المستقرة مع ادراك الصايد لتذكيته فيذكى الحي وجوبا في صيد الكلب واحتياطا في صيد الالة ويحرم الاخر اجماعا لجميع الاخبار المتقدمة وبالحيوة الغير المستقرة فذهب الحلي وجماعة بل كافة المتاخرين كما قيل الى حلية الجزئين لاطلاق احاديث الاصطياد سيما صحيحة محمد بن علي الحلبي المتقدمة في المسئلة الاولى من البحث الثاني وعن النهاية والقاضي وابن حمزة حرمة الجزء الميت لاطلاق مرسلة النضر وما تاخر عنها من الاخبار والتحقيق تعارض الاطلاقين بالعموم من وجه في الجزء الميت والترجيح للاول بموافقة الكتاب واصل الحلية الثابتة بعد ذكر اسم الله تع واما الجزء الحي فحلال عند من لا يعتبر في وجوب التذكية الحيوة المستقرة وكذا عند من يكتفي فيه بغير المستقرة ايضا ان لم يدرك الصايد ذكاته او كان الجزء الحي غير محل التذكية وان ادركها مع كون المحل مما يقبلها ففيه الاشكال من عدم معهودية حلية جزئي حيوان واحد بتذكيتين مختلفتين ومن اطلاقات الحلية بالتذكيتين والاحوط الاجتناب عن الجزئين **السادسة** قد تقدم ان للصيد والاصطياد معنيين احدهما ازهاق روح الحيوان الوحشي الممتنع بالاصالة وتذكيته قبل اخذه والثاني اثبات اليد عليه واخذه حيا للتملك وقد سبق احكام المعنى الاول وشرايطه واما الثاني فالكلام فيه تارة فيما يحل اكله ويحرم وقد مر في كتاب المطاعم واخرى فيما به يحل اكله من انواع التذكية وهو ايضا قد مر في ذلك الباب ويجئ في باب الذباحة وثالثة فيما يقبل التذكية وما لا يقبل وهو ايضا اما فيما يقبل منه التملك ويدخل في الملكية او في سبب تملكه اما الاول فقد ذكرنا واثبتنا في كتاب عوايد الايام اصالة تحقق الملكية بذلك المعنى لكل شئ له جهة انتفاع مقصود للعقلاء ولازمه حصول التملك لكل حيوان ممتنع اصالة له جهة نفع مقصود للعقلاء مع قصد جهة النفع باحداث سببه فلا يتحقق الصيد بذلك المعنى في مثل الزنبور والحية والفارة ونحوها الا اذا فرض نفع لبعض اجزائها في دواء ونحوه وصيد لاجل ذلك واما الثاني فهو المقصود ذكره في ذلك المقام فنقول يتحقق الصيد المملك بهذا المعنى بالاخذ الحقيقي ووضع اليد حقيقة عليه كان ياخذ رجله او قرنه او جناحه او الحبل المشدود عليه بنفسه او بوكيله بالاجماع واخبار الاخذ الاتية وكذا يتحقق الصيد المملك باخذه واثبات اليد عليه بكل الة معتادة لذلك يتوصل بها اليه كالكلب والصقر والباز والشاهين وساير الجوارح والشبكة والحبالة والفخ ونحوها مع قصد الاخذ بها عند استعمالها بمعنى تسلط الالة عليه او وقوعه في الالة وان يضع الصايد يده عليه بعد بالاجماع والنصوص منها الاخبار العديدة المتضمنة لحلية صيد الصقور والبزاة والفهد والحبالة بعد التذكية ومنها اخبار اخر كصحيحة ابن سنان من اصاب مالا او بعيرا في فلاة من الارض كلت وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فاخذها غيره فاقام عليها وانفق نفقة حتى احياها من الكلال ومن الموت فهي له ولا سبيل له عليها وانما هي مثل الشئ المباح دل جزئها الاخير على ان كل شئ مباح اخذه فهو له ورواية السكوني في رجل ابصر طايرا فتبعه حتى سقط على شجرة فجاء رجل اخر فاخذه فقال امير المؤمنين ع للعين ما رات ولليد ما اخذت وصحيحة البزنطي وفي اخرها فان هو صاد ما هو مالك لجناحيه لا يعرف له طالبا فالا هو له ومرسلة ابن بكير اذا ملك الطاير جناحه فهو لمن اخذه ورواية ابن الفضل عن صيد الحمامة تساوي نصف درهم او درهما قال اذا عرفت صاحبه فرده عليه وان لم تعرف صاحبه وكان مستوي الجناحين يطير بهما فهو لك ورواية اسمعيل بن جابر وفيها المستوي جناحاه المالك جناحيه يذهب حيث شاء هو لمن اخذه حلال ورواية السكوني الطير اذا ملك جناحيه فهو صيد وهو حلال لمن اخذه دلت هذه الاخبار على تملك الممتنع شرعا من الحيوانات بالاخذ كما في اكثرها وبالصيد كما في صحيحة البزنطي ومرسلة ابن بكير ولا شك بصدق الصيد عرفا باثبات واحد من الالات المذكورة

كما مر

في بيان معنى الصيد والاصطياد

عليه

عليه بعد استعماله بقصد الصيد وكذا الاخذ اذ ليس المراد وضع الجارحة المسماة باليد بخصوصها عليه بل المراد ادخاله تحت تصرفه واقتداره
وهو حاصل باخذ الالة ومنه يظهر ان الاقوى تحقق التملك بكل آلة استعملها لذلك مع قصد ذلك كوقوعه في حفيرة حفرها في طريق صيد
فوقع فيه وضربه بالحجر حتى يقع او اتخاذ ارض واجراء ماء عليه بحيث يصير موحلة ليتوحل فيها الصيد فتوحل او بناء دار للتعشيش وفتح باب
والقاء الحيوانات فيه ليدخل فيه فيغلق عليها الباب لاتحاد كل ذلك مع الالات المعتادة في صدق الاصطياد والاخذ الذين هما موجبا الحكم
في تلك الالات يصير ملكه ولا يجوز لغيره اخذه منه ولكن يشترط في مثل الارض والدار والبيت ان يخرج الصيد الواقع فيه عن الامتناع فلو صدق
عليه الاصطياد كذلك فلو كان بيت كبير يطير فيه العصافير ويصعب تصرفه فلا لعدم معلومية صدق الصيد ولا الاخذ عليه **فروع أ** انما يملك
الصيد بالاصطياد اذا لم يعرف مالكه والا يجب رده عليه بلا خلاف فيه لعدم جواز التصرف في ملك الغير الا باذنه ولصحيحة البزنطي المتقدم ذيلها
انفا وفي صدرها عن رجل يصيد الطير يساوي دراهم كثيرة وهو مستوى الجناحين ويعرف صاحبه او يجيئه فيطلبه من لا يتهمه قال لا يحل له امساكه
يرده عليه ولرواية محمد بن الفضل المتقدمة ويشعر بذلك بعض اخبار الخرابض ويكفي في ثبوت ملكية الغير وجود اثر اليد فيه من قص الجناح او وجود
طوق في عنقه او شد حبل على احد قوائمه ونحو ذلك لافادة اليد الخالية عن المعارض للملكية ولاصالة عدم تحقق ملكية الصايد خرج ما اذا لم
يكن عليه اثر بما ذكر فيبقى الباقي وللاخبار المشترطة لتساوي الجناحين او تملك الجناح في ملكية الصايد كما تقدمت ومنها كرواية اسحق بن عمار
لا باس بصيد الطير اذا ما لك جناحيه **ب** لو وقع صيد في الشبكة انفلت وخلص منها لا يخرج بذلك عن ملك صايده بل ملكه ونماؤه له وكل من يجيء عليه فهو
له ضامن للاستصحاب والاخبار المتقدمة المشترطة لتملكه بعد معرفة المالك له او الصاحب **ج** من اطلق صيده من يده ولم يعرض عنه بقصد ازالة ملكه لم
يخرج بذلك عن ملكه للاستصحاب والاخبار المذكورة الشاملة لمثل تلك الصورة بترك الاستفصال ايض وان اعرض عنه ونوى باطلاقه قطع ملكيته
عنه فالاكثر كما صرح به بعض من تاخر على بقاء ملكيته ايض لان زوال الملكية يحتاج الى دليل شرعي ولم يثبت كون الاعراض منه ويدل عليه ايض ترك الاستفصال
المذكور ايض نعم غايته جواز تصرف الغير فيه لا عراضه بل تامل فيه بعضهم ايض سيما اذا كان بالتصرف الناقل وعن ط القطع بزوال ملكه عنه لان الاصل في الصيد
هو الاباحة العامة وانما حصل ملكيته باليد فاذا زالت اليد زالت الملكية وفيه مع ان ذلك الاصل لا يختص بالصيد بل يمكن اجراؤه في كل شيء ان اليد
سبب حصول الملكية لا لبقائها وانما يبقى بالاستصحاب والاطلاقات **د** لو اراد اخذ صيد فمنعه لم يملكه بذلك للاصل وعدم صدق الصيد ولا الاخذ
يدل عليه ايض رواية السكوني المتقدمة ومقتضى عمومها الحاصل من ترك الاستفصال عدم التملك ايض ولو عجز الصيد باتباعه وكثرة عدوه او من جهة
الخوف عن الامتناع وصار سهل الاخذ ولكن لم يقبضه بعد ويدل عليه ايض الاصل الا ان المذكور في كلام من ذكره التملك بذلك الا انه قال المحقق الاردبيلي
انه لا دليل عليه الا رفع الامتناع ولا نعلم كونه دليلا او قال فهو موضع اخر ولعل دليله الاجماع **ه** لو ارسل احد كلبه الى صيد وارسل اخر كلبه اليه ايض فهو
لصاحب الاخذ منهما ووجهه ظاهر وكذا لو كسر احدهما سرعة عدوه باتباعه او تخويفه ولحقه الاخر ولو جرحه احدهما من غير اخذ وامساك واخذه الاخر فالظاهر
ايض كذلك وهو المشهور ايض كما في ح يح سواء وقع الفعلان دفعة واحدة ام كان الجرح مقدما وسواء كان الجرح معينا لاخذه واثباته اولا لان سبب الملك
انما هو وضع اليد او ما يجري مجراه من تصيره غير ممتنع وذلك حاصل للمثبت خاصة والاعانة لا يقتضي الاشتراك ولا ضمان على الجارح لانه لم يخرج حين ملكيته
الغير وكذا لو رمى احد صيدا بسهم واخذه الاخر ولو جرحه بعد زوال امتناعه بجرح الكلب او السهم فهو للجارح لصدق الاخذ والصيد ولو اشتركا اثنان
في صيد فجرحاه معا او اثبتاه كان الصيد بينهما نصفين لان تساويهما في سبب الملكية يقتضي اشتراكهما في الملك ولو كان القتل باحد الجرحين دون
الاخر اختص جارحه بالملكية ولو جهل الجارح القاتل اقرع على احتمال واشتركا على احتمال اخر وكذلك لو جرحه احدهما واثبته الاخر وجهل المثبت منهما
ز لو كان الصيد مما يمتنع بالطيران والمشي السريع كليهما كالدراج والقبج والحجل فكسر احدهما جناحه والاخر رجله قال الشيخ في ط باشتراكهما فيه لان
الملك حصل بفعلهما معا اذ العلة في زوال توحشه وعدم امتناعه انما هي مجموع الفعلين من حيث هو مجموع وذلك يقتضي الاشتراك وقال
المحقق والفاضل والشهيد وجماعة باختصاصه بالاخير وهو الاقوى لان بفعل الاول لا يزول امتناعه وانما يتحقق الاثبات بفعل الثاني فبفعله
انما وقع عليه وهو ممتنع بعد ومباح فهو كما اذا كسر رجل ما الاجتماع له دلالة على الاول كعدمه ولا يفيد انه لو كان فعل الثاني فقط لم يثبت اذ كان
يمتنع بالجناح كما هو المفروض لانه وان كان كذلك الا انه قبل فعل الثاني كان ممتنعا فصدق عليه انه جعل الصيد الممتنع الغير المملوك قبل ان يصير غير
ممتنع او ولي غير ممتنع فملكه والله العالم **الباب الثاني في الذباحة** والمراد منها ما يشمل النحر ايض والكلام فيه اما في الذابح او آلة الذبح او محل الذبح
وكيفيته او شرايط الذبح او فيما يقع عليه الذبح او في بعض الاحكام المتعلقة به فههنا ستة فصول **الفصل الاول في الذابح والناحر** وفيه
مسايل **المسئلة الاولى** يشترط في الذابح الاسلام او حكمه كالمتولد منه فلا يحل ذبايح اصناف الكفار سواء كان من غير الكتابي كالوثني
وعابد النار واصناف الهنود والمرتد وكافر المسلمين كالغلاة وغيرهم او من الكتابي بلا خلاف في الاول بل عليه الاجماع بل اجماع المسلمين في عبارات
المتقدمين والمتاخرين بل هو اجماع محقق فهو الحجة فيه مضافا الى الاخبار كصحيحة زكريا بن ادم اني انهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الدين الذي انت
عليه واصحابك الا في حال الضرورة والاخبار المستفيضة المتضمنة لقولهم ع ان الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها الا اهل التوحيد او الا المسلم او الا
اهلها والاخبار الناهية عن اكل ذبايح الكتابيين فانها تدل على النهي عن ذبيحة غير الكتابي بطريق اولى سيما ما تضمن منه تعليل النهي من اكل ذبيحة

بعض النصارى بانهم ليسوا من اهل الكتاب او بانهم مشركوا العرب واما الثاني فقد اختلفوا فيه على اقوال ثلثة الاول حرمة ذبايحهم مط وهو مذهب المعظم
كما صرح به غير واحد من علماء الطائفة بل في لك كاد ان يعد من المذهب وعن قد والانتصار انهما جعلاه من منفردات الامامية مدعين عليه الاجماع و
الثاني حليتها كذلك حكي عن القديمين الاسكافي والعماني الا ان الثاني خص باليهودي والنصراني وقطع بتحريم ذبيحة المجوسي و الثالث التفصيل بالحلية مع
سماع تسميتهم والحرمة مع عدمه حكي عن الصدوق وحجة الاولين الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والروايات المستفيضة وهي ما بين خفية في
النهي والمنع عنها وظاهرة فيه بقرينة فهم الاصحاب وساير الاخبار فمن الاولى صحيحة محمد عن نصارى العرب اتؤكل ذبيحتهم كان علي بن الحسين ع ينهى عن ذبايحهم
وصيدهم ومناكحتهم وصحيحة ابن المغيرة المروية في يب عن ذبيحة اليهودي والنصراني قال لا تقربوها ورواها في ي عن سماعة مثلها الا انه قال لا تقربنها و
صحيحة الاحمسي ان لنا جارا قصابا يجيء بيهودي فيذبح له حتى يشتري منه اليهودي فقال لا تاكل من ذبيحته ولا تشتر منه فان قوله لا تشتر ظاهر حقيقة في المنع
وصحيحة الحلبي عن ذبايح نصارى العرب هل يؤكل فقال كان علي ع ينهاهم عن اكل ذبايحهم وصيدهم الحديث وحسنة حنان ان لنا خلطاء من النصارى و
انا نأتيهم فيذبحون لنا الدجاج والفراخ والجداء افناكلها قال فقال لا تاكلوها ولا تقربوها الحديث ومرسلة ابن ابي عمير عن ذبيحة اهل الكتاب قال
فقال والله ما ياكلون ذبايحكم فكيف تستحلون ان تاكلوا ذبايحهم الحديث دلت بالاستفهام الانكاري على عدم استحلال ذبايحهم وموثقة سماعة
المشار اليها انفا والاخبار الكثيرة المتضمنة لان الذبيحة اسم ولا يؤمن عليه الا اهل التوحيد والاسلام وهي قريبة من عشرة اخبار
صحيحة وغير صحيحة ورواية الشحام عن ذبيحة الذمي فقال لا تاكله ان سمى وان لم يسم وصحيحة العقرقوفي عن ذبايح اهل الكتاب فقال لهم ابو عبد الله ع قد
سمعتم ما قال الله في كتابه قالوا له نحب ان تخبرنا فقال لا تاكلوها الحديث ورواية اسمعيل بن جابر لا تاكل من ذبايح اليهود والنصارى ولا تاكل في
انيتهم يعني اهل الكتاب ورواية محمد بن عذافر رجل يجلب الغنم من الجبل يكون فيها الاجير المجوسي والنصراني فيقع العارضة فيأتيه بها مملحة قال لا تاكلها
وصحيحة ابي بصير لا يذبح اضحيتك يهودي ولا نصراني ولا المجوسي الحديث وغير ذلك من الروايات الكثيرة المتضمنة للجمل المحتملة الخبرية والانشائية
وان صارت ظاهرة في الحرمة بالقراين المذكورة وحجة الثاني اصل الاباحة وعموم قوله سبحانه وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وقوله وما لكم
الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقول ابي بصير في صحيحة العقرقوفي المتقدمة بعد نهي الامام كما تقدم كلها في عنقي ما فيها فقد سمعته واباه جميعا يامران
باكلها وصحيحة محمد الحلبي عن ذبيحة اهل الكتاب ونسائهم فقال لا باس به ورواية عن رواية اسمعيل بن عيسى عن ذبايح اليهود والنصارى وطعامهم قال
نعم ورواية يونس بن بهمن اهدى الي قرابة لي نصراني دجاجا وفراخا وقد شواها وعمل لي فالوذجة فاكله قال لا باس ورواية عبد الملك بن عمرو ما
تقول في ذبايح النصارى فقال لا باس بها قلت فانهم يذكرون عليها اسم المسيح فقال انما ارادوا بالمسيح الله وقريبة منها رواية ابي بصير وصحيحة
جميل ومحمد بن حمران عن ذبايح اليهود والنصارى والمجوس فقال كل فقال بعضهم انهم لا يسمون فقال ان حضرتموهم فلم يسموا فلا تاكلوا قال واذا غاب
فكل وقد يستدل ايضا بصحيحة الاعشى الواردة في ذبيحة اليهودي لا تدخل ثمنها مالك ولا تاكلها الى ان قال فقال له الرجل قال الله تعالى اليوم احل
لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فقال ابو عبد الله ع كان ابي يقول انما هو الحبوب واشباهها حيث اضاف الثمن فيها الى الذبيحة
فيدل على حلية بيعها والا لم يكن ثمنا وبالاخبار المختصة للحرمة بنصارى العرب فانه لولا اباحة ذبيحة غيرهم لما كانت للتخصيص فايدة سيما ما تضمنت
منها التعليل بانهم ليسوا من اهل الكتاب وانهم من مشركي العرب وبالاخبار الناهية عن ذبحهم الضحايا حيث دلت بالمفهوم على جواز ذبح غير الضحايا
فالنهي عنها يكون من جهة اخرى ككون الضحايا حيث دلت بالمفهوم على جواز ذبح غير الضحايا فالنهي عنه يكون من جهة اخرى ككون الضحايا من متعلقات
العبادة ومستند الثالث الاخبار المستفيضة ايضا كحسنة حمران في ذبيحة الناصب واليهودي والنصراني لا تاكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله عليه
الى ان قال قلت المجوسي فقال نعم اذا سمعته يذكر اسم الله الحديث وصحيحة حريز في ذبايح اهل الكتاب فاذا شهدتموهم وقد سمعوا اسم الله فكلوا ذبايحهم
وان لم تشهدوهم فلا تاكلوا وان اتاك رجل مسلم فاخبرك انهم سموا فكل ورواية عن ذبايح اليهود والنصارى والمجوس فقال اذا سمعتهم يسمون فلا تاكل
ذبيحتهم الى غير ذلك اقول ان اتسعت دايرة الكلام في ادلة القولين الاخيرين دلالة وسندا وتمامية الا انا لا نطول الكلام بذكر جميع وجوه الضعف
وعدم التمامية ونقتصر على ما يكفي في ردها لعدم الاحتياج اليه ونقول اما ادلة القول الثاني فاصل الاباحة انما هو مسلم اذا علم ذكر اسم الله عليه
وهو لا يعلم الا بسماعه اكتفي بفعل المسلم في ذبيحته اجماعا او ضرورة ولا دليل عليه في غيره فاطلاق حلية ذبيحته مخالف للاصل واما الاية الاولى
فالطعام فيها مفسر في احاديث ساداتنا الكرام بالحبوب فلا دلالة لها اصلا وجعله بعيدا اجتهاد في مقابلة النص يجب رده لانهم الراسخون في
العلم ولا ينبئك مثل خبير واما الثانية فيظهر عدم دلالتها بل دلالتها على خلاف مطلوبهم بما ذكرنا في رد الاصل فلم يبق الا تلك الاخبار وهي لو
قطع النظر عما يمكن في اكثرها من الخدش التام والنظر الظاهر ضعيفة الدلالة بعضها جدا نقول انها باطلاقها مخالفة للكتاب بالتقريب الذي ذكرنا
بل يدل على المخالفة صحيحة شعيب العقرقوفي المتقدمة حيث قال فيها قد سمعتم ما قال الله في كتابه وهو اشارة الى ما ذكرنا وموافقة للعامة كما صرح به
علماؤنا الاخيار وقيل قد دلت عليه رواية الشيباني عن ذبايح اليهود والنصارى والنصاب فلوى شدقه وقال كلها الى يوم ما ومخالفة للشهرة العظيمة
المحققة والقديمة بل على خلافها يمكن دعوى الاجماع المحقق سيما ذبايح مطلق الكتابي حيث ان العماني صرح بحرمة ذبيحة المجوس فلم يبق الا الاسكافي
الذي هو شاذ نادر معلوم النسب ومثل هذه لا حجية فيه اصلا فيجب رفع اليد عن تلك الاخبار بالمرة وطرح ذلك القول بلا شبهة واما القول الثالث وان

في عدم حلية ذبيحة اهل الكتاب من اليهود وغيره

والاخرى لا تاكل ذبايحهم لا تاكل في انيتهم

كان

كان موافقا للاصل الاباحة ولظاهر الاية الا ان يقال باعتبار القصد فى التسمية ولكنه لا دليل عليه ولا حجة وكانت اخباره اخص من اكثر اخبار الحرمة بل من جميع ما يتم فيها الدلالة الان لما ذكرنا اخرا لتضعيف القول الثانى من مخالفة الشهرة بل الاجماع هنا ايضا متحقق ولاجله يخرج تلك الاخبار ايضا عن حيز الحجية فلا يصلح المعارضة لاخبار الحرمة مضافا الى ما يخرجها عن الدلالة بالمرة وهو رواية ابى وهب المنجبرة عن ذبايح اهل الكتاب فقال لا باس اذا ذكر اسم الله تع ولكنى اعنى منهم من يكون على امر موسى وعيسى عليهما السلم فانها صريحة فى اختصاص ذلك باهل الكتاب الذين كانوا من قبل بعثة نبينا ص او بعدها قبل قيام الحجة عليهم لان تهودهم وتنصرهم اليوم مانع من كونهم على امرهما لانهم مامورون من قبلهما باتباع نبينا ص الان يكون لهم شبهة مانعة عن الاهتداء بالحق وصرح بذلك الشيخ المفيد رحمه الله فى رسالة الذبايح فقال بعد نقل الرواية ثم انه شرط فيه ايضا اتباع موسى وعيسى وذلك لا يكون الا بمن امن بمحمد ص واتبع موسى وعيسى فى القبول منه ص والاعتقاد بنبوته انتهى ولعل ذلك الكلام من الامام والعناية منه ايضا اشارة الى التقية فى الاطلاق فافهم ان مرادى من الاطلاق غير ما يفهم ظاهرا كما ان التفصيل بين سماع التسمية منهم وعدمه ايضا نشا من ذلك حيث ان ذكر اسم الله لو وقع فى الكتاب العزيز مما لا يمكن للعامة الكلام فيه هذا مع ان فى اخصية هذه الاخبار مطلقا عن جميع اخبار الحرمة التى يتم فيها الدلالة نظر الان منها صحيحة زكريا بن ادم المتقدمة فى صدر المسئلة المخصصة للجواز بحال الضرورة فهى اخص من وجه من تلك الاخبار ومما ذكرنا ظهر ضعف التشبث بتلك الاخبار وبقاء اخبار الحرمة بلا معارض يصلح للمعارضة ومنه ظهر الجواب عن اصل الاباحة وعن اطلاق الاية الكريمة لوجوب تخصيص عام الكتاب بخاص الروايات وانظهر ضعف القولين ظهر ان الحق ما عليه معظم الطائفة من الحرمة **المسئلة الثانية** ويشترط فيه ايضا ان لا يكون من النواصب المعادين لاهل البيت عليهم السلم المعلنين بعداوتهم ومنهم الخوارج بلا خلاف فيه كما قيل بل عن المهذب وغيره الاجماع عليه لموثقة ابى بصير احدهما ذبيحة الناصب لا تحل و الاخرى لم يحل ذبايح الحرورية والحرورية فرقة من الخوارج منسوبة الى الحرورا بالمد والقصر قرية ورواية الواردة فيمن يتعمد شراء اللحم من النصاب فيها ما ياكل الا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير الحديث وحسنة حمران لا تاكل ذبيحة الناصب الا ان تسمعه يسمى وصحيحة الحلبى عن ذبيحة المرجى والحرورى فقال كل واقر واستقر حتى يكون ما يكون فلمخالفتهما الاجماع ظاهرا ولا اقل من شهرة القدماء لا يصلحان للحجية ومعارضتهما لما مر مع انهما موافقان للعامة كما يشعر به الصحيحة **الثالثة** يشترط فيه التميز اى كونه بحيث يصح منه قصد التسمية والعلم بشرايط الذبح فلا يصح من الطفل الغير المميز ولا المجنون كذلك والوجه فيه ظ فان المتبادر من الذبح المحلل هو الصادر من القاصد ويظهر من المحقق الاردبيلى التردد فى اشتراط التميز او الاحتياط وجعل دليله او لا اشتراط كونه ذبيحة المسلم وغير المميز ليس مسلما ورده بان الثابت حرمة ذبيحة الكافر دون اشتراط الاسلام وهو كان حسنا لولا انه اعتبار القصد عرفا **الرابعة** لا يشترط فيه الايمان على الاقوى الاشهر كما صرح به جمع ممن تاخر للاصل المشار اليه غير مرة والاية وصحيحة الحلبى المتقدمة فان المرجى يطلق على مقابل الشيعة من الارجاء بمعنى التاخير لتاخيرهم عليا ع عن درجته وصحيحة محمد بن قيس ذبيحة من دان بكلمة الاسلام وصام وصلى لكم حلال اذا ذكر اسم الله عليه والاخبار المحللة لذبيحة المرءة اذا كانت مسلمة ويعضده ايضا الروايات المتكثرة المعللة للنهى عن اكل ذبايح اهل الذمة بانها اسم و لا يؤمن عليها الا المسلم الظاهر فى حصول الامانة فى التسمية اذا كانت الذبيحة من مسلم وكذا يعضده بل يدل عليه ما دل على حلية ما يشترى من اللحوم والجلود فى اسواق المسلمين خلافا للمحكى عن القاضى وابن حمزة فقالا باشتراط كون الذابح مؤمنا اثنى عشريا والحلبى فخص المنع بالجاحد للنص منهم فجوز ذبيحة المستضعف ودليلهم ان كان كفر المخالف مطلقا او غير المستضعف منهم فالكلام معهم فى ذلك وقد مر فى بحث الطهارة وان كان اصالة عدم الاباحة الا بعد ذكر اسم الله وعدم حصول العلم به الا بالسماع او ما يقوم مقامه من الدليل الشرعى فجوابه ان ما مر من الادلة ايضا دليل شرعى كما فى المؤمن سيما مفاهيم الاستثناء فى الاخبار الغير المحصورة المتضمنة لايمان مطلق المسلم فى التسمية وسيما اخبار حلية ما يشترى من اسواق المسلمين وان كان صحيحة زكريا بن ادم المتقدمة فى صدر المسئلة فجوابه انه يمكن ان يكون المراد من الدين الاسلام مع ان ظاهر السياق من حيث تخصيص زكريا بالنهى واستثناء حال الضرورة يشعر بالكراهة دون الحرمة وارادة الايمان من الدين وجعل هذه الصحيحة اخص مطلقا من صحيحة محمد بن قيس وتخصيصها بها غير جيد لعدم دليل على هذه الارادة مع انه يوجب تخصيص الاكثر وهو غير جائز وان كان المروى فى العيون من زعم ان الله يجبر عباده على المعاصى او يكلفهم ما لا يطيقون فلا تاكلوا ذبيحته مع كونه اخص من المدعى من وجه لاختصاصه بالاشاعرة خاصة واعم من وجه اخر لشموله للمؤمن اذا قال بهذه المقالة محمول على الكراهة لمعارضته ما مر **الخامسة** لا يشترط فى الذابح بعد اسلامه كونه ممن يعتقد وجوب التسمية عند المعظم للاصل و الاطلاقات سيما اذا علم صدور التسمية منه تبركا او استحبابا خلافا للمحكى عن المخ فاشترط فيه اعتقاد وجوبها واستدل له فيما اذا لم يعلم منه التسمية بان مقتضى اشتراط التسمية حصول العلم بها ومقتضى الاخبار المعللة بانه لا يؤمن عليها الا المسلم اعتبار حصول الامن بتحققها وهو لا يحصل فى ذبيحة من لا يعتقد وجوبها وهو حسن لولا اطلاقات ايمان المسلم بالاسم وحلية ما فى اسواق المسلمين الا ان يقال بان اطلاق الاول لغلبة معتقدى وجوبها بل نباعده وكذا الثانى والاحتياط فى الاخذ عن خصوص يد من علم عدم اعتقاده الوجوب اولى **السادسة** لا يشترط فيه الذكورة ولا الفحولة ولا البلوغ ولا كمال العقل ولا الحرية ولا الطهارة عن الحيض والجنابة ولا طهارة المولد ولا البصر فيحل ذبيحة المرءة والخصى والطفل والمجنون المميزين والعبد والجنب والحايض وولد الزنا والاعمى بلا خلاف فى شئ منها يعرف للاصل والاطلاقات والاخبار كصحيحة الحلبى كانت لعلى بن الحسين ع جارية تذبح له اذا اراد وكصحيحة سليمان بن خالد ومحمد ورواية مسعدة فى ذبيحة الصبى والمرءة وموثقة سلمة ابن احمد فى ذبيحة الصبى

في شرائط الذابح ان لا يكون من النواصب

في عدم اشتراط الذابح فيمن يعتقد وجوب التسمية والذكورة فيه

في بيان انه لا يجوز التذكية الا بالحديد مع الاختيار

في بيان محل التذكية الذبحية والنحرية وكيفيتهما

والمرئة والخصي ورواية صفوان في المرئة والصبي وولد الزنا ومرسلة ابن ابي عمير في الجنب وعرسلة ابن اذينة في المرئة والصبي والاعمى وغير ذلك
ولا يضر تقييد الصبي في بعض الاخبار بقوله اذا قوي او اذا احسن والاعمى بقوله اذا سدّد لان الكلام في صورة تحقق الشرط والا فلا كلام في عدم
الصحة نعم قيد الاول في بعضها ببلوغ خمسة اشبار والمراد منه القوة لعدم اشتراطه بخصوصه اجماعا ولما اشتراط ذبيحة المرئة والصبي والخصي وولد الزنا
في بعضها بما اذا لم يوجد من يذبح او بصورة الاضطرار فانما هو مبني على الرجحان دون الوجوب للاجماع ولان الحرام لا يحل بعدم وجود ذابح آخر وكذا
لا يضر اشتراط ذبيحة المرئة والصبي بذكر اسم الله في بعض الاخبار الموجب لاشتراطه سماعه منهما والا لما يعلم الذكر لان الكلام في عدم اعتبار الذكورة
والبلوغ وهو يثبت بما ذكر ولما اشتراط ذكر اسم الله فلا كلام فيه واما الاكتفاء بفعل المسلم او من بحكمه فهو امر آخر يأتي بيانه نعم شرط بعضهم في
ولد الزنا كونه بالغا مظهرا للشهادتين او ليس له ابوان شرعا حتى يكون بحكم المسلم ولا بأس به **الفصل الثاني في الآلة وفيه مسائل المسئلة**
الاولى لا يجوز التذكية الا بالحديد مع الاختيار فلا يجزي غيره ولا يقع به الذكاة وان كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والرصاص والذهب
والفضة وغيرها بلا خلاف بيننا كما صرح به جماعة بل بالاجماع المحكي مستفيضا بل المحقق عند التحقيق وهو الحجة فيه مضافا الى المستفيضة
الخالية عن المعارض بالمرة منها صحيحة محمد عن الذبيحة بالليطة والمروة فقال لا ذكاة الا بحديدة والليطة بفتح اللام كما ذكره الشهيد الثاني و
بكسرها كما في القاموس قشر القصبة الاعلى والمروة الحجر مطلقا او حجر يقدح بها النار وصحيحة الحلبي عن الذبيحة بالعود والحجر والقصبة قال
فقال علي بن ابي طالب ع لا يصلح الذبح الا بالحديدة ورواية الحضرمي لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة وموثقة سماعة عن الذكاة لا يذكى الا بحديدة
نهى عن ذلك امير المؤمنين ع ويدل عليه ايض مفاهيم الاخبار المجوزة لغير الحديد عند الضرورة كما يأتي وقد يستدل له ايض باصالة الحرمة
وحكم التبادر والغلبة وفيهما نظر **الثانية** يجوز التذكية في حال الاضطرار بغير الحديدة من مروة او ليطة او قصبة او زجاجة او عود او غير
ذلك او عظم سوى السن والظفر اجماعا محكيا ومحققا له وللمستفيضة كصحيحة البجلي عن المروة والقصبة والعود ايذبح بهن اذا لم يجدوا سكينا قال
اذا فرى الاوداج فلا بأس بذلك وصحيحة الشحام عن رجل لم يكن بحضرته سكين ايذبح بقصبة قال اذبح بالقصبة وبالحجر وبالعظم وبالعود اذا لم
تصب الحديدة اذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به وصحيحة ابن سنان لا بأس ان تأكل ما ذبح بالحجر اذا لم يجد حديدة وصحيحة محمد في الذبيحة بغير حديدة قال
اذا اضطررت اليها فان لم تجد فاذبحها بحجر والمستفاد من تلك الاخبار حصول الاضطرار بعدم وجود الحديد وخوف فوات الذبيحة وان لم يضطر
الى الاكل وهو كذلك **الثالثة** هل يجوز الذبح بالسن والظفر المتصلين او المنفصلين عند الاضطرار الاكثر على الجواز بل عن السرائر نفي
الخلاف فيه وعن الاسكافي والشيخ في ف وظاهر الغنية المنع واستقربه في الشرح وتردد فيه المحقق وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه دليل الجواز ظواهر
النصوص المتقدمة ودليل الثاني رواية رافع بن خديج العامية ان النبي ص قال ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سنا او ظفرا و
المروي في المجازات النبوية للسيد نهى رسول الله ص عن الذبح بالسن والظفر والمروي في قرب الاسناد للحميري لا بأس بذبيحة المروة والعود و
اشباههما ما خلا السن والعظم والظفر ويمكن جبر ضعف تلك الاخبار بالاجماعين المنقولين فيخص بها اطلاق ظواهر النصوص المتقدمة مع
ان في اطلاقها نظرا ظاهرا كانصراف العظم الى الظفر ايض فالمنع اقرب **الفصل الثالث في محل التذكية الذبحية والنحرية وكيفيتهما** و
ههنا مقامان **المقام الاول** في محل التذكية الذبحية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجب في التذكية قطع الحلقوم وهو مجرى
مجرى النفس دخولا وخروجا بلا خلاف فيه يعلم كما في الكفاية بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى وجوب الذبح وتوقف الحلية عليه كما هو مجمع
عليه والمدلول للاخبار كما في صحيحة محمد ولا تأكل من ذبيحة لم يذبح من مذبحها وفي صحيحة الحلبي لا يصلح اكل ذبيحة لا تذبح من مذبحها وفي رواية ابان اذا شككت
في حيوة شاة الى ان قال فاذبحها فهو لك حلال وفي رواية يونس لا تأكل الا ما ذبح وقد مر في الفصل السابق ايضا ما يدل على اشتراط الذبح وتوقف
صدق الذبح على قطع الحلقوم اذ لا ذبح عرفا بدونه ولا اقل من عدم معلومية تحققه بدونه فيجب ويدل عليه ايض صحيحة ابن عمار النحر في اللبة والذبح في الحلق
والحلق هو الحلقوم مع ان في بعض النسخ والذبح في الحلقوم ويدل عليه ايض صحيحة الشحام المتقدمة في الفصل السابق ويؤكده بل يدل عليه ايض قوله في حسنة
حمران الواردة في كيفية الذبح ولا تقلب السكين لتدخلها من تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق فانه لولا اعتبار قطع الحلقوم لما ذكر ادنت قطعه وطريقته و
هل يكتفي به ويجري الاقتصار عليه كما حكي عن الاسكافي وعن في ايض ونسبه في شرح الفاضل اليه وكذا مال اليه المحقق والشهيد الثاني وهو ظاهر
جمع من متأخري المتأخرين كالمحقق الاردبيلي وصاحبي الكفاية والمفاتيح وشرحه او لا يكتفي به بل يجب معه قطع المري بالهمزة كامير وهو مجرى الطعام والشراب المتصل
بالحلقوم من تحته والودجان بفتح الواو والدال وهما عرقان محيطان بالحلقوم على ما ذكره جماعة او بالمري خاصة على ما ذكره بعضهم كما هو المشهور
بين الاصحاب صرح به جماعة منهم المحقق في يع والنافع والفاضل في القواعد والمقداد وشرح الارشاد للاردبيلي والكفاية والمفاتيح وشرحه بل عن المهذب والصيمري الاجماع عليه وحكي عن الغنية
ايض ولكنه قيد المري ومنه يستفاد وجود قول ثالث ايض وهو اعتبار قطع الحلقوم والودجين وحكي ميل الفاضل في المختلف اليه ايض وهناك قول رابع حكي
عن العماني وهو التخيير بين قطع الحلقوم وفصل الودجين دليل الاولين الاصل ولزوم الاقتصار على القدر المتيقن فيما خالف الاصل وصدق الذبح العرفي
بقطع الحلقوم خاصة واطلاق منطوق صحيحة الشحام السابقة التي هي اصح ما حصل البناء في ذلك الباب واطلاق الكتاب والسنة بحل ما تحقق فيه
التذكية وحجة الثاني اصالة الحرمة والاجماع المنقول والشهرة ومفهوم صحيحة البجلي السابقة وفي بعضها كلام لكان ابو هيم بن هاشم وان لم ينقل البه

اقول

جزو ٩

كتاب الصيد والذباحة الشرعية

اقول اما الاصل فالحق فيه مع الاولين لانه ثبت على ما ذكرنا اصالة الحلية ما ذكر اسم الله عليه ولكن ثبت معه اشتراط شئ آخر لتحقق التذكية
ولما نقول باشتراط قطع الحلقوم بحيث لا نعلم الزايد عليه ننفيه بالاصل وان قلت هو الذبح كما هو مدلول الاخبار فهو اما مجرد قطع الحلقوم كما هو الظ
او هو ايض كالتذكية فيقتصر فيه على المتيقن ومنه يظهر ضعف الدليل الاول للقول الثانى وكذا الثانى والثالث لعدم حجيتهما اصلا فبقى الاخير ولما
القول الاول غير دليله الاخير مدخول لان الكلام بعد فيما يتحقق به التذكية واما الثلثة الاول فهى وان كانت تامة الا انها اما اصل او اطلاق يدفع
بحسنة البجلى ان كانت دالة على المط وفارغة عن مكافحة صحيحة الشحام فاللازم التكلم اولا فى دلالة الحسنة ثم فى حالها مع المعارضة فنقول مفهوم
الحسنة ثبوت الباس الذى هو العذاب المثبت للحرمة على الاصح بدون فرى الاوداج ولكن قد يخدش فى معنى الفرى فانه بمعنى الشق كما هو المحكى عن الهروى
وقال فى القاموس فرى يفرى شقه وقد يخدش فى معنى الاوداج هل المراد منه الاربعة او الثلثة غير الحلقوم او الاثنين غيره وغير المرى وقد يجاب عن الاول
بان المستفاد من بعض كتب اللغة تفسيره بما هو ظاهر فى القطع ويمكن رده بانه غير ثابت ولو سلم فمع ما ذكر معارض فلا دلالة على القطع الذى هو المط غير واضح
بان المتبادر من الفرى حين يطلق فى التذكية هو ما يحصل به القطع بحكم التبادر والغلبة ويرده انه كلام سخيف لا ينبغى الاصغاء اليه فانه لا نعلم
عرف العرب فيه ولا مرادفه من لغاتنا وانما شئ يسبق الى بعض الاذهان باعتبار ما سمعوا من المتفقهة من اشتراط القطع فى التذكية ولا يعلم حال
زمان الشارع فيه اصلا او بانه لو اريد بالاوداج غير الحلقوم فيلزم اشتراط القطع فى الحلقوم وكفاية الشق فى غيره ولم يقل به احد وان اريد المجموع
فالمراد به فى الحلقوم القطع قطعا ففى غيره ايض كذلك لئلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين قلنا للمعترض اختيار الثانى وبان الاوداج ليشمل المرى
ايض وشقه بدون قطع الودجين غير ممكن لانهما فوقه فثبت اشتراط قطعهما من الحسنة ولو من باب المقدمة ومنه يثبت اعتبار قطع الجميع لعدم القول
بهذه التفرقة وعن الثانى بان مقتضى الجمعية المعرفة ارادة الجميع الا ما اخرجه الدليل **اقول** وان امكن تخصيص الفرى بالقطع ببعض القراين المذكورة
الا انه ليس بعد بالظهور الذى يطلب فى دلالة الالفاظ ومع ذلك فى صدق الودج على الحلقوم خفاء ومنع بل صرح بعضهم بعدم صدقه عليه و
لا على المرى حقيقة وعلى هذا فيتعارض مقتضى الجمعية وليس احد التجوزين اولى مع ان الحقيقة يحتمل ادخال المرى ايض فيتعارض الحسنة والصحيحة فيما
اذا قطع الحلقوم دون غيره بالعموم من وجه ومع ذلك يمكن ان يكون المراد من الحسنة ارادة الحدة من المروة واخواتها يعنى اذا كانت بحيث تشق الودج
لا باس به ولكنه خلاف المعنى الحقيقى اذ يصير المعنى ان كان من شانه ذلك وهو معنى مجازى وبالجملة اثبات المشهور من الحسنة مشكل ومقتضى
التعارض اما التخيير الذى ذكره العمانى او الرجوع الى الاصل ولكن الظ ان الاول مخالف للاجماع بل مفهوم الصحيحة فيتعين الثانى فيقوى قول الاكتفاء
بالحلقوم فى الذبح ولو تعدى عنه الى الودجين فلا دليل تاما عليه الى ادخال المرى اصلا ومع ذلك كله لا ينبغى ترك الاحتياط والاحوط اعتبار قطع الاربعة
فنه ولحتاط **الثانية** قيل محل الذبح الحلقوم تحت اللحيين بلا خلاف يظهر لاصالة التحريم فى غيره مع عدم انصراف الاطلاقات الا الى الحلقوم تحت
اللحيين لانه المعروف المتعارف فيجب حملها عليه وفى الصحيح لا تاكل من ذبيحة ما لم تذبح من مذبحها انتهى وفى بعض الذبح فى الحلق تحت اللحيين اقول الظ
ان تحت اللحيين بيان للحلق او الحلقوم ومقتضاه انه يجب ان يكون قطع الاوداج انما هو فى الحلق اى تحت اللحيين وهو كذلك وان كانت الادلة التى ذكرها
الاول كلها مدخولة لمنع اصالة الحرمة ومنع انصراف الاطلاق من جهة التعارف والعادة بحيث يكون حجة وعدم دلالة الصحيحة لان الكلام بعد فى تعيين
المذبح ولكن لقوله ع فى صحيحة ابن عمار المتقدمة الذبح فى الحلق والحلق تحت اللحيين ولا اقل من عدم معلومية صدقه على غيره ولان المامور به هو الذبح و
صدقه على قطع الاوداج فى غير ما ذكر غير معلوم والمعلوم من الحلق او الحلقوم لغة وعرفا هو العنق ما بين اصل الراس ومبدء الصدر وهو الوهدة الكائنة
تحت الحلق وعلى هذا فلو قطع شئ من الذقن او من الوهدة لم يتحقق الذبح وان فرض قطع الاوداج **الثالثة** المصرح به فى كلامهم وجوب قطع ما
يجب قطعه من الحلقوم او الاوداج الاربعة كلا اى قطع تمام كل واحد منها فلو ترك جلدة يسيرة من واحد منها ولم يقطعها حتى خرج روحه او كره
زالت حيوته المستقرة عند من يعتبرها حرمت الذبيحة وظاهر المحقق الاردبيلى عدم اعتبار ذلك وكفاية قطع البعض الموجب لخروج الروح وعدم
اشتراط التمام بعده ولعله لصدق الذبح وهو كذلك الا ان صدق القطع المصرح به فى صحيحة الشحام ولو مع بقاء شئ يسير غير معلوم فاعتباره
هو الوجه ولكنه مخصوص بالحلقوم والاجماع المركب فى مثال تلك المسايل غير واضح واحتمل المحقق المذكور ارادة المصرح ايض اختصاصه بالحلقوم
ويختص ايض بما اذا لم يتم قبل الموت واما اذا اتمه قبله حل ولو قلنا باعتبار استقرار الحيوة كما يظهر وجهه مما يذكر فى المسئلة الاتية **الرابعة**
يجب متابعة الذبح حتى يستوفى الاعضاء الاربعة قبل خروج الحيوة مطلقا او الحيوة المستقرة على القول باعتبارها فلو قطع بعض الاعضاء و
ارسله فانتهى الى الموت او الى حركة المذبوح ثم استانف قطع الباقى حرم وقيل بالحلية مع بقاء مطلق الحيوة ولو قلنا باعتبار الاستقرار لاستناد
الابانة الى القطعين لانه لو اثر فى التحريم لم يحل ذبيحة اصلا ولو مع التوالى لانتفاء الحيوة المستقرة بعد قطع البعض لا محالة وهو حسن **الخامسة**
لا يشترط ان يكون الذبح من القدام للاصل والاطلاق فلو ذبح ما يذبح شرع الى قطع ما يعتبر قطعه من الاوداج قبل خروج الروح حلت الذبيحة
وكذا قيل ان بقى حيوتها المستقرة على اعتبارها للاصل الخالى عما يصلح للمعارضة واما المروى فى الدعايم عن الذبيحة يذبح ان ذبحت من
القفا قال ان لم يتعمد ذلك فلا باس وان تعمده وهو يعرف سنة النبى ص لم يؤكل ذبيحته ويحسن ادبه فقاصر عن اثبات الحرمة سندا ودلالة
ولو شك فى انه هل كان قبل انتفاء الحيوة او نزلها يحكم بعدمهما للاصل والاستصحاب **السادسة** لو قطع الاوداج او واحدا منها محرفا

في معنى الاوداج

في بيان وجوب قطع الحلقوم والاوداج في الذبيحة

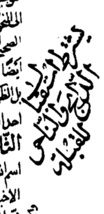
من القفاء فاذا

في بيان محل التذكية النحرية

فان كان التحريف بحيث لم يحصل القطع الطولى في عضو بل كان بالعرض فقط لم يحل لعدم صدق القطع والاحل للاصل وعدم دليل اشتراط الاستقامة **المقام الثاني** في بيان محل التذكية النحرية وههنا مسايل **الاولى** محل النحر اللبة بفتح اللام وتشديد الموحدة التحتانية الموضع اسفل العنق بين اصله وصدره ووهدتها المنخفض منها ويسمى بالثغرة والدليل على انها محل النحر الاجماع وصحيحة ابن عمار المتقدمة والنحر ان يدخل السكين ونحوها من الالات الحديدية في الثغرة من غير قطع الحلقوم وعليه الاجماع والمروى في الدعائم المنجبر ضعفه البعير يذبح او ينحر قيل كيف ينحر قال يقام قائما حيال القبلة ويعقل يده الواحدة ويقوم الذي ينحره حيال القبلة فيضرب في لبته بالشفرة حتى يقطع ويفرى **الثانية** يشترط في المناحر والله بالاجماع وبعض الاطلاقات **الثالثة** التذكية بالنحر مخصوصة بالابل وما عداها يذكى بالذبح بلا خلاف بل عن ف والغنية والسرائر والمسالك وغيرهم وفي تيج وشرحه الاجماع عليه بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى المستفيضة المتضمنة لاطلاق اسم النحر للابل والذبح لغيره كالاخبار الواردة في الهدى وروايتي ابي بصير واسمعيل الجعفي الواردتين في البعير الممتنع والمتردى والصحيحة والموثقة الواردتين في ذبح البقر وان منحوره ليس بذكى ولا يؤكل والصحيحتين الواردتين في ذبح الشاة ومطلق الطير بل نقول ان اطلاقات الامر بالذبح كثيرة شاملة لجميع الحيوانات خرج منها البعير بما ذكر فيبقى الباقي والظاهر ان الاجماع وعمل الناس وسيرتهم في الاعصار والامصار بحيث صار ضروريا لكل احد يكفينا مؤنة على ذلك التفصيل ومما يستفاد من بعض المتاخرين كالمقدس الاردبيلي وصاحب الكف وغيرهما من عدم قيام دليل صالح على التفصيل من التدقيقات النادرة التي لا ينظر اليها الفقيه ومما ذكرنا ظهر حال الخبر الدال على امر النبي صلى الله عليه وآله بنحر الفرس فانه مخالف للاجماع ومع ذلك محمول على التقية ويشهد له كون بعض رواته من العامة **الرابعة** الواجب اختصاص كل حيوان بطريق تذكيته فينحر الابل ويذبح غيرها فلو نحر ما يذبح او ذبح ما ينحر حرم بالاجماع وفي مرسلة كل منحور مذبوح حرام وكل مذبوح منحور حرام **الفصل الرابع** في شرائط الذبح والنحر وهي امور يذكر في طي

في بيان شرائط الذبح والنحر وهي امور

مسايل **المسئلة الاولى** من شرائط الذبح والنحر استقبال القبلة اجماعا محكيا مستفيضا ومحققا وهو الحجة مضافا الى المستفيضة كصحيحة محمد استقبل بذبيحتك القبلة والاخرى عن رجل ذبح ذبيحة فجهل ان يوجهها الى القبلة قال كل منها قلت له فان لم يوجهها قال فلا تأكل و لا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها وقال ع اذا اردت ان تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة والثالثة عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة فقال كل ولا باس بذلك ما لم يتعمده دلت بالمفهوم على الحكم ومفهوم صحيحة الحلبي عن الذبيحة تذبح لغير القبلة قال لا باس اذا لم يتعمد والمروى في الدعائم انه قال فيمن ذبح لغير القبلة ان كان اخطأ او نسى او جهل فلا شئ عليه ويؤكل ذبيحته وان تعمد ذلك فقد اساء ولا يجب ان يؤكل ذبيحته تلك اذا تعمد خلاف السنة والامر في تلك الاخبار محمول على الوجوب الشرطي وجعلوا الاستقبال شرطا للحلية وهو اجماعي والاجماع عليه ايض مصرح به في كلامهم و هو الدليل عليه والا فاثباته من الاخبار مشكل لان المتبادر من الامر الوجوب الشرعي وهو غير مستلزم للحرمة مع ترك المامور به وقوله فلا تاكل في الصحيحة الثانية يحتمل الحرمة نعم لو كان المشار اليه في قوله بذلك في الثالثة ان كان الاكل لدلت بالمفهوم على ثبوت الباس الذي هو العذاب في اكل ما تعمد فيه ذلك ولكن يحتمل ان يكون اشارة الى الذبح لغير القبلة وكذلك مفهوم جواز الاكل يمكن عدم الجواز بالمعنى الاخص والظاهر من رواية الدعائم الكراهة ولكنها خلاف الاجماع فالدليل هو الاجماع المعتضد ببعض ما ذكر ثم وجوب الاستقبال والحرمة بدونه انما هو مع العلم بالوجوب وتعمد تركه فلا يحرم مع نسيانه اجماعا فتوى ونصا كذا لو تركه جهلا بالحكم او بالقبلة او خطاء فيها على المصرح به في كلام كثير من الاصحاب كالارشاد وس وضه ونيج والكف بل نسبه المحقق الاردبيلي الى كلام الاصحاب الدالة لرواية الدعائم المنجبرة على الجميع بل يدل على الحل في صورة الترك مع اعتقاد عدم الوجوب لصدق الخطاء والجهل ح ايض ويستدلون للحكم في صورة الجهل بالصحيحة الاولى وفيه نظر لاحتمال ان يكون المعنى ان ذبيحة الجاهل بوجوب التوجيه يؤكل اذا وجه ولا يؤكل اذا علم عدم التوجيه بل هو الظاهر من معناها فلا دلالة لها **فروع** أ هذه الاخبار وان اختصت بالذبيحة الا انه يتعدى الى المنحورة بالمركب من الاجماع ب هل اللازم استقبال جميع مقاديم الذبيحة القبلة او يكفي استقبال المذبح والمنحر خاصة ظاهر جماعة الاول لظاهر الصحيحين الاولين لانه المتبادر من استقبال الذبيحة بل معناه ودليل الاخرين الاصل وهو مدفوع بما مر ج يشترط استقبال الذابح او الناحر للقبلة ايضا ام لا فيه قولان اظهرهما الثاني للاصل ويستدل للاول بان المتبادر من التعدية بالباء المصاحبة اى استقبل مع ذبيحتك ويرد بمنع التبادر بل الظاهر انها مثل التعدية بالهمزة فان المتبادر من ذهبت به انه اذهبه نعم روى في الدعائم عن ابي جعفر ع اذا اردت ان تذبح ذبيحة فلا تعذب البهيمة احد الشفرة واستقبل القبلة ولكنه لضعفه لا يصلح لاثبات الزايد على الاستحباب وتقدم ايض رواية الدالة على رجحان الاستقبال الناحر **الثانية** ومن شرايطهما التسمية بالاجماع المحقق والمحكي بالاستفاضة والاصل وصريح الكتاب قال الله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المتواترة معنى منها الاخبار المتكثرة المتقدمة كثير منها المصرحة بان الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها الا مسلم ومنها الاخبار المتقدمة المتضمنة لحل بعض الذبايح بشرط سماع التسمية ومنها صحيحة محمد بن قيس المتقدمة في المسئلة الرابعة من الفصل الاول وصحيحة محمد المتقدمة في المسئلة السابقة عن الرجل يذبح ولا يسمى قال ان كان ناسيا فلا باس عليه ان كان مسلما وكان يحسن ان يذبح ولا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح والثالثة عن رجل ذبح ولم يسم فقال ان كان ناسيا فليسم حين يذكر ويقول بسم الله على اوله وعلى اخره والرابعة الواردة في ذبيحة الصبي وفيها اولم يذكر اسم الله عليها وصحيحة سليمان عن ذبيحة الغلام والمرءة وفيها اذا كانت المرءة مسلمة وذكرت اسم الله تعالى على ذبيحتها



حلت ذبيحتها وكذلك الغلام وورواية محمد الحلبي من لم يسم اذا ذبح فلا تأكله وورواية مسعدة عن ذبيحة الغلام اذا قوى على الذبح وكان يحسن ان يذبح وذكر اسم الله عليها فكل الى غير ذلك ثم التسمية ايضا كالاستقبال في اختصاص وجوبها والحرمة بدونها بصورة التذكر وتعمد الترك فلا يحرم لو تركها نسيانا بالاجماعين والصحيحين المتقدمين وصحيحة الحلبي عن الرجل يذبح فينسى ان يسمى أتؤكل ذبيحته فقال نعم اذا كان لا يتهم وكان يحسن الذبح قبل ذلك ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى يبرد الذبيحة وتردد في تفسير العياشي ان كان الرجل مسلما فنسى ان يسمى فلا باس باكله اذا لم يتهم يعني انه ترك التسمية متعمدا او لاعتقاده جواز تركها وفي الحاق الجهل هنا بالنسيان وعدمه قولان صرح المحقق الاردبيلي بالاول ولم يذكر عليه دليلا نعم استدل له بعض بان يكون الجهل كالنسيان في المعنى المسوغ للاكل ولذا تساويا في ترك الاستقبال وهو عين المصادرة والثاني ظاهر الاكثر حيث لم يذكروه وقيل لم ار من صرح بالحل مع الترك جهلا او دليله الاصل واطلاق قوله سبحانه والاخبار المعتضدة بعمومها والاقرب **فروع الاول** لا يشترط في التسمية كون الذابح ممن يعتقد وجوبها وفاقا للاكثر للاطلاقات والعمومات والحكم بحل ذبيحة المخالف الذي لا يعتقد وجوبها بل حل شراء ما يؤخذ في اسواق المسلمين من الجلود واللحوم من غير سؤال خلافا للفاضل في المختلف ولا دليل له سوى عدم قصده بالتسمية بناء على اعتقاده وفيه بعد الدليل على اعتبار القصد ايضا **ب** لا يشترط في التسمية ان يكون في ضمن البسملة بل يتحقق بذكر كل ما يشتمل على اسم الله سبحانه كما صرح به جماعة من غير خلاف بينهم يوجد ويدل عليه صحيحة محمد رجل ذبح فسبح او كبر او هلل او حمد الله قال هذا كله من اسماء الله تعالى لا باس به والظاهر ان المراد ان الكل متضمن لاسمه سبحانه ولا يثبت من الصحيحة ازيد من كفاية كل ما يتضمن ذكر اسم الله سواء كان بسملة او غيرها ولا يشترط ذكر لفظ الاسم فيكون مثل استغفر الله وغيره واما كفاية غير ذلك مما لا يتضمن اسم الله كان يذكر صفاته العليا نحو من دان له او خضع لجميع الخلق وامثال ذلك فلا يثبت منه بل وكذا غير لفظ الله من اسمائه الحسنى نحو الرحمن والرحيم لجواز ان يكون الاضافة في اسم الله بيانية بل يمكن الخدش في كون غير لفظ الله اسما حقيقيا له ومنه يظهر ان الاقرب اعتبار العربية ايضا كما صرح به بعضهم **ج** المستفاد من صحيحة محمد الثالثة ان الناسي للتسمية يذكرها عند الذكر بل ظاهرها الوجوب ولكن صرح جماعة بعدم قايل بوجوبه ولذا حملوه على الاستحباب وهو جيد وهل الاستحباب مخصوص بالتذكر حال الاستقبال بالذبح او يعم جميع حالات الاشتغال بالذبيحة مثل سلخها وتقطيع لحمها مقتضى اطلاق النص الصحيح الثاني بل لعله يشمل حال الفراغ ايضا **د** هل يجب ان يكون التسمية مع التذكر مقارنة للشروع في الذبح ام يجوز مقدمة عليه حين الشروع في مقدماته كاخذ الشاة او ربطها وشدها او حين القيام للاخذ الظاهر الاول لعدم معلومية صدق ذكر اسم الله عليه في غير المقارن للشروع ولكن المقارنة العرفية كافية قطعا **هـ** هل يجب ان يكون التسمية بقصد الذبح او لا الظاهر الاول ليعلم تحقق ذكر اسم الله بقصد او لم يكف **و** يشترط ان يكون المسمى هو الذابح فلا يكفي تسمية غيره مقارنة لذبحه ولو بقصده لتوقيع الامر به للذابح في كثير من الاخبار مضافا الى ما مر من نوع خفاء في معنى ذكر اسم الله عليه فيقتصر على المتيقن **ز** صرح في الك بانه يكتفى من الاخرس بالاشارة المفهمة للتسمية وفصل بعضهم ان كان قادرا عليها ولا يزيد على الاشارة فهو كغير القاصد لا يحل ذبيحته **اقول** ان عم ذكر اسم الله بحيث يشمل الذكر القلبي لكان ما ذكره حسنا في لكن لازمه الاكتفاء به في الباطن ايضا ولم يقل به احد وان خص باللفظي كما هو المستفاد من الاخبار بل هو حقيقة التسمية المامور بها في الاخبار بل بعضها ويقول بسم الله على اوله واخره وفي بعضها اسمعته يقول فلا وجه للاكتفاء باشارة الاخرس وقيامها مقام اللفظ في بعض المواضع بدليل لا يثبت الكلية فالاقوى عدم حلية ذبيحته الا ان يثبت عليه اجماع ولم يثبت بعد **ح** لو اكره على الذبح فان بلغ حدا يرفع القصد الى الفعل لم يحل ذبيحته كان يقبض يده ويمر مع السكين على المذبح والا فيحل مع ذكر اسم الله للاطلاقات **الثالثة** ومن الشرائط ايضا حركة الذبيحة او المنحورة حركة الحي خاصة عند الصدوق والفاضل في لف وقواه ثاني الشهيدين وخروج الدم المعتدل خاصة لا المتثاقل اي المتقاطر قطرة قطرة مع التثاقل عند الشهيد في س على ما حكي عنه ومجموع الامرين المذكورين عند جماعة منهم المفيد والاسكافي والقاضي والديلمي والحلبي وابن زهرة مدعيا هو الاجماع عليه واحد الامرين على طائفة اخرى منهم الشيخ في يه والحلي والفاضلين واكثر المتاخرين كما في لك بل الاكثر مط كما في تيح وشرحه ودليل الاولين المستفيضة المعتبرة كموثقة البصري اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحركت الذنب فكل منه فقد ادركت ذكاته وورواية عبد الله بن سليمان اذا طرفت العين او ركضت الرجل او تحركت الذنب فادركته فذكه وورواية ابان اذا شككت في حيوة شاة ورايتها يطرف عينها او تحرك اذنيها او يمصع بذنبها فاذبحها فانها لك حلال وصحيحة محمد الحلبي عن الذبيحة فقال اذا تحرك الذنب او الطرف او الاذن فهو ذكي وورواية رفاعة في الشاة اذا طرفت عينها او حركت ذنبها فهي ذكية وصحيحة زكريا بن آدم عن الشاة يذبح فلا يتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط فقال لا تاكل ان عليا عليه السلام كان يقول اذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل وورواية ليث المرادي وخير الذكاة اذا كانت العين بطرف والرجل يركض والذنب يتحرك دلت غير الاخيرتين منطوقا على كفاية الحركة ومفهوما على عدم كفاية غيرها والاخيرة منطوقا على كفاية الحركة وما قبلها على عدم كفاية خروج الدم **حجة الثاني** صحيحتا محمد عن مسلم ذبح شاة فسبقه السكين بحدتها فابان الراس فقال ان خرج الدم فكل وورواية سماعة وفيها لا باس اذا سال الدم وورواية الحسن بن مسلم الواردة في بقرة ضربها رجل بفاس فسقطت ثم ذبحها وفيها ان كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خرج الدم معتدلا فكلوا واطعموا وان كان خرج خروجا متثاقلا فلا تقربوه دلت بالمناطيق على كفاية خروج الدم وبالمفاهيم على عدم كفاية غيره ومستند **الثالث** بعد اصالة الحرمة لزوم الاقتصار فيما خالفها على المتيقن المجمع عليه وليس الا ما اجتمع فيه الامران والاجماع المنقول والشهرة القديمة المحكية كون ذلك مقتضى تعارض اخبار الطرفين والعمل بتواعد

ايضا م

[illegible]

عليه لو اتفق مقارنة الشروع في الذبح لذكر اسم الله م

المصع بالصاد المهملة الحركة والضرب بجمع ابو ...

في بيان بعض ما يعتبر في الذبيحة قبل الذبح

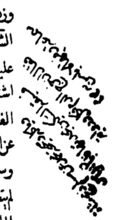
التعارض حيث ان منطوق كل منهما يعارض مفهوم الاخر بالعموم من وجه والمرجح في البين مفقود فيرجع في موضع التعارض وهما ما تحرك ولم
يخرج الدم او خرج الدم ولم يتحرك الى اصالة الحرمة ومتمسك الرابع بعد اصالة الحلية الحاصلة بذكر اسم الله عليه والشهرة الجديدة والمطلقة الحكية تعارض
اخبار الطرفين كما مر وعدم المرجح فيحكم في موضع التعارض بالتخيير كما هو القاعدة **اقول** ومن الله التوفيق ولا ينبغي الريب في دلالة نصوص كل من الطرفين
الا ان الاخبار الاولى اصرح دلالة واوضحها وذلك للتقييد من ان الصحيحين ورواية سماعة من الاخبار الثانية واردة في غير المشتبه حيوته وموته بل
المستقر حيوته استقرارا يظن ببقائه زمانا يحتمله وانما الاشكال السائل فيهما من حيث قطع الراس بسبق المدية ولا ريب ان الغالب في مثل هذه الذبيحة
تحقق الحركات المذكورة منها والرواية الاخيرة فهي وان كانت في المشتبه الذي هو مفروض المسألة كما صرح به جماعة الا انها مع قصور سندها غير
صريحة بل ظاهرة لاحتمالها الحمل على ما اذا حصلت الحركة بعد التذكية سيما مع كونه من الافراد الغالبة للذبيحة المشتبه حالها الخارج دمها ثم
وليس كذلك الذبيحة المشتبهة بعدها حركة ما جزئية بانه غير معلوم خروج الدماء عنها معتدلة الا انه يمكن ان يقال انه لا دليل على كون الصحيحين
ورواية سماعة واردة في غير المشتبه نعم هي مطلقة وكثير من الاخبار الاولى ايض كذلك فيكون اخبار الطرفين من تلك الجهة في مرتبة واحدة
من الوضوح وعدمه نعم يترجح الاولى بالخلو عن المعارض الاخص وكذلك الثانية لان صحيحة ابي بصير المذكورة الناصة على عدم التحرك اخص
مطلقا من الثانية فيخصص عموم مناطيقها بما اذا حصل مع خروج الدم كما هو الغالب ولازمه اختصاص مفاهيمها ايضا لان المفهوم تابع للمنطوق و
ح فيبقى الاخبار الاولى بلا معارض الا انه يخدشه ان اللفظ الوارد في صحيحة ابي بصير ليس صريحا في النهي لاحتمال الخبرية وح لا يكون الصحيحة معارضة
للاخبار الثانية في الحكم وقد ظهر مما ذكر ان الصواب ترك الكلام في تضعيف ظهور دلالة تلك الاخبار او تخصيصها والرجوع الى ما يقتضيه تعارضهما
كما فعله ارباب القولين الاخيرين فنقول ان ما ذكره اهل القول الثالث من الرجوع الى الاصل تماميته يتوقف على فقد المرجح لاحد الطرفين اولا
وصحة اصل الحرمة ثانيا وكلاهما ممنوعان اما الاول فلان من المرجحات المنصوصة الشهرة رواية وهي مع الاخبار الاولى في الجملة وان لم يكن بحيث
يوجب الحكم البتة واما الثانية فلما عرفت مرارا من ان الاصل بعد ذكر اسم الله سيما مع الذبح او النحر مع الاباحة وما ذكره اصحاب القول الرابع من الرجوع
الى القاعدة التي هي التخيير وان كان صحيحا الا ان في كون التخيير الذي هو القاعدة عند التعارض وفقد المرجح الاكتفاء باحد الامرين خفاء الا انه ان
كان كذلك ثبت مطلوبهم والا فيكون التخيير بالمعنى الاخر منفيا هنا قطعا للاجماع فيبقى الرجوع الى الاصل وهو كما عرفت مع الاباحة فاذن الاقوى هو
هو القول الرابع وعليه الفتوى **فروع** أ المستفاد من الاخبار المتقدمة كفاية واحدة من الحركات الثلث او الاربع من طرف العين او حركة الاذن او
الرجل او الذنب فعليها العمل ولا ينافيها رواية ليث المتضمنة للفظة الواو المقتضية للجمع لان الموضوع فيها اخير الذكاة دون محللها ب اللازم في
تلك الحركات حركة الحي فلا يفيد غيرها كالتقلص ونحوه للاجماع ولانها المتبادر من حركة الحيوان سيما اذا اضيف الحركة اليه كما في روايتي ابان ورفاعة ج
المصرح به في كلام جماعة منهم المحقق الاردبيلي وبعض مشايخنا عطر الله مرقدهم ان كون هذه الحركة او الدم او كليهما على اختلاف الاقوال علامة للحل انما
هو فيما اشتبه حيوته وموته فلو علم حيوته قبل الذبح فذبح ولم يوجد شيء منها يكون حلالا لانه قد علم حيوته وذبح على الوجه المقرر وان علم موته وذبح و
وجد بعض هذه العلامات لم يحل وهو كذلك وقد صرح في رواية ابان بان الرجوع الى العلامات عند الشك في الحيوة ويشعر به ايض قوله فقد ادركته
وادركت ذكاته في روايتي البصري وعبد الله بن سليمان ويدل على ان المعلوم حيوته لا يحتاج الى وجود العلامات ما دل على كفاية الحيوة في التذكية كقوله في
صحيحة محمد بن قيس الواردة فيما اخذت الحبائل وكلوا ما ادركتم حيا وذكرتم اسم الله عليه وفي موثقة البصري وما ادركت من سائر جسده حيا فذكه ثم كل منه و
على ان المعلوم موته لا يفيد فيه وجود العلامات عموم ما حرم الميتة واطلاقاتها وقوله في رواية ابي بصير الواردة في البعير المتنح الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه
هذا مع ان الحكم في المقامين اجماعي ومع ذلك الفرض الذي ذكر فيهما فرض نادر ان لم نقل بانه محال عادي ولا يلتفت الى مثله في الاستدلال بالاخبار د
محل الحركة التي هي معتبرة في الحلية هل قبل الذبح او بعده صرح في ك بالثاني ونسبه بعضهم الى الاصحاب كافة وعن الغنية ادعاء اجماع الامامية عليه وهو ظاهر
صحيحة ابي بصير حيث قال اذا ذبح فلا يتحرك ويمكن استفادته من صحيحة محمد الحلبي ورواية رفاعة ايض حيث قال اذا تحرك فهو ذكي ولو اراد الحركة القبلية لكان نحو ل
يقبل الذكاة الا ان ظاهر روايتي ابان وعبد الله بن سليمان كفاية القبلية الا انه يمكن ان يقال ان غايته ما يدل عليه انه اذا تحرك قبل التذكية يقبلها
واما توقف الحلية بعدها على حركة اخرى بدليل اخر فلا ينافي ذلك اصلا فتامل **الرابعة** اشتهر بين جماعة من المتاخرين منهم المحقق في يع والفاضل تبعا
للشيخ اشتراط استقرار حيوة الذبيحة قبل الذبح وفسر في يع الحيوة المستقرة التي شرطها بالتي يمكن ان يعيش مثلها اليوم والايام وظاهر جماعة من القدماء عدم
اعتباره حيث لم يذكروه ولم يتعرضوا له وهو ظاهر المحقق في فع والشهيدين والصيمري ومعظم متاخري المتاخرين بل نقل عن يحيى بن سعيد انه قال
ان اعتبار استقرار الحيوة ليس من المذهب ولم ينقل المشترطون لحجة قابلة للتعويل عليها واستدل بعضهم له بان ما لا يستقر حيوته قد صار بمنزلة الميتة وبان
ليس استناد موته الى الذبح اولى من استناده الى السبب الموجب لعدم استقرارها بل السابق اولى فصار كان هلاكه بذلك السبب فيكون ميتة وزاد بعض اخر فقال بالمنصا
ما ذكر باصالة الحرمة واختصاص الاطلاقات كتابا وسنة بمحل المذكى بحكم التبادر والغلبة بما له حيوة مستقرة ويرد الاول بمنع صيرورته بمنزلة الميتة
ذبح في عدم قبول التذكية وليس هو غير المصادرة والاجتهاد في مقابلة ظواهر الكتاب والسنة ويرد الثاني ايض بمنعه ان مقتضى النصوص سببية الذبح لحليته وان
مات بعده بسبب اخر سلمنا غايته اشتراط عدم العلم باستناده الى غير الذبح وهو في المقام حاصل مع انه قد يعلم استناده الى خصوص الذبح كما اذا كان

الحيوة

الحيوة الغير المستقرة مما يعلم معها بقائه ونحيته او يظن ذلك ساعة او ساعتين فيذبح بحيث يعلم انه عجل في ازهاق روحه وكانه انما دعا الى الاستدلال بهذا الدليل النصوص الواردة في الصيد الذي سقط من جبل او وقع في ماء قبل زهوق روحه فمات حيث انها حكمت بعدم اكله ولقائل ان يقول ان ثبوته في الاصطياد لا يستلزم ثبوته في الذبح ايضا فانه يمكن ان يكون التذكية الصيدية هي ما يخرج روحه بالاصطياد وليس غيره اصطياد او كلا التذكية الذبحية بل المعتبر فيها قطع الاوداج مع الحيوة بالشرايط من اى سبب كان خروج الروح ولذا فرق بينهما في الروايات ايضا فحكمت بحرمة الصيد المذكور بخلاف الذبيحة بل حكمت فيها بالحلية كما في صحيحة زرارة ان ذبحت ذبيحة فاجدت الذبح فوقعت في النار او في الماء او من فوق بيتك او جبل اذا كنت قد اجدت الذبح فكل وهل هذا من الشارع الا التفرقة بين الصيد والذبح وهذا ظاهر جدا ويؤكد ذلك ما ياتي من اختلافهم في حلية الذبيحة التي ابين راسها قبل خروج روحه فان ابانة الراس اقوى سببية في خروج الروح مع ان من حكم فيها بالحرمة استند لها بالخبر الناهي عن اكله لا باستناد الموت الى الابانة ورد الثالث بمنع اصالة الحرمة بل الاصل مع الحلية كما ذكرناه غير مرة والرابع بمنع تبادر ما يستقر حيوته وغلبته بحيث ينصرف الاطلاقات اليها مع ان من نصوص الحلية بالذبح ما هو ظاهر او صريح في غير مستقر الحيوة او الغالب فيه ذلك فمنها صحيحة زرارة المتقدمة انفا ومنها الاخبار المذكورة في المسئلة الثالثة المكتفية بطرف العين او ركض الرجل او حركة الاذن او الذنب فان الاعتبار بهذه الحركات الجزئية انما يكون غالبا فيما لا حيوة مستقرة له سيما بضميمة قوله فقد ادركت ذكاته مع ان رواية ابان وردت فيما شك في حيوته ولا ريب ان الشك لا يكون مع الحيوة المستقرة وان كان فهو نادر شاذ جدا ورواية الحسن بن مسلم واردة في المضروب بالفاس بحيث سقطت وشك في قبولها الذبح ولا شك ان الحيوة في مثلها غير مستقرة دائما او غالبا ومنها بعض الاخبار الواردة فيما اخذته الحبالة وانها اذا قطعت منه شيئا لا يؤكل وما يدرك من ساير جسده حيا يذكى ويؤكل فانه لو لم يكن الغالب في الماخوذ بالحبالة المنقطع بعض اجزائه الحيوة الغير المستقرة فلا شك في عدم غلبة المستقرة ولا تبادرها ومنها الاخبار الواردة في وجوب ذبح ما يدرك حيوته من الصيود فان الغالب فيها لو لم يكن عدم الاستقرار ليس الاستقرار قطعا بل في بعضها اشعار بعدمه كرواية ابي بصير المتضمنة لقوله فان عجل عليك فمات قبل ان تذكيه فكل فان التعجيل مشعر بعدم كونه مستقر الحيوة ومنها رواية ابي بصير الواردة في البعير الممتنع المضروب بالسيف او الرمح بعد التسمية وقوله فكل الا ان يدركه لم يمت بعد فذكه فان الظاهر فيه رفع استقرار الحيوة بالضرب بالسيف او الرمح ومنها الاخبار الواردة فيما قطع بالسيف والمعراض من قطعتين المجوزة لاكل الاكثر او ما يلي الراس او المتحرك من القطعتين اى بعد التذكية الذبحية وظاهر ان الغالب في مثل ذلك عدم الاستقرار الحيوة ومنها الاخبار الواردة في النطيحة والمتردية وما اكل السبع وهو قول الله عز وجل الا ما ذكيتم فان ادركت شيئا منها وعين تطرف او قائمة تركض او ذنب يمصع فقد ادركت ذكاته فكله وقوله والنطيحة معطوف على الحيوان او كل شئ فان الحكم بادراك ذكاة المذكورات بهذه الحركات الجزئية دال على عدم الحيوة المستقرة بل ما ورد في تفسير هذه الالفاظ صريحة في عدم اعتبار استقرار الحيوة ومنه يظهر دلالة الاستثناء بقوله عز شانه الا ما ذكيتم على ذلك ايضا سيما مع ما في المجمع عن امير المؤمنين ع ان قوله الا ما ذكيتم يرجع الى جميع ما تقدم ذكره من المحرمات سوى ما لا يقبل الذكاة من الخنزير والدم ومنه يظهر دلالة الكتاب والسنة المتواترة معنى على عدم اشتراط استقرار الحيوة فالمسئلة بحمد الله واضحة غاية الوضوح الذي يختلج ببالي انه قد اختلط الامر في ذلك المقام على بعضهم وذلك لما قد اشرنا اليه في مسئلة تذكية الصيد المدرك ذكاته من ان المراد بعدم استقرار الحيوة صيرورتها في شرف الزوال وشروعها في الخروج ولا يبعد ان يكون ذلك مرادهم من قولهم لا يمكن ان يعيش اليوم والايام فانه ما لم يشرع في الخروج لا يمكن الحكم بعدم الامكان والصيد الذي صار كذلك بالاصطياد يصدق عليه انه مقتول الالة سيما اذا ترك حتى خرج تمام روحه ومن يحكم بلزوم الذبح واشترط في لزوم ذبح الصيد الحيوة المستقرة لما ذكرنا فاختلط الامر على غيره وال الامر الى ان تعدى بعضهم الى الذبيحة من غير استبصار والله العالم

الخامسة هل يشترط في حلية الذبيحة او اجزائها بعد وقوع الذبح عليها حيا خروج روحها بذلك الذبح فلو خرج روحها بعد الذبح بسبب اخر او شك في ذلك لا يحل او لا يشترط فيحل كلامهم في ذلك المقام لا يخلو عن اضطراب واختلاف قال المحقق في يع في مسئلة ما اذا قطع بعض الاعضاء وارسله ثم استانف قطع الباقي هل يحل او يحرم ويمكن ان يقال يحل لان ازهاق الروح بالذبح لا غير وظاهر تعليله انه يشترط في الحلية كون ازهاق الروح بالذبح وقال في الثاني في مسئلة ما اذا اخذ الذابح في الذبح والاخر في انتزاع الحشو معا وبيان وجه حكم المص بالحرمة وانه عدم العلم بسبب الموت هذا اذا اعتبرنا استقرار الحيوة والا كفى في حله الذبح او ما يقوم مقامه وان تعدد سبب الازهاق وظاهر ذلك الكلام عدم اشتراط استقلال الذبح ولا العلم بكونه سببا للازهاق وقال في مسئلة ابانة الراس قبل الموت حكمه بتحريم الفعل وحلية الذبيحة ردا على من حرمها لانه كما اذا مات بقطع عضو من اعضائه ويضعف بان قطع الاربعة قد حصل فحصل الحل به ولا يلزم من تحريم فعل الزايد تحريم الذبيحة فان مقتضى كلامه حصول الحل بقطع الاعضاء الاربعة مطلقا ولو كان الموت مستندا الى ابانة الراس التي هي غير الذبح بل فعل محرم وقال المحقق الاردبيلي في مسئلة قطع بعض الاعضاء اولا ثم قطع الباقي بعد نقل الحلية عن الفاضل والحرمة عن الشهيد ان اعتبر ازالة الحيوة المستقرة بقطع الاعضاء الاربعة كما هو الظاهر ينبغي التحريم وان لم يعتبر بل المعتبر قطع الجميع وازالة الحيوة حل وظاهر ذلك الترديد في لزوم استناد الموت الى قطع الاعضاء الاربعة وكذا ظاهر كل من يقول بكراهة ابانة الراس قبل الموت وحرمتها مع حل الذبيحة عدم اشتراط الاستناد الى الذبح اذ لا شك ان تمام الروح يخرج بالابانة وكذا كلامهم في كراهة العضو المقطوع قبل الموت بل كل من يقول بعدم اشتراط استقرار الحيوة ظاهره عدم الاشتراط لان بعد عدم استقرارها لا يعلم استناد خروج الروح الى

الذبح وكيف كان فالظاهر عدم الاشتراط للاصل والاطلاقات وصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في الذبيحة الواقعة في النار او الماء او من البيت او
الجبل ونحوها وروى العياشي في تفسيره والمروى في الدعائم عن ذبيحة تتردى بعد ان يذبح من مكان عال او يقع في ماء او في نار فقال ان كنت قد
احدثت الذبح وبلغت الواجب فيه فكل بل كثير من الاخبار المتقدمة في المسئلة السابقة من المتضمنة للمضي وبتر بالغاربين المشكوك حيوته والنطيحة و
اخواتها فان الغالب فيها عدم العلم بسبب خروج الروح من السبب السابق او اللاحق او الذبح نعم في رواية حمران بن اعين الواردة في الذبيحة فان تردى
في جب او وهدة من الارض فلا تاكله ولا تطعم فانك لا تدرى التردى قبله او الذبح ولكنها مع معارضتها لما هو اصح منها سندا كما ترى قاصرة عن افادة
الحرمة لمكان احتمال الجملة الخبرية ولذا احتمل المحقق الاردبيلي حملها على الكراهة او على ما اذا لم يقطع الاعضاء الاربعة ولعل الحمل الاخير باعتبار المعارضة
مع صحيحة زرارة واخصيتها باعتبار قوله واحدث الذبح اولى وبالجملة الظاهر عندي عدم الاشكال في المسئلة وبان القدر الواجب هو ورود الذبح على
الحي باحد الحيوتين ومعه يحل الذبيحة اما مطلقا او بعد خروج الروح عنه كيف كان نعم يحصل الاشكال فيما لو ورد السببان المستقلان لازهاق الروح
احدهما الذبح والاخر غيره كاخراج ما في الحشو في زمان واحد ثم ما ذكرناه انما هو على سبيل الاصل فلا ينافيه ما لو ثبت الحرمة في مورد خاص بدليل
كما ياتي في ابانة الراس او سلخ الذبيحة او قطع جزء من الذبيحة قبل موتها **السادسة** قد ظهر مما ذكر في المسئلة السابقة وفي مسئلة عدم اشتراط
استقرار الحيوة عدم اشتراط كون الذبح سببا مستقلا في ازهاق الروح **السابعة** هل يشترط في حلية الذبيحة خروج روحها ام لا بل يحل
بمجرد قطع الاوداج بالشرايط ولو لم يخرج روحه بعد يجوز قطع جزء منها وابانة راسها قبل موتها واكلها ذهب الشيخ في يه والقاضي وابن حمزة
وزهرة الى الاشتراط حيث حكموا بحرمة اكل ما قطع منها من الاجزاء والراس قبل الموت وذهب الشيخ في ف والحلي والراوندي والفاضلان و
الشهيد الثاني في لك وصاحب الكف وجمع اخر من المتاخرين الى عدم الاشتراط ونسبه الاخيران وشارح يع الى الاكثر بل عن ف دعوى اجماع الصحابة
عليه وهو الحق لاطلاقات الكتاب والسنة والنصوص المجوزة لاكل ما قطع راسه قبل الموت حيث ان الراس ايضا جزء مقطوع قبل خروج الروح فلو
اشترط الموت في الحلية لم يكن حلالا ومن تلك النصوص صحيحة الحلبي عن رجل ذبح طيرا فقطع راسه ايؤكل منه قال نعم ولكن لا يتعمد قطع راسه وصحيحة
الفضيل عن رجل ذبح فسبقه السكين فقطع راسه فقال هو ذكاة وحية لا باس به اذا ذكر اسم الله عليه وقال لا باس اذا سال الدم والمروى في الدعائم
عن الصادق جعفر بن محمد ع عمن يذبح الذبيحة قبل ان يموت يعني كسر عنقها فقال قد اساء ولا باس باكلها حجة المشترطين مرفوعة محمد بن يحيى اذا ذبحت الشاة
وسلخت او سلخ شيء منها قبل ان يموت لم يحل اكله ورواية مسعدة عن الرجل يذبح فيسرع السكين فيبين الراس فقال الذكاة الوحية لا باس باكله اذا
لم يتعمد ذلك وصحيحة محمد لا ينخع ولا يقطع الرقبة بعد ما ذبح والجواب عن الاولى ان تمامية دلالتها انما هي اذا كان السلخ بمعنى القطع او الضمير في اكله راجعا
الى الجلد الذي انفصل بالسلخ والا لا يتم اذ لا وجه لحرمة الشاة او الجزء المسلوخ بمجرد السلخ الذي هو اعم مما يوجب موت الشاة او الجزء هذا مع
معارضتها مع الاخبار السابقة المبيحة للراس والذبيحة بابانة الراس قبل الموت فيرجع الى الاصل وبذلك يجاب عن الرواية الثانية فانها معارضة
سيما مع رواية سماعة بالعموم من وجه فالمرجع الاصل وقد ظهر من ذلك عدم حرمة الذبيحة ولا الجزء المقطوع لو ابين الراس او قطع الجزء قبل
الموت وهل يجوز اصل الفعل او يحرم في كل واحد من الراس والجزء قولان فالاول في الاول للخلاف والحلي والفاضلين وغيرهم ونفى الحلي عنه الخلاف
بين المحصلين والثاني فيه للاسكافي والمفيد وابن حمزه والقاضي والشيخ في يه والفاضل في لف والشهيدين وغيرهما والاول في الثاني للحلي والمحقق وعامة
من تاخر بل الاكثر والثاني للنهاية والقاضي وابن حمزه وزهره وبعض اخر والحق في كل منهما الاول للاصل الخالي عما يصلح للمعارضة اما في الجزء فظاهر
واما في الراس فلان ما يظن تعارضه منحصر في صحيحي الحلبي ومحمد الاخيرة وهما لمقام الجملة الخبرية عن افادة الحرمة قاصرتان ورواية الدعائم
المذكورة والاخرى ان رسول الله ص نهى عن ان يسلخ الذبيحة او يقطع راسها حتى يموت وهما لمكان الضعف الخالي عن الجابر عن صلاحية المعارضة
عاجزتان **الفصل الخامس** فيما يقع عليه الذكاة وفيه مقدمة ومسائل **المقدمة** اعلم ان الحيوانات على قسمين ماكول اللحم وغيره وغير
ماكول اللحم على قسمين نجس العين وغيره وغير نجس العين على قسمين ادمي وغيره وغير الادمي على قسمين ما لا نفس سائلة له وما له نفس باعتبار
الخلاف في قبول التذكية وعدمه والاخير على اربعة اقسام السباع والمسوخات والحشرات وغيرها ثم المراد بالتذكية في ماكول اللحم الذي لا
نفس له كالسمك والجراد ما يصير به جايز الاكل بعد عدم جوازه وفي ماكول اللحم الذي له نفس ما يصير به جايز الاكل ويبقى على طهارته الحاصلة
في الحيوة وفي غير الماكول الذي له نفس ما يبقى معه على طهارته وفيما لا نفس له منه لا يظهر لها اثر فيه لانه طاهر ذكي ام لم يذك ثم الاصل في القسم الاول و
هو ماكول اللحم وقوع التذكية عليه لانه مقتضى كونه ماكول اللحم وللاجماع ولقوله سبحانه الا ما ذكيتم وقوله وكلوا مما ذكر اسم الله عليه وللاطلاقات
الاخبار الواردة في الصيود والذبايح وهي غير محصورة جدا والقسم الاول من القسم الثاني وهو نجس العين لا يقبل الذكاة اجماعا فهو الاصل فيه
ويدل عليه مع الاجماع استصحاب النجاسة وكذا القسم الاول من القسم الثالث اي الادمي فان عدم وقوع التذكية عليه اجماعي بل ضروري واما القسم
الاول من الرابع وهو ما لا نفس له من غير الماكول فقد عرفت انه لا معنى للتذكية فيه فبقي الكلام في الاربعة الاخيرة من جهة الاصل فنقول الاصل
في بادي النظر في الجميع قبول التذكية اذ عرفت ان التذكية انما هي ما يبقى معه الطهارة ومقتضى الاصل والاستصحاب بقائها الا فيما علم فيه انتفاؤها
وليس هو الا ما لم يقع عليه التذكية اي الصيد او الذبح مع شرايطهما المقررة فكل حيوان اما ذكر صيد او ذبح كذلك يكون طاهرا بالاستصحاب فيكون



في بيان ما يقع عليه الذكاة



مذكى وهو المراد بقبول التذكية فان قيل التذكية امر توقيفي شرعي موقوف على توقيف الشارع في كيفيته واثره ومورده فكلما وقع فيه الشك من هذه الامور فالاصل عدمه وهذا الاصل وان عارضه اصل الطهارة ولكن تعارضهما من باب تعارض الاستصحابين اللذين احدهما مزيل للاخر ولا عكس فان عدم التذكية رافع للطهارة بخلاف الطهارة فانها ليست سببا للتذكية كما بين تحقيقه في الاصول ولازم ذلك تقديم اصالة عدم التذكية قلنا اصالة عدم التذكية بذلك المعنى وان كان مقدما على اصالة الطهارة ولكن الكلام في كون عدم التذكية اصلا هنا وهو ممنوع وذلك لانا نقول ان الطهارة هنا امر يتوقف حصوله على تذكية جعلية من الشارع بل نقول ان الطهارة الحاصلة امر محكوم ببقائها الا اذا علم المزيل ولم يعلم الا مع الموت حتف انفه او الموت بدون الصيد والذبح المعروفين بالامور المعهودة من الاستقبال والتسمية ومع احد الامرين لا يعلم ارتفاع الطهارة فيحكم ببقائها من غير حاجة الى جعل من الشارع وتاثير من ذلك الجعل والحاصل ان مع هذه الاعمال المعينة المقطوع حصولها لا دليل على ارتفاع الطهارة فان قيل عموم ما نجاسة الميتة تدل على ارتفاعها خرج ما اقترن بما جعله الشارع مطهرا فيبقى الباقي قلنا هذا انما سلمنا كون ذلك ميتة لم لا يجوز ان يكون الميتة هي ما خرج روحه حتف انفه هذا غاية ما يمكن ان يقال في ذلك المقام ولكن الانصاف انه لا يخلو عن جدل واعتساف لان الظاهر انه انعقد الاجماع القطعي على ان التذكية المبقية للطهارة المانعة عن حصول النجاسة المخرجة للمذكى عن مصداق الميتة هي التي اعتبرها الشارع ورتب عليها تلك الاثار وان بقائها ومنعها موقوف على اعتبار الشارع اياها اثارا واجزاء وشرائط وموردا ومحلا خصوصا او عموما او اطلاقا ولم يتحقق فيه اعتباره وملاحظته وجوده كعدمه ومع عدمه يكون المورد ميتة ومعها يكون نجسا ويظهر من ذلك ان الاصل في جميع الموارد عدم قبول التذكية الا بدليل شرعي عام او خاص كما في ماكول اللحم فيحكم في كل مورد بما اصالة عدم قبوله التذكية الا بدليل واذ عرفت ان الاقسام التي يراد معرفتها من جهة ورود التذكية وعدمه اربعة السباع والمسوخات والحشرات وغيرها فتبين احكامها في اربعة مسائل **المسألة الاولى** الحق المشهور كما في الك والكفاية وشرح بل في الاخير وعن الشهيد انه لا يعلم في ذلك مخالف وفي تيح انه مذهب الكل ورود التذكية على السباع من الوحوش والطيور وهي ما يفترس الحيوان او ما يتغذى اللحم كالاسد والنمر والفهد والذئب والثعلب والسنور والضبع وابن اوى والصقر والبازي والعقاب والباشق لا للاصل المعروف ولا لما قيل من ان السبب في وقوعها على الماكول انما هو الانتفاع منه بلحمه وجلده وهو متحقق فيما نحن فيه بالنظر الى جلده خاصة لكونه علة استنباطية لا يتحقق تمامها في المورد ايض بل لاستعمال المسلمين قاطبة من الصدر الاول الى زماننا هذا الجلود منها من غير نكير بحيث يمكن فهم انعقاد الاجماع عليه ولموثقتي سماعة المعتضدتين بعمل الجماعة احديهما عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا والثانية عن لحوم السباع وجلودها اما لحوم السباع والسباع من الطير فانا نكرهه واما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا شيئا منها تصلون فيه ويؤيده ما ورد في جواز لبس جلود السمور والثعالب ونحوهما في غير الصلوة فانه دليل على وقوع الذكاة عليها اذ لا يجوز استعمال الشيء من الميتة ويدل عليه ايض رواية ابي مخلد ان رجل سراج ابيع جلود النمر فقال مدبوغة هي قال نعم قال ليس به باس وظاهر لك الميل الى عدم وقوع الذكاة عليها لاستضعاف الموثقتين بكون سماعة واقفيا والروايتان موقوفتان مضمرتان وفيه ان الوقف في الراوي غير مضر سيما بعد كونه ثقة والاضمار في الرواية غير ضائر سيما مع كونها في طريق اخر مسندة فان الثانية في الفقيه مسندة وان كانت مضمرة في يب هذا مع كونهما منجبرتين بالاشتهار التام **الثانية** الحق عدم وقوع الذكاة على المسوخات وقد مر عدها في كتاب المطاعم وفاقا لكل من قال بنجاستها كالشيخ والديلمي وابن حمزة وجماعة من القائلين بطهارتها كالمحقق والشهيد الثاني الاصل المتقدم ذكره الخالي عن الدافع وخلافا للسيد وجماعة لما اشير اليه من الاصل ووجود المقتضي ولورود روايات بحل الارنب والقنفذ والوطواط وهي مسوخ وليس ذلك في لحمها عندنا فيكون في جلدها ولدلالة رواية عبد الحميد بن سعد على حل بيع عظام الفيل وشرائها واتخاذ الامشاط منها بل اتخاذ الامام عنها مشطا او امشاطا وضعف الكل ظ اما الاول فلما مر ولما الثالث فلان الروايات انما يدل على حل كل وهو عندنا معاشر الامامية بط واما الرابع فلعدم توقف استعمال العظم على التذكية لعدم كونها مما يحل فيه الحيوة نعم استدلوا على تلك الرواية بطهارة الفيل وهو صحيح **الثالثة** الحشرات والمراد منها ما يسكن باطن الارض واحدها الحشرة بالتحريك كاليربوع والفارة والحية والبحث في وقوع الذكاة عليها وعدمه كالبحث في المسوخ بعينها الا ان اكثر الاصحاب هنا على عدم الوقوع كما صرح به جماعة للتقريب السابق **الرابعة** غير الثلثة من الحيوانات وهي على قسمين لانه اما حرام عارضي كالجلال والموطوءة او ذاتي كبعض انواع الغراب على القول بحرمته اما الاول فالحق وقوع التذكية عليه كما مر في مسئلة الجلال لاستصحاب وقوعها عليه وهو الرافع لاصالة عدم التذكية التي هي العمدة في ذلك المقام واما الثاني فالحق عدم وقوعها لاصالة عدم ورودها عليه

الفصل السادس في بعض الاحكام المتعلقة بالذبائح وفيه مسائل **الاولى** يستحب في التذكية امور بعضها خاص ببعض وبعضها عام في الكل اما الخاص فالمستحب في ذبح الغنم ان يربط يداه واحد رجليه ويطلق الاخرى وان تمسك صوفه او شعره حتى يموت ويبرد من دون امساك يده او رجله وفي ذبح البقر ان يعقل يداه ورجلاه جميعا ويطلق ذنبه وفي نحر الابل ان يشد اخفافه الى اباطه ويطلق رجلاه وفي ذبح الطير ان يرسل بعد ذبحه وان ينحر الابل قائما من قبل يمينه ويدل على جميع ذلك فتوى الجماعة والاشتهار بين الطايفة مع رواية حمران بن اعين وفي الاكثر وفيها اذا ذبحت فارسل ولا تكتف ولا تقلب السكين لتدخلها من تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق والارسال للطير خاصة الى ان قال وان كان شيء من الغنم فامسك صوفه او شعره ولا تمسكن يدا ولا رجلا واما البقر فاعقلها واطلق الذنب واما البعير فشد اخفافه الى اباطه

نقال ع

هنا

والشهيد

[illegible]

والطلق رجليه الحديث ورواية الدعائم المتقدمة في نحر الابل ورواية الكناني كيف ينحر البدنة قال ينحر وهي قائمة من قبل اليمين ورواية ابن سنان في قوله سبحانه واذكروا اسم الله عليها صواف قال ذلك حين يصف للنحر تربط يديها ما بين الخف الى الركبة ورواية ابي خديجة انه راى ابا عبد الله ع وهو ينحر بدنته معقولة يدها اليسرى ثم يقوم به من جانب يدها اليمنى وليس في شيء من هذه الروايات حكاية ربط احد رجلي الغنم مع يديه فالدليل فيه منحصر بفتوى الاصحاب وكذا تقييد امساك صوفه او شعره الى وقت الموت والبرد ويظهر من عطف الشعر على الصوف ارادة مطلق الشاة من الغنم وعقل البقر وان كان مطلقا في الرواية الا ان الظاهر من اطلاقهما ما ذكروه من عقل اليدين والرجلين ويشعر به تخصيص الاطلاق بالذنب واما شد يدي الابل من الخف الى الركبتين فالمراد به اما ما قيل من ان يجمع اليدان معا ويربطان من الخف الى الركبة اي يربط احديهما بالاخرى ويلفان بحبل من غير ان يرد اليد الى الابط ويلصق خفه بابطه ويشد ما بين الركبة والخف او يرد احدى اليدين الى الابط ويشد والاول هو محتمل رواية حمران وابن سنان بل ظاهر المحقق الاردبيلي انه مصرح به في رواية والثاني هو مدلول روايتي ابي خديجة والدعائم واما رد اليدين معا وشدهما من الخف الى الركبة فهو وان كان احد احتمالي رواية حمران وابن سنان ولكنه لا يلائم ما هو المشهور كما صرح به بعضهم من استحباب نحر الابل قائما ودلت عليه رواية الدعائم والكناني المتقدمتين ولا ينافيه المروي في قرب الاسناد عن البدنة كيف ينحر قائمة او باركة قال يعقلها فان شاء قائمة وان شاء باركة لان الاستحباب لا ينافي التخيير واما حمل القيام على مقابل الاضطجاع حتى يشمل البروك ايضا او تخصيص رد اليدين بما اذا نحره باركا فلا دليل عليه فالمستحب فيه احد الامرين اما جمع اليدين وشدهما او رد احديهما من الخف الى الركبة بحيث يجتمع نصفها الاسفل مع الاعلى واما العام فمنها تحديد الشفرة وسرعة الفعل وان يواري الشفرة عن البهيمة للمروي عن النبي ص اذا ذبحتم فاحسنوا الذبح وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته والاخر انه امر ان يحد الشفار وان يواري عن البهائم وقال اذا ذبح احدكم فليجهز والمروي في الدعائم من ذبح ذبيحة فليحد شفرته وليرح ذبيحته والاخر اذا اردتم ان تذبحوا ذبيحة فلا تعذبوا البهيمة احدوا الشفرة واستقبلوا القبلة ومنها استقبال الذابح للقبلة للرواية الاخيرة في الذبيحة ورواية الدعائم السابقة في المنحورة وقول الاصحاب فيهما معا ومنها ترك الذبيحة في مكانها الى ان يفارقها الروح من غير تحريكها ولا جرها من مكان الى اخر وان يساق الى المذبح برفق بعد عرض الماء عليها وان يمر السكين في مذبحها بقوة ويجد في الاسراع ليكون اسهل ولوحي اي اسرع واعجل كل ذلك لموافقته للاراحة واحسان الذبح المامور بهما فيما تقدم ولترك التعذيب المنهي عنه وللرفق المامور به في المروي في الدعائم برفق بالذبيحة ولا يعنف بها قبل الذبح ولا بعده **الثانية** يكره في الذباحة امور منها ابانة الراس وقطع النخاع وسلخ الذبيحة وقد مر ما يدل عليها وقول طايفة بالحرمة فيها والاقوى الكراهة ومنها كسر الرقبة قبل البرد وهو اعم من ابانة الراس لرواية الدعائم المتقدمة وصحيحة الحلبي وفيها ولا تنخع ولا تكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة ومنها نخع الذبيحة قبل الموت اي ابلاغ السكين الى ان يتجاوز منتهى الذبح فيصيب النخاع مثلث النون وهو الخيط الابيض وسط الفقار بالفتح ممتد من الرقبة الى عجز الذنب بفتح العين المهملة وسكون الجيم وهو اصله لصحيحة محمد والحلبي المتقدمتين وصحيحة محمد الحلبي لا تنخع الذبيحة حتى تموت فاذا ماتت فانخعها وذهب جماعة منهم س والمحقق الاردبيلي الى الحرمة لظاهر النهي في تلك الصحاح وفيه منع صراحة النهي فيها لاحتمال الجملة الخبرية ومنها قلب السكين في الذبح لتدخلها من تحت الحلقوم وتقطعه الى فوق والحمل على الكراهة لما مر غير مرة من احتمال الخبرية وعن النهاية والقاضي والغنية الحرمة للنهي المذكور وجوابه ظاهر بل عن الغنية تحريم الذبيحة ايضا مدعيا عليه اجماع الامامية ولا دليل عليه ظاهرا بل لم نعثر على موافق له في اصل الفتوى ويحتمل ارجاعها في عبارته كما قيل الى شيء اخر غير ما نحن فيه ومنها الذبح من القفا لرواية الدعائم المتقدمة في بحث محل التذكية وهو غير تقليب السكين المتقدم ذكره او اخص منه ومنها ايقاع الذباحة ليلا او يوم الجمعة قبل الصلوة الا مع الضرورة بلا خلاف فيهما للرواية النبوي نهى عن الذبح ليلا والعلوي ان امير المؤمنين ع كان يمر بالسماكين يوم الجمعة فينهاهم عن ان يتصيدوا من السمك يوم الجمعة قبل الصلوة ورواية ابان لا تذبحوا حتى تطلع الفجر فان الله جعل الليل سكنا لكل شيء قال قلت جعلت فداك وان خفت فقال ان خفت الموت فاذبح ورواية محمد الحلبي كان رسول الله ص يكره الذبح واراقة الدماء يوم الجمعة قبل الصلوة الا من ضرورة ومنها ذبح الذبيحة وحيوان اخر ينظر اليها من جنسه لرواية غياث بن ابرهيم لا تذبح الشاة عند الشاة ولا الجزور عند الجزور وهو ينظر اليه ورواية طلحة ان امير المؤمنين ع كان لا يذبح الشاة الى اخر الحديث وهما لقصور دلالتهما على الحرمة لا يثبتان ازيد من الكراهة كما عليه الاكثر خلافا للمحكي عن النهاية فحرمه والمستفاد من الروايتين كراهة ذبح كل واحد من الابل والغنم اذا نظر اليه غيره من جنسه فلا يكره ذبح الشاة اذا نظر اليه الجزور وبالعكس بل يحتمل التخصيص بالشاة والجزور ايضا الا ان فتوى الاصحاب بالتعميم يكفي لاثبات الكراهة ومنها ان يذبح بيده ما رباه من النعم للنهي عنه في الخبر المحمول على الكراهة اجماعا ولعله لايراثه قساوة القلب والله اعلم **الثالثة** قد عرفت ان حل الذبايح والصيود يتوقف على امور وجودية مسبوقة بالاعدام فتعلم ان الاصل في كل ذبيحة عدم التذكية الا اذا علم تحققها بجميع شرايطها ودلت على ذلك الاصل ايضا اخبار معتبرة مرت في بحث الجلود من كتاب الطهارة واما تامل المحقق الاردبيلي في ذلك الاصل لمعارضته مع اصالة الحل والطهارة في جميع الاشياء الا ما خرج بالدليل وحصر المحرمات في امور فغير سديد البتة لاندفاع الاصل الثاني بالاخبار المشار اليها وبالاصل الاول لكونه مزيلا للثاني ولا عكس والمدخول ما لم يعلم تذكيته بادلة الاستصحاب الواردة من اهل بيت العصمة وحكام الشريعة فيما علم خروجه من الاصل الثاني بالدليل ولكن خرج من تحت الاصل الاول ما اخذ من يد مسلم لم يخبر عن عدم التذكية وما اخذ في سوق المسلمين ولو من يد مجهول الحال او في سوق مجهول الحال بل الكفار في بلد غالب اهله المسلمون او ما وجد في ارض المسلمين او في ارض كان الغالب عليها المسلمون او يد مجهول الحال الا اذا اخبر بالتذكية.

فيما يشترط في الذبح والنحر

العقل

في ان الاصل في كل ذبيحة عدم التذكية

ومن دليل

دليل كل واحد من ذلك في البحث المذكور فلا حاجة الى التكرار ويدل على خروج الاول ايضاً مضافاً الى ما مر من المستفيضة المتقدمة في بيان
شرائط الذبيحة المصرحة بانه لا يؤمن على الذبيحة الا المسلم روايتا الحسين بن منذر والحسين بن عبد الله الصحيحة فيه فان مفهومهما ان المسلم مؤتمن
عليها ويظهر من بعض الاخبار المتقدمة الاشارة اليها عدم استحباب الاجتناب عن كثير مما ذكر ايضاً كما صرح به في س بل قال في ح يع بكراهة الفحص والسؤال
في الماخوذ عن مجهول الحال او عن المسلم المستحل لذبيحة الكتابي وهو جيد سيما نفي الاستحباب لقوله ع في بعض تلك الاخبار ولا تسأل عنه وفي
آخر عن لحوم ليس عليكم المسئلة وفي بعض ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك ولا وجه لاستبعاد المحقق الاردبيلي الناشي عن كثرة
زهده ووفور احتياطه حيث قال بعد نقل ما ذكر وليت شعري كيف صار سوق الاسلام بهذه المثابة مع العلم باحوال الناس من عدم التقيد والمبالاة
بالشبهة ومن اين سقط الاحتياط والزهد والورع وللاحتياط حتى قالوا يستحب الاجتناب عن الحائض المتهمة وعدم الوضوء بسؤرها بل قيل عن مطلق
المتهم ومن كان حاله لا يتحرز عن شبهة انتهى فان بعد امر الشارع بعدم المسئلة لا يبقى محل للتورع والاحتياط فان بعد تصريحه بحلية ما ذكروا النهي عن
السؤال يكون الماخوذ عن يد من ذكر بعينه كالمعلوم تذكيته فان بعد حلية الحيوان بعد قطع الاوداج مثلاً بحكمه وانتفاء الاحتياط فيه وعدم اقتضاء
الورع لترك اللحم المحلل بحكمه الماخوذ عن يد فلان فلا ينبغي الاحتياط واي تفرقة بين الحكمين فان من يحل مقطوع الاوداج مثلاً بحكمه من غير اقتضاء
الورع والاحتياط تركه كذلك يحل الماخوذ عن يد المسلم او في سوقهم بحكمه كذلك ويكون ذلك قائماً مقام مشاهدة قطع الاوداج والاستقبال والتسمية
وسائر الشرايط وليت شعري لم ينفي الاول الاحتياط دون الثاني واين ترك قاعدة نفي العسر والحرج وسهولة الملة الحنيفية ونحو ذلك

الباب الثالث

في بيان التذكية التبعية

في التذكية التبعية وهي تحصل للجنين في بطن امه بعد تذكية الام وتفصيل الكلام فيه ان الجنين الذي يكون في بطن الحيوان ويخرج اما يخرج من بطن الحي
او من بطن الميت او من بطن المذكى والاخير اما لم يتم خلقته بعد ولم يشعر ولم يوبر او تمت واشعر واوبر وعلى التقدير الثاني اما لم يلج فيه الروح او
ولج وخرج لا للاصل كما قيل لانه في صورة عدم ولوج الروح غير معلوم بل مقتضى اصالة حلية الاشياء حليته واستصحاب حرمته حال كونه نطفة او
علقة غير صحيح لتغير الموضوع نعم هو يصح ان علم ولوج الروح فيه وخرج ميتاً بل لانه ان لم يتم خلقته فيحرم مع ذكاة امه كما يأتي فبدونها اولى
وان تمت فصرح في الاخبار الاتية ان ذكاته ذكاة امه فاذا لم يذك امه لم يكن مذكى مع دلالة قوله فكانه على توقف حله على الذكاة فيكون حراماً ويدل
على الحرمة مع خروجه عن الميت الاخبار الكثيرة المتضمنة لانه لا ينتفع من الميتة بشيء والحاصرة لما يحل من الميتة باشياء مخصوصة ليس ذلك منها و
مفهوم العلة في رواية الثمالي الطويلة المعللة لحلية انفحة الميتة بانه ليس لها عرق ولا فيها دم ولا لها عظم وان كان حياً فيحل مع تذكيته بنفسه والا فيحرم
والوجه فيهما واضح وان خرج من بطن المذكى فهو على ما عرفت اقسام اربعة الاول ان لم يتم خلقته ولم يشعر ولم يوبر وهو حرام لا يجوز اكله بلا خلاف فيه بين الاصحاب
كما في الكف بل بالاتفاق مطلقاً كما في ح شا للاردبيلي بل عن الانتصار وغيره الاجماع عليه وقد يستدل له بصحيحة الحلبي اذا ذبحت الذبيحة فوجدت
في بطنها ولداً تاماً فكل وان لم يكن تاماً فلا تاكل وصحيحة يعقوب عن الحوار يذكى امه ايؤكل بذكاتها فقال اذا كان تاماً ونبت عليه الشعر فكل وصحيحة ابن
مسكان في الذبيحة تذبح وفي بطنها ولد قال ان كان تاماً فكله فان ذكاته ذكاة امه وان لم يكن تاماً فلا تاكله ونحوها اخر جراح المدائني ورواية مسعدة
بن صدقة في الجنين اذا اشعر فكل والا فلا تاكل يعني اذا لم يشعر ولا يخفى ان هذه الروايات عن افادة حرمة الجنين الغير التام قاصرة لمكان الجملة الخبرية او
ما يحتملها وكذا لا يفيد مفهوم الشرط في صحيحة يعقوب لجواز كون الحكم في المفهوم نفي الاباحة بالمعنى الاخص ولذا قال المحقق الاردبيلي مشيراً الى هذا القسم و
اما الاول فان كان اجماعياً والا ففيه تامل للاصل والعموم مع عدم ما يدل على التحريم انتهى وهو جيد والاجتناب احوط والثاني ان يتم خلقته و

في تذكية الجنين وفيه الاخبار الواردة

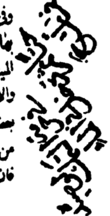
اشعر واوبر ولم يلج الروح والظاهر عدم الخلاف في حليته وكون ذكاته ذكاة امه ويدل عليه جميع الروايات المتقدمة مضافة الى صحيحة محمد عن قول الله
عز وجل احلت لكم بهيمة الانعام فقال الجنين في بطن امه اذا اشعر واوبر فذكاته ذكاة امه وموثقة سماعة المضمرة عن الشاة تذبح وفي بطنها ولد وقد
اشعر فقال ع ذكاته ذكاة امه ولعل اختلاف تلك الروايات في اعتبار اشتراط تمام الخلقة وحده في بعضها والاشعار وحده او مع الايبار في بعض اخر
او ذكر الامرين معاً كما في ثالث انما هو لتلازم الامرين وكذا اختلاف كلمات الاصحاب ولو قلنا بعدم التلازم كما هو ظاهر الجمع بينهما في صحيحة يعقوب وهو ايضاً
ظاهر كلام الصدوق في المقنع فقيل بتعين اعتبار الامرين معاً للاصل والجمع بين الاخبار بتقييد بعضها ببعض بشهادة الصحيح الجامع اي صحيحة يعقوب وفيه
نظر لمنع الاصل بل هو مع الحلية كما مرت اليه الاشارة والاخبار مع كونها منطوقاً ومفهوماً متعارضة عن افادة الحرمة كما مر فاسقط الا بضميمة الاجماع الذي لو
ثبت في صورة انتفاء الامرين فصدقه مع تحقق احدهما واضح فالحل مع احد الامرين اقرب والثالث ان يتم خلقته او اشعر واوبر وولج الروح ولكن لم يخرج
من البطن حياً بل مات في بطنه وهو ايضاً كسابقه في الحلية على الاقوى وفاقاً للمحكي عن الصدوق والعماني والسيد والمحقق وعليه كافة متاخري الاصحاب لاطلاق
جميع النصوص السابقة الشاملة لصورة ولوج الروح بل الظاهرة منها خاصة لان الروح لا ينفك عن تمام الخلقة عادة كما صرح جماعة منهم لفحوى
وخصوص موثقة الساباطي عن الشاة تذبح وتموت ولدها في بطنها قال كله فانه حلال لان ذكاته ذكاة امه فان خرج وهو حي فاذبحه وكله فان مات قبل
ان تذبحه فلا تاكله وكذلك البقر والابل خلافاً للمحكي عن الشيخ والقاضي وابن حمزة والديلمي والحلبي فاشترطوا في الحلية مع تمام الخلقة والاشعار عدم ولوج
الروح فيه لاصالة اشتراط التذكية في الحل مطلقاً معارض فيها الاطلاقات المتقدمة ويرجح الاول بالاكثرية وموافقة الكتاب والسنة حيث لم يذكر اسم
الله على ذلك الجنين بل من حيث انه ميتة ايضاً بل هو مقتضى الاصل الذي يرجع اليه لولا الترجيح لصدق الميتة وهو كان حسناً لولا الموثقة الخاصة و

لكن معها يجب تخصيص ادلة التذكية مع ان ذلك ايض مذكى مضافا الى امكان الخدش في انصراف مطلقات الذبح والتذكية الى مثل ذلك لندرته جدا
والرابع ان يخرج حيا وهو وان كان حيا مستقر الحيوة يتسع الزمان لتذكيته لم يحل الا بالتذكية اجماعا لعدم دخول مثله في النصوص المتقدمة فيشمله عموم ما
دل على حرمة الميتة وما لم يذكر اسم الله عليه مضافا الى الموثقة المتقدمة وكذا ان كان غير مستقر الحيوة ولا متسع الزمان للتذكية على الاظهر لاطلاق الموثقة
ومعاضدة العمومات المشار اليها مع اطلاقات الاخبار السابقة وهل يجب المبادرة الى شق جوف الذبيحة لاخراج ما ولج فيه الروح زائدا على المعتاد ام لا ه
الاقرب الثاني للاصل والاحوط الاول هذا اذا علم الولوج ولو لم يعلم واحتمل فلا يجب المبادرة الى الشق البتة لاصالة عدم الولوج **الباب الرابع**
في التذكية بالاخذ والقبض حيا وهي انما يكون في السمك والجراد فههنا فصلان **الفصل الاول** في تذكية السمك وفيه مسائل

في بيان التذكية بالاخذ والقبض حيا

في بيان تذكية السمك

المسألة الاولى ذكاة السمك اثبات اليد عليه حيا خارج الماء اذا اثبت عليه اليد لذلك فهو ذكي حلال والحكم مجمع عليه بل ضروري
لا لاطلاق قوله سبحانه احل لكم صيد البحر وكون ذلك صيدا عرفا ظاهر والنصوص المتضمنة لقولهم ع انما صيد الحيتان اخذها صريحة فيه دالة على المطلوب
ويدل عليه ايضا قولهم ع الحيتان والجراد ذكي بل على كونها ذكية مطلقا خرج ما خرج بالدليل فبقي الباقي ورواية ابي حفص في صيد السمكة اذا ادركتها
وهي تضطرب وتضرب بيدها وتحرك ذنبها وتطرف بعينها فهي ذكاتها ورواية مسعدة ان السمك والجراد اذا خرج من الماء فهو ذكي الحديث و
صحيحة علي عن سمكة وثبت من نهر فوقعت على الجد من النهر فماتت هل يصلح اكلها فقال ان اخذتها قبل ان تموت ثم ماتت فكلها وان ماتت من قبل
ان تاخذها فلا تاكلها **الثانية** اثبات اليد اعم من ان يكون باخذه من الماء باليد او نصب شبكة او آلة اخرى وتهيئة حظيرة ووقوعه فيها
ولخروجه منها حيا لصدق الاخذ والادراك في الصورتين وخصوص موثقة ابي بصير عن صيد المجوسي للسمك حين يضربون بالشبكة ولا يسمى
وكذلك اليهودي فقال لا باس انما صيد الحيتان اخذها وصحيحة الحلبي احديهما عن صيد المجوسي للحيتان حين يضربون عليها بالشباك ويسمون بالشرك
فقال لا باس بصيدهم انما صيد الحيتان اخذه وعن الحظيرة من القصب تجعل في الماء تدخل فيها الحيتان فيموت بعضها فيها فقال لا باس به انما جعلت تلك
الحظيرة لتصاد بها والاخرى عن الحظيرة من القصب الى اخر ما مر في السابقة ونحوها الاخيرة صحيحة ابن سنان وصحيحة محمد في الرجل ينصب شبكة في الماء ثم يرجع
الى بيته ويتركها منصوبة ويأتيها بعد ذلك وقد وقع فيها سمك فيمتن فقال ما عملت يده فلا باس باكل ما وقع فيها ورواية مسعدة اذا ضرب صاحب
الشبكة بالشبكة فما اصاب فيها من حي او ميت فهو حلال ما خلا ما ليس له قشر ولا يؤكل الطافي من السمك **الثالثة** لا ريب في حلية ما مات في
الشبكة وساير الالات بعد اخراجها عن الماء وحيوة السمكة فيها ومقتضى اخبار الشبكة والحظيرة المتقدمة حلية ما مات فيها ولو في الماء ايض
كما هو المحكي عن العماني ونفى عنه البعد في الكف ومال اليه المحقق الاردبيلي خلافا للشيخ وابن حمزة والحلي وحكي عن اكثر المتاخرين فقالوا بحرمة ما مات
في الماء ولو في الالة للعلة المنصوصة في رواية عبد الرحمن بن سيابة عن السمك يصاد ثم يجعل في شيء ثم يعاد الى الماء فيموت فيه فقال لا تاكله لانه مات في
الذي فيه حيوته وفي رواية عبد المؤمن امرت رجلا يسئل لي ابا عبد الله ع عن رجل صاد سمكا وهن احياء ثم اخرجهن بعد ما مات بعضهن فقال ما مات
فلا تاكل فانه مات فيما كان فيه حيوته ويدل عليه قوله صلى الله عليه وآله في تلك الرواية ايض نصا وكذا يدل عليه فحوى ما دل على حرمة ما صيد ثم في الماء اعيد
كصدر الرواية الاولى وصحيحة الخزاز عن رجل اصطاد سمكة فربطها بخيط وارسلها في الماء فماتت ايؤكل قال لا ويؤيدها ايض باطلاق ما دل على حرمة ما
مات من السمك في الماء من دون تقييد بصورة عدم الاخذ والاخراج وحمل بعض هؤلاء الاخبار الاولى على صورة الموت خارجا قطعا او احتمالا
بناء على اصالة تاخر الحادث ولا يخفى بعد ذلك الحمل جدا بل عدم تحمله في بعض ما مر وليس ذلك الحمل باولى من الحمل في الاخيرة بالموت بعد الصيد ثم الخروج
عن التصرف بعض صيد ثم اطلق ثم مات فخرج ميتا او بالحمل على الكراهة ولو قطع النظر عن جميع ذلك فيرجع الى اصالة الحلية والقول بالرجوع الى
اصالة حرمة الميتة غير جيد لامكان منع صدق الميتة على السمك مطلقا من جهة الاخبار المتضمنة لقولهم ع الحيتان ذكي بقول مطلق كصحيحة سليمان
ابن خالد عن الحيتان يصيدها المجوس فقال ان عليا ع كان يقول الحيتان والجراد ذكي وقريبة منها موثقة ابي مريم الا ان يقال انها مقيدة بصورة
خروجه من الماء حيا لمفهوم الشرط في رواية مسعدة المتقدمة ولكنها غير مقيدة بالخروج حيا فتم وترجيح اخبار الحرمة بموافقة الشهرة العظيمة كما
قيل لا يحسن لان الشهرة في الفتوى لا يصلح للترجيح مع ان كونها عظيمة غير ثابتة عندك وظهر مما ذكرنا ان الترجيح بقاعدة الاسناد لا لجانب الحلية و
ان كان الاحتياط في جهة الحرمة **الرابعة** ما مر في المسألة السابقة انما هو فيما اذا كان الواقع في الالة هو الميت في الماء خاصة او الميت فيه
وفي خارج الماء وتميز كل منهما عن الاخر ولو اشتملت الالة على الميت في الماء وفي خارجه واشتبه ففيه ايض خلاف فكل من قال في الاول بالحلية قال
بها ههنا ايض وكذا بعض من كان يقول في الاول بالحرمة كالشيخ في يه والقاضي والمحقق في يع ومقتضى ما مر الحلية هنا ايض بل بطريق اولى لعدم تميز
الميت في الماء واكثرية الشركاء من القدماء ولو ترك من المجموع بقدر يتيقن موته في الماء واكل الباقي كما هو طريقتنا في المحصور وغيره كان احتياطا
والاحوط ترك الجميع **الخامسة** لو صيد حيا ثم دخل في الماء مع الانطلاق او مربوطا بشيء ومات في الماء حرم بلا خلاف فيه يوجد كما صرح به
بعضهم ويدل عليه عموم ما دل على حرمة ما مات في الماء وخصوص صحيحة الخزاز ورواية ابن سنان المتقدمتين وبهما يقيد اطلاق ما مر من ان ذكاته اخذه او هو ذكي
من دون تقييد له بعدم موته في الماء **السادسة** لو وثب السمك من الماء على الجد او السفينة ونحوهما او نضب وانحسر عنه الماء وبقي السمك
فان اخذ حيا حل وميتا لم يحل بالاجماع المحقق في الاول والمحكي عن في الثاني لصحيحة علي المتقدمة في المسألة الاولى مضافا فيما الاول الى ما



مضى

مضى من ادلة ذكوة السمك بالاخذ حيا وبتلك الصحيحة الخاصة يقيد مطلقات المنع عن اكل المنبوذ والمنصوب عنه كموثقة الساباطي عن الذي نضب
عنه الماء من سمك البحر قال لا تاكله وصحيحة محمد لا تاكل ما نبذه الماء من الحيتان وما نضب عنه فذلك المتروك خلافا للمحكي عن النهاية ونكت النهاية وبعض كتب الماء
المحقق في الثاني فقالا بالحل اذا ادركه وهو يضطرب وبان مات قبل الاخذ ولا زمه كما في لك وغيره ان ذكاة السمك خروجه من الماء حيا من غير اشتراط اخراجه
كذلك واشتراط ادراك الاضطراب للعلم بخروجه حيا الا لكونه شرطا بخصوصه وظاهر ضح والكف المرد وواستدلوا بروايتي مسعدة ابي حفص المتقدمتين
في المسئلة الاولى وموثقة زرارة سمكة ارتفعت فوقعت على الجد فاضطربت حتى ماتت اكلها قال نعم وقريبة منها روايته ويدل عليه العموم ما المتقدمة المصرحة
بان الحيتان ذكي وبان ذكوتها اخذها الشامل للاخذ ميتة وحيا خرج ما مات في الماء بما ذكر فبقي الباقي والجواب عن الكل انها اعم مطلقا من الصحيحة المتقدمة
لشمول الادراك في الاولى والخروج في الثانية والاضطراب حتى يموت في الثالثة والرابعة لما اذا كان بعد الاخذ وقبله فيجب التخصيص مضافا الى ان المسؤل
عنه في الاولى صيد السمكة وقبل الاخذ حيا لا يصدق في الصيد الا ان يمنع دلالة الصحيحة وما بمعناها على الحرمة وغايتها المرجوحية فيبقى الروايات الاخيرة
خالية عن المعارض في اصل الحل بالكلية الا ان في رواية الشحام عن صيد الحيتان ان لم يسم عليه قال لا باس به ان كان حيا ان ياخذه دلت بالمفهوم على
ثبوت الباس الذي هو العذاب على اخذه ان لم يكن حيا سواء كان موته في الماء او خارجه ومنه يظهر قوة القول الاول **السابعة** كل ما مات في
الماء بلا اخذ ولا الوقوع في آلة محرم اجماعا ويدل عليه اخبار متكثرة كروايتي الشعبي ومسعدة المتقدمتين ورواية الشحام عما يوجد من الحيتان طافيا
على الماء ويلقيه البحر ميتا اكله فقال لا **الثامنة** لا يعتبر في صيد الحيتان واخذها واخراجها من الماء التسمية ولا الاستقبال ولا الاسلام بلا
خلاف اجده في الاولين وعلى الاصح الاشهر في الثالث وعن الحلي الاجماع عليه لعموم واحل لكم صيد البحر وعمومات حل السمك واطلاقات كونه ذكيا والجميع
برادفي الاول خصوص موثقة ابي بصير المتقدمة في الثانية ورواية الشحام السابقة في السادسة وصحيحة الحلبي عن صيد الحيتان وان لم يسم عليه فقال لا باس
به ومحمد عن صيد السمك ولا يسمى قال لا باس وبها يخصص عموم قوله سبحانه ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واما صحيحة محمد عن مجوسي يصيد السمك ايؤكل
منه فقال ما كنت لاكله حتى انظر اليه قال حماد يعني حتى اسمعه يسمي فلا يضر لان التفسير من حماد وهو ليس بحجة ولذا نفى محمد في التهذيبين
وفي الثاني الاصل وفي الثالث المستفيضة المعتبرة كموثقة ابي بصير وصحيحة الحلبي المتقدمتين في الثانية وصحيحة سليمان وموثقة ابي مريم المتقدمتين في
الثالثة وصحيحة سليمان وموثقة ابي مريم المتقدمتين في الثالثة ومرسلة عن الحيتان يصيدها المجوس قال لا باس انما صيد الحيتان اخذها وصحيحة
ابن سنان لا باس بالسمك الذي يصيده المجوسي والاخرى لا باس بكواميخ المجوسي ولا باس بصيدهم السمك خلافا في الثالث للمفيد فاعتبر الاسلام والحلبي وابن
زهرة لاصالة حرمة الميتة وكون صيد السمك ايضا من التذكية المعتبر فيها الاسلام ولصحيحتي محمد والحلبي المتقدمتين في بحث شرائط الصائد الناهية عن
اكل صيد النصارى وكون اخذ السمك صيدا ورواية عيسى المتقدمة فيه ايضا في صيد المجوس قال لا باس اذا اعطوكه حيا والسمك ايضا والا فلا تجز شهادتهم الا
ان تشهده ويضعف الاول بمنع ذلك الاصل في السمك كما مرت اليه الاشارة ولو سلمت فيندفع بحصول التذكية المحللة بمثل قوله صيد الحيتان اخذها والثاني
بان المدلول عليه في الاخبار اشتراط الذبيحة بالاسلام دون التذكية مع ان المستفاد من الاخبار كما مرت اليه الاشارة ولو سلمت فيندفع بحصول التذكية
المحللة بمثل قوله صيد الحيتان اخذها والثاني بان المدلول عليه في الاخبار اشتراط الذبيحة بالاسلام دون التذكية مع ان المستفاد من الاخبار كما مر ان
الحيتان والجراد ذكية ومقتضاه عدم احتياجهما الى التذكية ولو سلم فغايتها العموم اللازم تخصيصه بما ذكر وهو الجواب عن الصحيحتين واما عن رواية
عيسى فبعدم الدلالة اما بالمنطوق فظاهر واما بالمفهوم فلان المفهوم انما يعتبر لو لم يتبين خلاف المنطوق في الكلام والا فالمعتبر هو المذكور وقوله والا
فلا تجز شهادتهم الخ هو بيان حكم خلاف المنطوق فمفهومه انه ان لم يعطوكه حيا تجز شهادتهم بالاخذ حيا الا ان تشهد ذلك اي اخذهم حيا فهو كاف وعلى
هذا فهو مخالف لما استدلوا له به ادل على ما يمكن الخدشة في الدلالة مع قطع النظر عن ذلك ايضا اذ ليس في لفظ الاعطاء دلالة على التسليم واخذ المسلم له صريحا
بل ولا ظاهرا فغايتها انه يشترط العلم باخذهم حيا كما هو المعتبر في ذكاة السمك ولما لم يكن الكافر مقبول الشهادة في ذلك اعتبر مشاهدة حيوته في يده كما ادعي
عليه الاجماع ايضا ويدل عليه صحيحة محمد المتقدمة في صدر المسئلة وصحيحة الحلبي عن صيد المجوس للسمك اكله فقال ما كنت لاكله حتى انظر اليه وفيهما ايضا
دلالة على كفاية النظر وان صاده الكافر وكذلك وان جرى في المسلم ايضا الا انه ثبت بالاجماع والادلة المتقدمة في الذبيحة كفاية كونه في يده او سوقه
التاسعة لا يشترط في حلية السمك وذكاته موته بل يجوز اكله حيا وفاقا للاكثر كما صرح به في لك والكف وتبع وشرحه للاصل وعموم قوله سبحانه واحل
لكم صيد البحر وعموم ما مر من ان صيد الحيتان اخذه وان الحيتان اخذه وان الحيتان والجراد ذكي والمروي في محاسن البرقي الحوت ذكي حيه وميته وحمل
الذكي على اللغوي خلاف الظاهر وان امكن في الاخير ولكنه لا يمكن فيما تقدم عليه لوروده اكثره في جواب السؤال عن صيد اليهودي والمجوسي للسمك وقد
يستدل بموثقة الساباطي عن السمك يشوى وهو حي قال نعم لا باس وفي دلالتها نظر لان الكلام في الاكل حيا ولا حيوة بعد الشوي غايته الامر انه
نوع اهانة والظاهر ان السؤال انما هو لاجل ما فيه من تعذيب الحي خلافا للمحكي عن الشيخ في ط فحرم الحي منه استنادا الى ان ذكاته انما هو اخراجه من الماء
بشرط موته خارج الماء اذ لو لم يكن الاخراج مشروطا بموته خارج الماء لزم منه حله لو مات في الماء بعد اخراجه منه وهو بط وفيه ان عدم حصول ذكاته الا
بتحقق الاخراج والموت خارجه معا ممنوع بل المعتبر فيها انما هو الاخراج بشرط عدم موته في الماء عائدا اليه نعم يدل على ما قاله رواية ابن ابي يعفور الواردة
في الجري وفيها ان الله تبارك وتعالى احله وجعل ذكاته موته كما احل الحيتان وجعل ذكاتها موتها ولا شك ان هذه اخص مطلقا مما مر من ادلة الحلية

الماء
المسئلة ٣
بكونه
ايضا

في صيد الحيتان وعدم اعتبار الاسلام والاستقبال والتسمية

الثانية دلالتها ومقتضى القاعدة تخصيصها بها فقول الشيخ قوي جدا ويؤيده ايض ظاهر ما رواه الطبرسي في الاحتجاج في حديث الزنديق وفيه
ان السمك ذكاته اخراجه حيا من الماء ثم يترك حتى يموت من ذات نفسه وذلك انه ليس له دم وكذلك الجراد وجعله مؤيدا لانه يمكن ان يقال انه ليس فيه
دلالة على لزوم الترك الى الموت وانه ايض جزء التذكية فلعل المراد انه يحسن ذلك ولا فرق في حليته حيا على القول به ما اذا اكل بجميعه او ابين منه جزء و
اكل ولو كان باقيه حيا للاصل الخاص وعدم شمول اخبار حرمة الاجزاء المبانة من الحي لمثل ذلك **الفصل الثاني في تذكية الجراد** اعلم ان الكلام في الجراد
كالكلام في السمك في جميع الاحكام من كون ذكاته اثبات اليد عليه حيا خارج الماء سواء كان باليد او بغيرها ومن عدم حل ما مات قبل الاخذ او
بعد اخذه ثم مات في الماء ومن عدم اشتراط التسمية والاستقبال والاسلام في الاخذ او بعده ثم مات في الماء سواء كان بالتذكية او بغيرها من عدم حل
ما مات قبل الاخذ او بعده ثم مات في الماء ومن عدم اشتراط التسمية والاستقبال والاسلام في الاخذ حتى عند المفيد ايض واشتراط مشاهدته
حيا اذا كان في يد الكافر وجواز اكله حيا بلا خلاف يوجد في شيء مما ذكر كما صرح به بعضهم ويدل على الاول اطلاق ما مر في صحيحة سليمان وموثقة
ابي مريم الحنان والجراد ذكي ورواية الثقفي الجراد ذكي كله فاما ما هلك في البحر فلا تاكله دلت على كون الجراد ذكيا مطلقا خرج ما مات بنفسه من
غير اخذ بالاجماع وصحيحة علي الجراد نصيبه ميتا في الصحراء او في الماء ايؤكل فقال لا تاكله والمروي في كتاب علي عما اصاب المجوس من الجراد والسمك
ايحل اكله قال صيده ذكاته لا باس به دل على ان ذكاته يحصل بصيده الذي هو اثبات اليد عليه فلا ذكاة بدونه والصيد ههنا يدل لان على اشتراط الاخذ
حيا ايض ويدل عليه ايض موثقة الساباطي وفيها عن الجراد اذا كان في قراح فيحرق ذلك القراح فيحرق ذلك الجراد وينضج بتلك النار هل يؤكل قال لا
ويدل على اشتراط كون الموت خارج الماء رواية الثقفي وصحيحة علي المذكورتين وعلى تعميم الاخذ بكونه باليد او بالالة الاطلاق المذكور وصدق الصيد
المذكور في رواية علي مع كل منهما ويدل على عدم اشتراط الشرائط المذكورة الاصل والعمومات والاجماع ورواية علي فيما اخذه المجوس ولا يحل من الجراد
ما لا يستقل بالطيران ويسمى الدبا بفتح الدال المهملة على وزن العصا وهو الجراد اذا تحرك قبل ان تنبت اجنحته بالاجماع لصحيحة علي الدبا من الجراد
ايؤكل قال لا حتى يستقل بالطيران وفي موثقة الساباطي في الذي يشبه الجراد وهو الذي يسمى الدبا ليس له جناح يطير به الا انه يقفز قفزا ايحل اكله قال
لا يؤكل ذلك لانه مسخ ويظهر من الموثقة مع الصحيحة ان للدبا نوعين احدهما ليس من الجراد الا انه يشبه به وليس له جناح يطير به وهو مسخ لا يحل اكله
ابدا والثاني من الجراد الا انه لا يستقل بالطيران لصغره فهو ما لم يستقل به لا يحل اكله وهو الموافق لقول صاحب الصحاح والمذكور في كتب الاصحاب تم
كتاب الصيد والذباحة والحمد لله والصلوة على رسوله واله

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه توكلي كتاب النكاح

وهو في اللغة عقد التزويج خاصة على الاصح لتبادره عرفا واصالة عدم النقل وكون العقد مستحدثا ممنوع بل لكل دين وملة عقد وقيل حقيقة في الوطي
خاصة بل هو الاشهر كما قيل بل عليه الاجماع عن ظاهر ذلك من جماعة من اهل اللغة ومنهم الجوهري ويرده معاضدته مع تصريح جمع اخر بخلافه
منهم الراغب والزجاج وقيل حقيقة فيهما للاستعمال فيهما ويرده باعميته لو سلم وقيل مجاز كلاهما لاخذهما من الضم والاختلاط والغلبة ويرده بعدم ثبوت
الماخذ نعم لو ثبت لتم مطلوبه بضميمة اصالة عدم النقل ولا يلزم منه حقيقة الوطي لوجود احد المعاني فيه لانها موقوفة على ارادته من حاق اللفظ وفهم
الخصوصية من الخارج وليس الكلام فيه ومما ذكر بضميمة اصالة عدم النقل يظهر انه حقيقة في العقد ايض خاصة في الشرع ويؤيده عليه استعماله فيه
كذلك لكونها مظنة التبادر واشتهاره بل دعوى الاجماع عليه كما عن الشيخ والحلي والايضاح وفيه ايض قولان اخران العكس والاشتراك ودليلهما
ضعيف وههنا فصول **الاول في المقدمات** اعلم ان النكاح سنة سنية من سنن المرسلين وهو من عند الله حسن حصين وهو مستحب لمن تشتاق
نفسه اليه من الرجال والنساء بالكتاب والسنة والاجماع والقول بوجوبه كما حكي عن بعضهم شاذ بل للاجماع مخالف وبه يخرج العمومات الظاهرة في الوجوب
عن ظواهرها مضافا الى شمولها الغير الشائق المنفي في حقه الوجوب قطعا فيعارض التجوز بارادة الندب والتخصيص واولوية الثاني كما اشتهر غير معلومة
وفي استحبابه لمن لم يتق قولان اشهرهما واصحهما ذلك وان لم يقدر على اهبة النكاح اذا قدر على ايقاعه ولم يكن من اجما الواجب لوجوه عديدة عمدتها
اكثر النصوص خلافا للمبسوط وابن حمزة فقالا باستحباب تركه له اما مطلقا كالاول او مع عدم القدرة على اهبة النكاح كالثاني لوجوه غير تامة لو تعارض
مع الفراغ لنشر العبادات فهل هو افضل ام هي فيه خلاف والاشهر الاقوى الاول لانه ايض في نفسه عبادة وما يتبعه من اداء حقوق الزوجة و
هو المزاحم للتفرغ عبادات اخر شاقة ويزيد ذلك من سائر العبادات بمزيد التاكيدات والترغيبات سيما بما يدل على افضليته من غيره كرواية ابن
ميمون ما استفاد امرء فائدة بعد الاسلام افضل من زوجة مسلمة الحديث وابن مهران ما من شيء احب الى الله من بيت يعمر في الاسلام بالنكاح و
في رواية شرار موتاكم العزاب ولا يعارضها ما ورد في فضيلة بعض العبادات كالصلوة والجهاد ونحوهما لان الكلام في افضليته عن نفس التفرغ لا
عن جميع سائر العبادات ويتاكد رجحانه مع خوف الوقوع في المحرم بتركه بل صرح جماعة بوجوبه والدليل لا يساعده والظاهر نقص الرجحان بما
اذا ضيقت معه المعيشة وروي عن النبي ص انه قال اذا اتى على امتي مائة وثمانون سنة اي من هجرتي فقد حلت لهم العزوبة والعزلة والترهب على رؤس
الجبال وفي حديث اخر ياتي على الناس زمان لا تنال المعيشة فيه الا بالمعصية فاذا كان ذلك الزمان حل العزوبة وله وللدخول بالزوجة اداب مستحبة
اما اداب النكاح فمنها اختيار البكر من النساء الولود العفيفة الكريمة الاصل بكونها من اهل بيت الايمان او الصلاح او غير الناشية هي ولا ابوها وامها
من زنا او حيض وشبهة او البعيدة هي وابواها عن الالسن كل ذلك للروايات والاعتبارات ومنها ان يقصد بالنكاح اتباع السنة والولد الصالح

في الحيوان البري / في بيان تذكيته

عن ع

كتاب النكاح

في مقدمات النكاح وسننه

والمعونة

والمعونة على الطاعة والمحافظة عن المعصية كلا او بعضا دون التلذذ ونحوه من الامور الدنيوية ليكون فعله موردا للثواب واطاعة لله سبحانه ولو قصد الامرين من الدينية والدنيوية فمع استقلال احدهما في المطلوبية فالحكم له ومع استقلال كل منها فالظ كونه مؤديا للسنة مستحقا للثواب ومع عدم استقلال شيء منهما فلا يكون مثابا لان المركب من الدينية والدنيوية ليس دينيا ومنها ان يعد قصد السنة بالنكاح يتبعها في تعيين الزوجة ايض فيرجح بالمرجحات الواردة في السنة من العفيفة الكريمة لا بالمرجحات الدنيوية من الحسن والجمال والثروة والمال ففي حسنة هشام اذا تزوج الرجل المرأة لجمالها او مالها وكل الى ذلك واذا تزوجها لدينها رزقه الله الجمال والمال وفي رواية العجلي من تزوج امرأة لا يتزوجها الا لجمالها لم ير فيها ما يحب ومن تزوجها لمالها لا يتزوجها الا له وكله الله اليه فعليكم بذات الدين ومقتضى الروايتين كراهة قصد المال والجمال خاصة كان يرجح ذات المال او الجمال الغير العفيفة على العفيفة مثلا فلو قصدهما مع ما يترجح بالسنة لم يكن مكروها كان يرجح ذات المال او الجمال العفيفة الكريمة اذا لم يكن المال او الجمال مستقلا في التعيين اذ ليس قصد المركب من العفة والمال مثلا قصد المال فلا يشمله الحسنة ونحوها ومع انها لو شملته يجب التخصيص بمفهوم رواية العجلي ولذا عبر جماعة منهم ضه بقوله ولا يقتصر على الجمال او الثروة من دون مراعاة الاصل والعفة ومنها ان يصلي قبل تعيين المرأة ركعتين ويحمد الله تع ثم يدعو بالماثور ففي رواية ابي بصير اذا هم بذلك فليصل ركعتين ويحمد الله تع ويقول اللهم اني اريد ان اتزوج فقدر لي من النساء اعفهن فرجا واحفظهن لي في نفسها وفي مالي واوسعهن رزقا واعظمهن بركة وقدر لي منها ولدا طيبا تجعله خلفا صالحا في حيوتي وبعد موتي ومنها ايقاع العقد معلنا في حضور شاهدين لمكاتبة المهلب التزويج الدايم لا يكون الا بولي وشاهدين وصحيحة زرارة عن الرجل يتزوج المرأة بغير شهود فقال لا باس بتزويج البتة فيما بينه وبين الله انما جعل العقود في تزويج البتة من اجل الولد ولولا ذلك لم يكن به باس وفي رواية محمد انما جعلت البينة في النكاح من اجل المواريث وصحيحة محمد انما جعلنا البينات للنسب والمواريث ولانه انفى للتهمة وابعد عن الخصومة وهل استحبابه مخصوص بالدايم كما في ضه وح عد وغيرهما للاصل واختصاص الروايتين الاوليين بل الاخيرتين ايض اذ لا ميراث لغير الدايم بل نفي مفهوم الاوليين عن غيره او مطلق كما يقتضيه اطلاق الناضح وعد واللمعة وغيرها وان امكن حمله على الشايع الغالب لامكان التهمة والخصومة في غير الدايم ايض بل العموم الروايتين الاخيرتين اذ الميراث لا يختص بارث الزوجة بل يرث ولد المتعة ايض وبهما يندفع الاصل واما المفهوم فلا اعتبار بهما لكونهما وصفين فالتعميم اولى ولا يشترط الاشهاد في صحة العقد اجماعا في غير الدايم وعلى الاصح الاشهر فيه ايض بل بالاجماع ايض كما عن الانتصار والناصريات او في والغنية والسرائر وكره والتنقيح وذلك للاصل وعموم بعض الروايات وخصوص صحيحة المتقدمة ورواية محمد بن الفضل قال قال ابو الحسن موسى ع لابي يوسف القاضي ان الله تبارك وتعالى امر في كتابه بالطلاق واكد فيه بشاهدين ولم يرض بهما الا بعدلين وامر في كتابه بالتزويج فاهمله بلا شهود فاثبتم شاهدين فيما اهمل وابطلتم الشاهدين فيما اكد فان النكاح الدايم هو الذي اثبتوهما فيه خلافا للمحكي عن العماني للمكاتبة المتقدمة المردودة بالقصور دلالة على الوجوب لمكان الجملة الخبرية والضعف لاجل الشذوذ والمعارضة مع ما ذكر المرجوحة بالنسبة اليه لموافقة العامة كما صرح جمع من الخاصة ودلت عليها الرواية الاخيرة ومنها ان يخطب الزوج او وليه او وكيله امام العقد للتاسي واستفاضة الاخبار في خطبة الاطهار امام الانكحة وليس بواجب اجماعا ويصرح به رواية عبيد بن زرارة ويتحقق بالحمد والصلوة والاستغفار بل الحمد خاصة ايض كما صرح به في رواية القداح ان علي بن الحسين ع كان يتزوج وهو يتعرق عرقا ياكل فما يزيد على ان يقول الحمد لله وصلى الله على محمد واله ويستغفر الله وقد زوجناك على شرط الله ثم قال علي بن الحسين ع اذا حمد الله فقد خطب وهذه الخطبة غير الخطبة بالكسر وهي التماس قبول المرأة التزويج قبل ارادة العقد ويستحب فيها ايض الخطبة بضم الخاء كما فعله الائمة وابو طالب وغيره فيكون قبل النكاح خطبتان واكملها المروية عنهم عليهم السلم وهي كثيرة ومقتضاه حصولها بمطلق الحمد ولو بغير العربية ومنها ايقاعه ليلا كما في صحيحة الوشاء ان من السنة التزويج في الليل وفي رواية ميسر تزوج بالليل والتزويج هو النكاح ومنها ان يجتنب ايقاعه والقمر في برج العقرب لخبر حمران من تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسنى وكذا في محاق الشهر وهو زمان كون القمر تحت شعاع الشمس لمرسلة وروى انه يكره التزويج في محاق الشهر وكذا في ساعة حارة من انتصاف النهار لرواية ضريس وفيهما ما اراهما يتفقان واما اداب الدخول بالزوجة فمنها ان يتوضأ الزوج قبل وصول الزوجة اليه ويصلي ركعتين ويامر من مع الزوجة ان يامروها بصلوة ركعتين بعد ان يتوضأ قبل وصولها اليه ثم الزوج يحمد الله ويصلي على محمد واله ثم يدعو الله بالدعاء الماثور ويامر من معها ان يأمنوا على دعائه كما ورد كل ذلك في صحيحة ابي بصير فهي الحجة عليه واما ما في ضه وعد وغيرهما من دعاء الزوجة ايض فلعله هذه الدعاء فلا يستفاد من هذا الحديث ولا من غيره وكذا ما في طائفة من الكتب من كون ذلك عند ارادة الدخول بالزوجة ان اريد به الوقاع واما ان اريد به الوصول واللقاء كما هو ظاهر عد حيث عبر بقوله عند الدخول فهو كذلك اما في صلوة الزوج فللتصريح به في الصحيح ولعل في صلوة الزوجة فبقرينة قوله مرهم ان يامروها فيه اذ لو كانت واصلة اليه لم يحتج الى امر اهلها بامرها ومنها ان يكون الزفاف ليلا لقوله ص زفوا عرايسكم ليلا ومنها ان يضع يده على ناصيتها مستقبل القبلة ويدعو بالماثور ومنها ان يسمي الله تع عند الجماع ابدا وان يدعو بالماثور ويسئل الله تع ان يرزقه ولدا ذكرا سويا صالحا ومنها ان يولم عند التزويج يوما او يومين والافضل ان يكون في الضحى كما صرح به الشيخ في النهاية ويكره ما زاد على اليومين كل ذلك للروايات واما في بعض الروايات الواردة في كتاب المطاعم ان ابا الحسن اولم على بعض ولده ثلثة ايام فليس صريحا في كونه في التزويج بل الظ كونه في الولادة او الختان مع ان الفعل لا يعارض القول ويستحب ان يكون بعد التزويج لان النبي اولم بعده كما في الروايات والاخبار الظ من انها مستحبة للتزويج واما استحبابها عند الزفاف

ان يختار

في بيان كراهة التزويج لاجل الثروة والجمال

بالدايم؟

هذين

الخطب

في آداب الدخول بالزوجة ليلة العرس

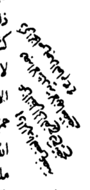
في اجتناب المجامعة وقت الظهر والكسوف والخسوف وبين الاوقات الممنوعة فيها الوقاع

كما في كثير من العبادات فلا يساعده الاخبار ولا يجب الاجابة الى الدعوة الى وليمة العرس عند علمائنا اجمع كما في ح عد بل يستحب في منها ان يجتنب المجامعة مطلقا بعد الظهر لمرسلة نيربا على لا تجامع زوجتك بعد الظهر فانه ان قضي بينكما ولد في ذلك الوقت يكون احول والشيطان يفرح بالحول وفي فع وعد و اللمعة وغيرها عند الزوال واسند بعضهم له بذلك الحديث وهو عجيب بل غير دال لان بعد الظهر عرفا مغاير لعند الزوال ولم اعثر على مستند له الا ان يثبت الحكم بفتاويهم تسامحا في ادلة السنن وح فيستثنى منه عند زوال يوم الخميس كما ذكره جماعة لتلك المرسلة ايضا قال وان جامعتها يوم الخميس عند زوال الشمس عند كبد السماء فقضي بينكما ولد فان الشيطان لا يقربه حتى يشيب يكون قيما ويرزقه الله عز وجل السلامة في الدين والدنيا وعند الغروب حتى يغيب الشفق وبعد الفجر حتى تطلع الشمس وليلة الخسوف ويوم الكسوف وفي اليوم او الليل اللذين يكون فيهما الريح السوداء او الحمراء او الصفراء او الزلزلة كل ذلك لصحيحة سالم ومقتضى التخصيص والاصل اختصاص الكراهة في الخسوف بالليل وفي الكسوف بالنهار فلا يكره في يوم الخسوف وليلة الكسوف كما اذا انكسفت الشمس اسفل الغروب وغربت منكسفة ولا يختص الكراهة بما اذا وقعا فلو علم احد بوقوع احدهما في ليلة او يوم بحسب النجوم يكره قبل الوقوع ايض وفي اول ليلة من كل شهر من الاشهر الا رمضان ووسطه واخره لدلالة الروايات على كل ذلك وعار بالمرسلة الفقيه اجامع وانا عريان فقال لا ولا تستقبل القبلة ولا تستدبرها ومقتضى الاصل اختصاص الكراهة بكون الزوج عريانا فلا كراهة في الزوجة ويؤيده رواية اسحق بن عمار في الرجل ينظر الى امرأته وهي عريانة قال لا باس بذلك وهل اللذة الا ذاك وعقيب الاحتلام قبل الغسل لمرسلة الغنى يكره ايضا ان يغشى الرجل المرأة وان احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذي راى ومقتضاها اختصاص ارتفاع الكراهة بالغسل خاصة كما عن الحلي وفي الكفاتيح فالاجزاء بالوضوء ايض مطلقا كما في فع وعد وشرحه واللمعة وعن النهاية والمهذب والوسيلة او مع تعذر الغسل كما عن ابن سعيد خلاف مفهومها ولا يتضح دليله وفتوى الفقهاء انما ينفع في اثبات الاستحباب او الكراهة دون رفعها ولا يكره معاودة الجماع بغير غسل للاصل واما في الرسالة الذهبية لمولانا الرضا الجماع بعد الجماع بغير فصل بينهما بغسل يورث الولد الجنون فليس صريحا فيه لاحتمال فتح العين فتأمل استحبابا غسل الفرج كما نفى عنه الخلاف في ط مع ضم وضوء الصلوة ويدل على الوضوء رواية التميمي في الجارية يأتيها ثم يريد اتيان اخرى توضأ فيكره قبل غسل الفرج والوضوء لما ذكر والحكم بالكراهة قبل الغسل للالحاق بالاحتلام واحتمال الضر لا وجه له وان احتملت المقام المسامحة اذ لم يثبت هذا القدر من التسامح والمجامعة وفي البيت صبي مستيقظ يراهما او يسمع كلامهما ونفسهما لرواية الحسين بن زيد بل يتعدى الى غير سامع الكلام والنفس اذا راى ايض للمروي في طب الائمة اياك والجماع حيث يراك صبي يحسن ان يصف حالك وفي بعض الكتب عن الص نهى ان يوطأ المرأة والصبي في المهد ينظر اليهما بل يمكن التعدي الى مطلق الصبي وان لم يكن يرى كما هو مقتضى اطلاق كلام النهاية وغيره لرواية راشد لا يجامع الرجل امرأته ولا جاريته وفي البيت صبي ومقتضى اطلاق بعض تلك الاخبار وتصريح بعضها عدم اختصاص الحكم بالصبي المميز بل يتعدى الى غيره ولو كان رضيعا ايض كما عليه المحقق وجماعة بل هو مقتضى اطلاق اكثر الاصحاب فالتقييد بالمميز كما عن بعضهم لا وجه له والتوصيف بقوله يحسن ان يصف حالك في الثانية لا يوجب تقييد المطلق وطرح الصريح لانه وصف لا يعتبر مفهومه وكذا التوصيف بسماع الكلام والنفس في الاولى ان جعلناه مشعرا بالتمييز كما في ضم تلك الروايات وان اختصت بالصبي الا انه يتعدى الى غيره بالفحوى وعدم الفصل ولعل التخصيص لندرة المجامعة في حضور غير الصبي ومقتضى صريح الاخيرة واطلاق الثانية بل الثالثة عموم الكراهة لجماع الحرة والامة كما صرح به بعضهم ويقتضيه اطلاق كلام جماعة منهم فع وعد واللمعة وعن المشهور الاختصاص بالحرة لصحيحة ابن ابي يعفور عن الرجل ينكح الجارية من جواريه ومعه في البيت من يرى ذلك ويسمعه قال لا باس وفيه ان نفي الباس لا ينفي الكراهة ثم ان منهم من قيد الكراهة بما اذا لم ير العورة قال والا فيحرم وفيه نظر لان حرمة النظر الى العورة او كشفها لا يحرم الجماع والنظر الى فرج المرأة عند المجامعة لموثقة سماعة ومرسلة الفقيه في وصايا النبي لا ينظرن احد الى فرج امرأته وليغض بصره عند الجماع لان النظر الى الفرج يورث العمى في الولد بل مط كما قال جماعة وان جعلوا المقيد اشد كراهة لظهور المرسلة في الاطلاق ولا يفيده قوله عند الجماع لان الاصل رجوع القيد الى الاخير ولا التعليل لاحتمال كونه لغض البصر حيث انه محل معرض النظر ولا يحرم ذلك على الاشهر بل بالاجماع كما عن ف خلافا لابن حمزة وهي مع عدم صراحتها معارضة بنفي الباس عنه في الموثقة وفي رواية ابن حمزة والجماع مستقبل القبلة ومستدبرها للمرسلة نهى رسول الله ص عن الجماع مستقبل القبلة ومستدبرها والاجماع على عدم الحرمة اوجب صرف النهي الى الكراهة والتكلم عند الجماع لقوله اتقوا الكلام عند ملتقى الختانين ويشتد الكراهة مع تكثر ما الكلام للمرسلة الواردة في الوصية لعلي ع لا تتكلم عند الجماع كثيرا وجعلها دليلا على اشدية الكراهة في الرجل مط او مع الكثرة غير جيد لعدم دلالتها عليها واستثنى جماعة من الكلام ذكر الله سبحانه والروايتان مطلقتان ولعله لقوله ع ذكر الله حسن على كل حال ولما ورد من استحباب التسمية عند الجماع وللمرتضوي اذا جامع احدكم فليقل اللهم جنبني الشيطان الى اخر الدعاء ولكن الاول عام ينبغي تخصيصه بما مر والثاني ظاهر في ارادة الجماع كما يستفاد من روايات اخر الا ان يقال ان الادلاء من وجه بما مر فيرجع في محل التعارض الى اصالة عدم الكراهة

الباب اللواحق لهذا الباب في بعض الاحكام

الفصل الثاني في بعض الاحكام واللواحق لهذا الباب وفيه مسايل المسئلة الاولى

الاصل وان كان جواز نظر كل احد الى كل شئ الا انه خرج منه نظر الرجل الى عورة غير الاهل رجلا كان او امرأة حرة او امة محرما او غير محرم بالاجماع بل الضرورة الدينية والكتاب قال الله سبحانه قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم قال الصا كما في مرسلة كل ما كان في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه الحفظ من ان ينظر اليه وهو عام شامل لجميع الفروج والناظرين وفي مرسلة اخرى له طويلة مشتملة على جملة من مناهي رسول الله ص ونهى ان ينظر الرجل الى عورة اخيه المسلم ونهى ان تنظر المرأة الى عورة المرأة الى ان قال ومن نظر الى عورة اخيه المسلم او عورة غير اهله متعمدا ادخله الله النار مع المنافقين الحديث وفي رواية جابر



المكرم

لعن رسول الله صلى الله عليه وآله رجلا ينظر الى فرج امراة لا تحل له وفي مرسلة محمد بن جعفر ليس للوالدين ينظر الى عورة الولد وليس للولد ان ينظر الى عورة الوالد
وفي المروي في عقاب الاعمال من اطلع في بيت جاره فنظر الى عورة رجل او شعر امرءة او شيء من جسدها كان حقا على الله ان يدخله النار مع المنافقين
ويستفاد من الاخيرة حرمة النظر الى شعور النسا وجزء من اجسادهن مطلقا ويدل على ذلك ايضا مضافا الى الاجماع المروي في العلل حرم النظر الى
شعور النسا المحجوبات بالازواج والى غيرهن لما فيه من تهييج الرجال ويدعوا اليه التهييج من الفساد والدخول فيما لا يحل وكذلك ما اشبه الشعور في الحديث
اي اشبهها في تهييج الشهوة ولا شك ان العورة بل جميع اجسادهن كذلك وصحيحة الحسن بن السري لا باس بان ينظر الرجل الى المرءة اذا اراد ان يتزوجها
ينظر الى خلفها والى وجهها دلت بمفهوم الشرط على حرمة النظر اليها اذا لم يرد تزوجها والنظر يتحقق برؤية جزء من جسدها فيكون حراما واحتمال ان
يكون قوله ينظر الى خلفها او وجهها آه بيانا للنظر فيكون النظر المحرم الى الخلف والوجه لا يضر للتعدي الى الباقي بالاجماع المركب ويدل على حرمة
النظر الى غير الوجه والكفين من النسا اللاتي لا يراد تزوجها مفهوم الشرط في حسنة هشام وحماد وحفص لا باس بان ينظر الى وجهها ومعاصمها
اذا اراد ان يتزوجها والمعصم موضع السوار من اليد دلت بالمفهوم على حرمة النظر بدون ارادة التزويج الى الوجه والمعصم فيحرم غيرهما بالطريق
الاولى والاجماع المركب وانما قلنا انها يحرم النظر الى غير الوجه والكفين لان المفهوم حرمة النظر الى مجموع الوجه والمعصم وحرمة ذلك يستلزم حرمة
غير الوجه والكفين منفردة بما مر ولكن لا يستلزم حرمة النظر الى الوجه او الكفين منفردا لانتفاء الاجماع المركب ولا يتوهم ان المعصم جزء من الكف
لانه موضع السوار وهو غير الكف ولذا افرد كلا منهما بالذكر عن الاخر في صحيح علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد عن الرجل ما يصلح ان ينظر من
المرءة التي لا تحل له قال الوجه والكفان وموضع السوار ولذا قال بعضهم بعد ذكر هذا الخبر دليلا على جواز النظر الى وجوه الاجنبيات وكفيهن انه لا
يقدح فيه زيادة موضع السوار مع عدم جواز النظر اليه لكونه من باب العام المخصص والاستدلال على حرمة النظر الى جزء من جسدهن مطلقا بقوله
سبحانه قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم وفي غير المحارم بقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الاية ليس بجيد لاجمال الاول من جهة موضع النظر
فلعل العورة فيحمل على العموم لا وجه له والقول بان الامر بغض البصر مطلق لا يحتاج الى تقدير خرج منه ما خرج باطل لايجابه خروج الاحتمال ولاحتمال
ارادة نفس الزينة من الثاني فيكون المراد النهي عن ابداء مواضع الزينة حال كونها مزينة حيث انه تهييج للشهوة هذا حكم الرجل الناظر ومنه يظهر حكم المرءة
الناظرة اذ لا فارق بينهما عند الاصحاب ظاهرا فيحرم نظرها الى العورة مطلقا والى كل ما يحرم من المرءة نظر الرجل اليه للاجماع المركب على الظاهر مضافا
في العورة الى الاية وحديث المناهي وفي ساير الاجزاء الى رواية البرقي استاذن ابن ام مكتوم على النبي صلى الله عليه وآله وعنده عايشة وحفصة فقال لهما قوما فادخلا
البيت فقالتا انه اعمى فقال ان لم يركما فانكما تريانه والمروي في عقاب الاعمال اشتد غضب الله على امرءة ملأت عينها من غير زوجها او غير ذي محرم
منها وان كان في دلالة الاول على الوجوب نظر اذ القيام والدخول في البيت ليس واجبا قطعا وحملها مجازا على عدم الرؤية ليس باولى من حملهما على
الاستحباب تعبدا على غاية المباعدة بل في دلالة الثانية لان ملاء العين تجوز يحتمل معاني المجاز وجوه المجازي وجوها كثيرة نعم يروى ان ام سلمة قالت
كنت انا وميمونة عند النبي صلى الله عليه وآله فاقبل ابن ام مكتوم فقال احتجبا عنه فقلنا انه اعمى فقال افعميا وان انتما وهو يدل على الوجوب وضعفه بالعمل مجبور ومما
ذكر ظهر حرمة النظر كل من الرجل والمرءة الى جزء من اجزاء جسد الاخر ولكن هذا انما هو من باب الاصل وقد استثني منه مواضع يأتي هذا حكم الرجال و
النسا واما الصبيان فالظاهر جواز النظر الى غير عوراتهم مطلقا سواء كانوا مميزين او غير مميزين للاصل الخالي عن الصارف لاختصاص الموانع بالرجال والنسا
والمرءة التي هي حقيقة في البالغ ويدل عليه ايضا صحيحة البجلي عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها ان يغطي راسها ممن ليس بينها وبينه محرم الى ان قال لا تغطي
راسها حتى تحرم عليها الصلوة واما بعض الاخبار المانعة عن تقبيل الصبية التي لها ست سنين او وضعها على الحجر او ضمها فلا يدل على منع النظر واما
العورات فلا يجوز النظر اليهم ان كانوا مميزين اي الحد الذي يعتاد فيه التميز لاكثر الصبيان لاطلاق بعض الموانع واما ان لم يكونوا مميزين فالظاهر الجواز لاطباق
الناس في الاعصار والامصار على عدم منع هؤلاء عن كشف العورات ونظرهم اليها واما نظرهم الى الغير فلا شك في جوازه مطلقا مع عدم تميزهم واما مع
التميز فلا يجوز نظرهم الى العورة للامر باستيذان الذين لم يبلغوا الحلم في الاية عند العورات الثلث التي كانوا يضعون فيها الساتر للعورة ويؤيده
الروايتان احديهما والغلام يقبل المرءة اذا جاز سبع سنين والاخرى في الصبي يحجم المرءة قال ان كان يحسن ان يصف لا وهل المراد بعدم الجواز هنا حرمته
ووجوب الاستيذان على الصبي نفسه او الوجوب على الولي امره ونهيه او وجوب تستر المنظور اليه عنه الظاهر هو الاول ولا بعد فيه لا خصية دليله عن ادلة
رفع القلم عن الصبي واما غير العورة فمقتضى الاصل الخالي عن المعارض جوازه وبعض العمومات ان كان مختص بغير الصبي لعمومات رفع القلم عنه ويدل
عليه رواية البزنطي يؤخذ الغلام بالصلوة وهو ابن سبع سنين ولا تغطي المرءة شعرها عنه حتى يحتلم ولا يعارضها رواية الحجامة ولا قوله سبحانه او
الطفل الذين لم يظهروا على عورات النسا حيث قيد تعالى شانه جواز الابداء للطفل بقوله لم يظهروا اي لم يميزوا والعدم صراحته في ذلك المعنى لجواز ان
يراد لم يقووا على عوراتهم كما قيل مع انه على فرض الصراحة يكون دلالته على المنع بمفهوم الوصف الذي ليس بحجة على الاظهر الا انه صرح في ح علا بنفي الخلاف
بين العلماء في انه كالبالغ فالاحوط المنع ايضا **الثانية** يستثنى مما مر من حرمة النظر مواضع منها نظر الرجل الى امرءة يريد نكاحها ولا خلاف في جواز
النظر الى وجهها ويديها الى الزند واستفاضت عليه حكاية الاجماع بل تحقق فهو الحجة فيه مضافا الى ما مر من صحيحة ابن السري وحسنة هشام وحفص وحماد
وحسنة محمد عن الرجل يريد ان يتزوج المرءة اينظر اليها قال نعم ومرسلة الفضل اينظر الرجل الى المرءة يريد تزويجها فينظر الى شعرها ومحاسنها قال

لا باس بذلك اذا لم يكن متلذذا والوجه والكفان من المحاسن وموثقة غياث في رجل ينظر الى محاسن امرأة يريد ان يتزوجها قال لا باس ويظهر من
الاخير بين جواز النظر الى شعرها ومحاسنها ايض فهو الاقوى وفاقا للمشايخ مضافا الثلثة في الشعر الى صحيحة ابن سنان الرجل يريد ان يتزوج المراة
اينظر الى شعرها فقال نعم لا يقال ان في لفظ المحاسن اجمالا لاختلاف تفسير بعضهم بالمواضع الحسنة من الجسد فيشمل جميع ما عدا العورتين واخر بمواضع الزينة
فيشمل الوجه والاذن والرقبة واليدين والقدمين وفي السرائر بالوجه والكفين والقدمين ويظهر من كره انه الوجه والكفان فلا يثبت الزايد مما وقع
عليه الاجماع والشعر وعدم الفصل بين الشعر والمحاسن لانا نقول انه على ذلك يكون عمومات المنع مخصصة بالمجمل فلا يكون حجة في موضع الاجمال فيبقى ما عدا
المجمع عليه وهو العورة تحت اصل جواز النظر ويشترط في الجواز صلاحيتها للنكاح وتجويز اجابتها لانه المتبادر من النصوص ولتوقف الارادة المعلق عليها الحكم
عليه فلا يجوز في ذات البعل والمحرمة مؤبدا للنكاح ونحوهما وقيل في ذات العدة البائنة ايض وفيه نظر لعدم تبادر غيره وامكان الارادة في حقها وان لم يمكن
بالفعل ولا يرد مثله في ذات البعل لعدم تحقق الارادة فيها عرفا وفي اشتراط الاستفادة بالنظر ما لا يعرفه قبله للجهل او النسيان او احتمال التغير قول الخاص
جماعة استنادا الى انه المتبادر من النصوص سيما مع ملاحظة التعليل بالاستيام والاخذ على الثمن وانه المتيقن الذي يجب الاقتصار عليه فيما خالف الاصل
ويضعف الاول بمنع التبادر من اللفظ وانما هو امر يسبق الى الذهن من استنباط العلة او الاشارة اليها ومثله لا يقيد اطلاق اللفظ والثاني بتقييد
مقتضى الاطلاق ايض بمنع وهل يشترط تعيين الزوجة التي يريد نكاحها ام لا بل يجوز النظر الى نسوة متعددة ليتزوج من يختار منهن الظ الثاني اذ
يقصد نكاح كل واحدة لو اعجبته فهو مريد نكاحها لو اعجبته كما في الواحدة وهل يلحق بالرجل المرأة في جواز نظرها اليه للتزويج ولم نقل بالجواز في الوجه
والكفين مطلقا صرح جماعة نعم لاتحاد العلة بل الاولوية حيث ان الرجل يمكنه الطلاق لو لم يستحسنها بخلاف الزوجة وقيل لا لكون العلة مستنبطة
وهو الاقوى لذلك وجعل العلة قطعية باطل لجواز كونها ايجاب الصداق او الانفاق كما يومي اليه الاخبار ومنها نظره الى وجه امة يريد شراءها وكفيها
وشعرها او ساير جسدها ومسها مع اذن المولى وكذا النظر الى الوجه والكفين ولو بدونه اتفاقا كما حكاه جماعة له ولرواية ابي بصير الرجل
يعترض الامة ليشتريها قال لا باس بان ينظر الى محاسنها ويمسها ما لم ينظر الى ما لا ينبغي النظر اليه والاظهر جواز نظره الى شعرها ايض كما قال به جماعة
بل الى محاسنها كما قال به جمع اخر بل هو الاشهر بل الى ما عدا عورتها كما قال به بعض الاصحاب كل ذلك للرواية المتقدمة بضميمة ما مر من عدم حجية العام
المخصص بالمجمل في موضع الاجمال وبقاء الاصل خاليا عن المزيل بل مع تاييده واعتضاده في الاول بان جوازه في المرأة يقتضيه هنا بالطريق
الاولى وفيه وفي الثاني بنقل الاجماع في لك والمفاتيح وفيه وفي الثالث الى رواية الخثعمي اني اعترضت جواري المدينة فامذيت فقال اما لمن يريد
الشراء فلا باس ولما لمن لا يريد ان يشتري الجارية يكشف عن ساقيها فينظر اليها وفي الجميع باذن المولى بشاهد الحال ويظهر انصراف اطلاق
اخبار المنع الى ما عداهن او اليهن في غير محل البحث وانما جعلناها مؤيدة لا ادلة كما فعله بعضهم لضعف الاول بمنع الاولوية والثاني بمنع الحجية
والثالث بمنع الدلالة لتحقق الامذاء بالنظر الى الوجه ايض وبمنع الصراحة لعدم صراحة التقليب في المط والخامس بالضعف الخالي عن الجابر والسابع
بالمنع ومنها النظر الى وجوه اهل الذمة وشعورهن وايديهن على الحق المشهور كما صرح به جماعة لرواية السكوني لا حرمة لنساء اهل الذمة ان ينظر الى
شعورهن وايديهن ويتعدى الى الوجه بعدم الفصل ورواية ابن صهيب لا باس بالنظر الى اهل تهامة والاعراب واهل البوادي من اهل الذمة والعلوج
لانهن لا ينتهين اذا نهين والمتبادر من النظر الى شخص النظر الى وجهه مع انه اقل ما يحتمل هنا ولفحوى مرسلة الفقيه انما كره النظر الى عورة المسلم اما
النظر الى عورة الذمي ومن ليس بمسلم هو مثل النظر الى عورة الحمار ومرسلة ابن ابي عمير النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل نظرك الى عورة الحمار وضعفها
غير ضاير مع انه بما مر منجبر مضافا الى ان الثانية مما صح عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه خلافا للحلي ولف لاطلاق قوله تع قل للمؤمنين يغضوا
من ابصارهم ويجاب عنه بانه مجمل ومع التسليم على الوجوب غير دال وعلى التسليم غايته العموم الواجب تخصيصه بما مر كغيره من العمومات ومقتضى المرسلتين
تجويز النظر الى ساير جسدهن بل عورتهن وعورات رجال الكفار فيعارضان ادلة المنع بالعموم المطلق او من وجه الموجب للرجوع الى الاصل مع اختصاص
كثير منها سيما الاية بالمؤمن او المسلم الا اني لم اعثر على مصرح بالتجويز فيه فان ثبت الاجماع والا فالظ الجواز ومنها النظر الى ما عدا العورة من المحارم
اللاتي يحرم نكاحهن مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة والمراد بها القبل والدبر اما في وجوههن واكفهن واقدامهن فبالاجماع واما في ما عدا ذلك
فعلى الحق المشهور كما صرح به جماعة بل قيل انه مقطوع به في كلام الاصحاب بل حكى عن بعضهم عليه الاجماع وقيل بالمنع وهو ظاهر التنقيح الا في الثدي حال
الارضاع وقال ثالث بالاباحة في المحاسن خاصة وفسرها بمواضع الزينة لرواية السكوني لا باس ان ينظر الرجل الى شعر امه او اخته او بنته وتعدى الى
ساير المحارم بالاجماع المركب والاصل السالم للمعارضة اذ لم نعثر على مانع خاص او عام يشمل مورد النزاع سوى المرويين في العلل وعقاب الاعمال
المتقدمين المعارض في الشعر مع رواية السكوني بالعموم المطلق فيجب تخصيصها بغير المحارم ومن يخصص النساء والمرأة اللتين اضاف اليهما الشعر فيهما
يلزم تخصيصها في المشتمل فيما اشبه الشعور لانه مقتضى التشبيه لذلك وفي الضمير في الجسد لانهما من تقدم وهو مخصوص بغير المحرم وسوى حسنة هشام وصحيحة
ابن السري المتقدمتين ايض ومرجع الضمير في اوليهما غير معلوم فلعله غير المحارم فيحتمل ان يكون المراد بالنظر فيها النظر الى الخلف والوجه ويكون قوله ينظر بيانا
للنظر ويصلح ذلك قرينة لارادة المقيد من النظر وان احتمل ارادة المطلق ايض ولكن اصل الحقيقة الاخير لكونه قرينة للتقييد لا يحمل على المطلق لعدم جريان
اصالة الحقيقة فيه وان لم يحمل على المقيد ايض هذا مضافا الى احتمال الخوف فيها وهو كون قوله اذا اراد الخ شرطا لما نهي عنه وهو قوله ينظر الى خلفها و
وجهها

كتاب النكاح

وجهها فهو صريح انه اذا لم يرد لا ينظر وهو عن افادة الحرمة قاصر وعلى هذا فيكون النظر المحرم فيمن لا يراد تزوجها الى النظر والوجه في حرمته في المحارم منفية قطعا ويؤيد المطلب بل يدل على جملة منه الى الآية وهي قوله تعم وما ورد في جواز تغسيل المحارم مجردات الا انه يلقى على عورتهن خرقة دليل المانع كونهن عورة خرج ما وقع الاتفاق عليه واوجب الاحتراز عنه العسر وهو الذي حال الارضاع فبقي الباقي قلنا اي دليل على حرمة النظر على العورة بذلك المعنى على كل شخص حتى المحارم والعموم مخصوص بغير المحارم كما مر حجة الثالث الجمع بين الاية المتقدمة وبين قوله تعم قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم والخبر المروي في تفسير القمي في تفسير الزينة في الاية فهو الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكف والسوار والزينة ثلث زينة للناس وزينة للمحرم وزينة للزوج فاما زينة الناس فقد ذكرناه واما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها والدملج وما دونه والخلخال وما اسفل منه واما زينة الزوج فالجسد كله وفي الاول بمنع دلالة الاية الثانية على وجوب النظر عن المحارم حتى يحتاج الى الجمع وفي الثاني بان الخبر لا يدل الا على ان موضع القلادة فما فوقها والدملج والخلخال وما دونهما زينة المحارم وان ما عداها ليس زينة لهم فلا يدل عليه الا بمفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم نعم يدل على التفصيل القاطع للشركة بين الزوج والمحرم ان الجسد كله ليس زينة للمحرم والا كلام فيه لان العورة من الجسد ومنها النظر الى وجه وساير النساء الاجنبيات واكفهن فانه يجوز ولو كان مكروها عند الشيخ في نهايته والتبيان وكتابي الحديث بل الكليني وجماعة من المتاخرين للاية بضميمة الروايات المروية في تفسير القمي المتقدم ورواية زرارة في قول الله تعم الا ما ظهر منها قال الزينة الظاهرة الكحل والخاتم ورواية ابي بصير عن قول الله عز وجل ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال الخاتم والمسكة وهي القلب والقلب بالضم السوار والمروي في قرب الاسناد سئل عما يظهر المرأة من زينتها قال الوجه والكفان والقدمان ورواية جابر عن ابي جعفر ع عن جابر الانصاري قال خرج رسول الله صلعم يريد فاطمة وانا معه فلما انتهينا الى الباب وضع يده عليه فدفعه ثم قال السلام عليكم فقالت فاطمة عليك السلام يا رسول الله قال ادخل قالت ادخل يا رسول الله قال ادخل ومن معي فقالت يا رسول الله ليس علي قناع فقال يا فاطمة خذي فضل ملحفتك فقنعي به راسك ففعلت ثم قال السلام عليكم قال وعليك السلام يا رسول الله قال ادخل قالت نعم يا رسول الله قال انا ومن معي قالت ومن معك قال جابر فدخل رسول الله صلعم ودخلت فاذا وجه فاطمة ع اصفر كانه بطن جرادة الى ان قال قال جابر فوالله لنظرت الى الدم ينحدر من قصاصها حتى عاد وجهها احمر ورواية داود بن فرقد عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها ونحوها رواية داود في المرأة اذا ماتت مع قوم ليس فيهم محرم الى ان قال فقال ابو عبد الله ع بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي الحديث دل على حلية النظر على بعض اعضائه ولا اقل من الوجه والكفين اجماعا ورواية مفضل في المرأة تكون في السفر مع رجال ليس فيهم ذو محرم ولا فيهم امرأة فيموت المرأة ما يصنع بها قال يغسل الله منها ما اوجب الله عليه التيمم ولا يمس ولا يكشف شيء من محاسنها التي امر الله بسترها فقلت كيف يصنع قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيه ولا يعارض تلك الاخبار ما نطق بانتفاء الغسل عنها الان ما امر به ليس غسلا وانما هو غسل بعض المواضع واشتمال بعض تلك على ما لا يجوز النظر اليه اجماعا كالقدمين وموضع السوار غير قادح اذ خروج بعض خبر بدليل لا يوهن في غيره كما ان ضعف بعض تلك الاخبار سند لا يخرجها عن الحجية عندنا سيما مع انجبارها باشتهار الجواز ولو في الجملة لهن مرة ويؤيد المطلوب الاخبار المتضمنة لرؤية سلمان يدي سيدة النساء دامية عند ادارة الرحى ونحو ذلك فحاوي اخبار كثيرة واردة في ابواب النظر في ابواب النظر الى النسوة المتضمنة لحكمه منعا وجوازا او سؤالا او جوابا من جهة كون محط الحكم فيها بطرفيه هو الشعر والراس والذراعان وبالجملة ما عدا الوجه والكفين مع انهما اولى ببيان الحكم لشدة الابتلاء به فالسكوت عن حكمهما مطلقا كاشف عن وضوح حكمهما من الجواز والا كان حكم المنع منهما اخفى ويؤيده ايضا الاخبار الواردة في باب ما يجوز ان تلبسه المحرمة من كتاب الحج المصرحة بكشف الوجه المستلزم لرؤية غير المحارم لها وفي بعضها كشف الامام بنفسه عن وجه امرأة سترته بمروحة بل قد يجعل ذلك دليلا ولكن فيه جواز كون المرأة محرما له ع اذ لا عموم فيها ولا اطلاق فالاستدلال به ضعيف كالاستدلال بصحيحة ابن سويد اني مبتلى بالنظر الى المرأة الجميلة فيعجبني النظر اليها فقال يا علي لا باس اذا عرف الله من نيتك الصدق فان الظاهر من الابتلاء الاضطرار اليه وعدم امكان التحرز وقد يحمل على الاتفاقي ايضا ثم بما ذكرنا من الادلة يخصص اصالة الحرمة المتقدمة لان دليلها في غير العورة عام بالنسبة اليها اذ ليس الا روايتي العلل وعقاب الاعمال وعمومهما ظاهر وصحيحة ابن السري والنظر فيها ايضا يحتمل الاطلاق وان احتمل ارادة النظر الى الخلف والوجه بقرينة ما بعده ولكنه ليس قرينة صارفة لا يتعين معها الحمل على الحقيقة هذا مع احتمال الاخر فيها فلم يسقط به الاحتجاج على الحرمة مع في دلالة الروايتين ايضا نظر لامكان منع كون الوجه والكفين اشبه الشعر وظهور الجسد في غيرها مضافا الى انه لو قطع النظر عن جميع ذلك وقلنا بالتعارض يجب تقديم ادلتنا الموافقة لظاهر الكتاب وعلى هذا فيبقى الاصل الاول وهو الاباحة خاليا عن المعارض بالمرة فيكون هو دليلا مستقلا على المطلوب فالمسئلة بحمد الله واضحة خلافا لمن حرمه مطلقا وهو المحكي عن كره والايضاح ومال اليه الفاضل الهندي لخوف الفتنة ولاطلاق الامر بالغض والنهي عن ابداء الزينة الا للمحارم وللاخبار المانعة المتقدمة وللاطباق في الاعصار على المنع من خروجهن سافرات وانما يخرجن مستترات وصرف النبي وجه الفضل على الخثعمية وبعض وجوه اعتبارية ضعيفة لرد الاول بالمنع على سبيل الاطلاق ولو سلم فلا يوجب الحرمة والثاني باجمال الاية ولو سلم دلالته فهي كالثالث معتقد بقوله الا ما ظهر والقول بعدم تعين ما ظهر مردود بما ظهر من الخبر الذي ضعفه لو كان فقد انجبر مع انه على فرض عدم اليقين يكون مجمل المخصص به الاطلاقات والمخصص بالمجمل ليس بحجة والرابع بما مر من عدم دلالة الاخبار ووجوب حملها على المعارض الاقوى والخامس بمخالفته الوجدان والعيان لان الناس في ذلك مختلفة في الامكنة والازمان مع احتمال استناده الى الغيرة او الاحتجاب عن الناظر بشهوة والسادس بعدم الدلالة لو لم يدل على الخلاف ولمن حرم الزائد على النظر

في تفسير الزينة وجواز النظر الى الكفين ومحل السوار

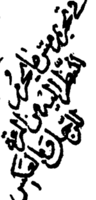
وعموم المرويين المتقدمين

في جواز النظر الى الوجه والكفين من المرأة الاجنبية

تمام

مرة واحدة اي في وقت واحد عرفا وهو المحقق والفاضل في اكثر كتبه وجمع اخر للنبوي لا يتبع النظرة النظرة فان الاولى لك والثانية عليك وفي مرسلة به لك اول
نظرة والثانية عليك ولا لك والاخرى النظرة لك والثانية عليك والثالثة فيها الهلاك وحسنة الكاهلي النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة
وكفى بها لصاحبها فتنة والجواب عنها مضافا الى عدم صراحتها في التحريم ان النظرة فيها مجملة فلعل المراد من النظرة الاولى الاتفاقية الواقعة على ما يحرم النظر
اليه مما عدا الوجه والكفين ثم ان ما ذكر انما هو في الحرائر لقوله سبحانه او ما ملكت ايمانهن وقوله تعـ وليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم الى قوله ليس عليكم
ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم الى ما الكتب حكي عن مك الميل اليه ويظهر من بعض المتاخرين الميل اليه ايضا فان كان الكلام فيه في نظره الى الوجه
والكفين فيظهر مما ذكر في غير المملوك وجه الجواز بل هو اولى لخصوص الروايات من الصحاح وغيرها كروايات البصري وابن عمار والهاشمي ومرسلة في
رواية محمد بن الفضل واكثرها صحيحة عن المملوك يرى شعر مولاته قال لا باس والاخرى لا باس ان ترى المملوك الشعر والساق والثالثة المملوك يرى
شعر مولاته وساقها قال لا باس ان ينظر الى شعرها اذا كان مامونا والخامسة عن المرءة هل يحل لزوجها التعري والغسل بين يدي خادمها قال لا
باس هذا اذا جعل لزوجها متعلقا بالتعري اي تعري الزوجة لزوجها وغسلها بين يدي خادمها ولو جعل متعلقا بقوله يحل اي تعري الزوج وغسله
ويكون المراد بالخادم الامة يخرج عن المسئلة ما احل له من ذلك ما لم يبعده السادسة في قول الله تعـ عز وجل يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم الى ان
قال هم المملوكون من الرجال والنساء الى ان قال ويدخل مملوككم وغلمانكم من بعد هذه الثلث عورات بغير اذن ان شاؤا وروى الشيخ في ط وغيره ان النبي
اتى بفاطمة بعبد قد وهبها وعلى فاطمة ثوب اذا قنعت راسها لم يبلغ رجلها واذا غطيت به رجلها لم يبلغ راسها فلما راى رسول الله ما تلقى قال انه ليس
عليك باس انما هو ابوك وغلامك وهي وان لم يتضمن الوجه والكف الا انه يدل عليها بالطريق الاولى وعدم الفصل ولما صحيحة ابني عمار ويعقوب
لا يحل للمراة ان ينظر عبدها الى شيء من جسدها الا الى شعرها غير متعمد لذلك فلا يمنع من النظر الى الوجه والكفين لان الظ ان المراد من الجسد غيرهما وان
كان الكلام في محرميته حتى يجوز له النظر الى ما يجوز للمحارم كما يستفاد كونها الكلام فيهما من ف وط والسرائر وكره حيث جعلوا الخلاف في محرميته ففي الاجماع
على العدم وفي طاهر الاشبه بالمذهب فان ثبت الاجماع المدعى فهو والا فايات والاخبار المتقدمة بين صريحه وظاهره في الجواز ولها معارض لها سوى
صحيحة ابني عمار ويعقوب المتقدمة ورواية الصيقل عن كشف الراس بين يدي الخادم وقالت له ان شيعتك اختلفوا على في ذلك فقال بعضهم لا باس
وقال بعضهم لا يحل فكتب سالت عن كشف الراس بين يدي الخادم لا تكشفي راسك بين يديه فان ذلك مكروه وحيث ان الظ ان المراد بالخادم فيها المملوك
اذ لا اختلاف في غيره ولا ينافي قوله مكروه الحرمة لان الكراهة في اللغة اعم من الحرمة فلا يخرج النهي عن حقيقته وهما مرجوحتان بالنسبة الى ما تقدم
لاستفاضته واشتماله على الصحاح وموافقته للكتاب وما قيل من ان المراد بقوله وما ملكت ايمانهن الاماء لم يثبت بل مخالفته لاكثر العامة
لان مذهب ابي حنيفة واحد قولي الشافعي واحمد عدم المحرمية الا انه يمكن ان يقال ان الترجيح بهذه الامور انما يثبت بالعمومات والمرجح هنا خاص وهو
رواية الصيقل المصرحة بتقديم رواية الحرمة فلا مناص عن ترجيحها مع ان الاثنين غير صريحين في الجواز اما الاولى فلما في ف وط والسرائر روي
اصحابنا ان المراد بما ملكت ايمانهن الاماء ومع ذلك لا يكون ظاهرا في العموم لان قولهم بمنزلة رواية مرسلة منجبرة ضعفها بالشهرة والعمل واما
الثانية فلعدم صراحتها في النظر مع ان الظ انعقاد اجماعنا على عدم المحرمية فالقول بالمنع سيما في غير الشعر والساق اظهر ومنها نظر الخصي الى غير
محارمه فان فيه خلافا بين اصحابنا فالاسكافي جوزه مطلقا حرا كان الخصي او مملوكا مالكه كانت المنظور اليها او غيرها وقواه طائفة من المتاخرين
منهم صاحب الكفاية وخص في لف جواز نظر المملوك منه الى مالكته وقواه المحقق الثاني ومنع الشيخ في ف والحلي والمحقق والفاضل في كره والصيمري حين
نظره مطلقا واستشكل في يه والكلام هنا ايضا كما في المسئلة السابقة ان كان في النظر الى الوجه والكفين فالجواز ظاهر لما مر بلا معارض وان كان
فيما يجوز للمحارم النظر اليه فالحق المنع لما ثبت من اصالة الحرمة مضافا الى الاستصحاب وفي غرر الكتب الى رواية النخعي عن ام الولد هل يصلح ان ينظر اليها
مولاها وهي تغتسل قال لا يحل ذلك ومحمد بن اسحق يكون للرجل الخصي يدخل على نسائه فيناولهن الوضوء فيرى شعورهن قال لا دليل الجواز قوله
تعـ غير اولي الاربة من الرجال وعموما الجواز في المملوك وخصوص صحيحة ابن بزيع عن قناع الحرائر من الخصيان فقال كانوا يدخلون على بنات ابي
الحسن ولا يتقنعن قلت فكانوا احرارا قال لا قلت فالاحرار يتقنع منهم قال لا والجواب عن الاول بعدم ثبوت كون اولي الاربة شاملا للداخل فيه فانه
فسر بمعنى لا يشمله كما يأتي وعن الثاني باخصيته عن المدعى مضافا الى ما مر من عدم انتهاضه لاثبات المطلق في الخاص ايضا وعن الثالث بمعارضته مع ما
مر وترجيحها بمخالفته لما عليه سلاطين العامة وموافقته للتقية كما يشعر به ما في حديث اخر انه لما سئل عن هذه فقال امسك عن هذا وفي قوله
كانوا يدخلون ايماء الى ذلك ايضا مع ان الخصيان في الصحيحة يحتمل الصغار منهم ايضا ولا عموم فيها ولا اطلاق **فروع** أ الظ عدم الخلاف في تحريم مس ما
يحرم النظر اليه من المراة للرجل ومن الرجل للمراة ويدل عليه ايضا العلة المنصوصة المتقدمة في رواية العلل بل النهيج المس اقوى منه في النظر وقوله
ص في رواية ابي سعيد المتقدمة صلوها قال بعد ما مر فاذا المغتر الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو جنب ان المولع عليه تباقا فان
المستفاد منه مع صدرها انه كلما لا يحل النظر اليه لا يحل مسه ويؤيده قوله ص في رواية زيد بن علي في تغسيل النساء الغير المحارم للرجل ولا يلمسنه بايديهن
وفي رواية مفضل فيعكسه فلا تمس ولا تكشف شيء من محاسنها التي امر الله بسترها واما ما يجوز النظر اليه فان كان من المحارم فيجوز مسه للاصل
ويومي اليه بعض الاخبار ايضا وان كان من غيرهم فمقتضى اصالة المتقدمة الخالية عن المعارض فيه الحرمة ويدل عليه ايضا النهي عن مصافحة

والرابعة في المملوك لا باس به



جز نهادم

غير المحارم ففي موثقة سماعة لا يحل للرجل ان يصافح المرئة الا امرئة يحرم عليه ان يتزوجها وفي حديث المناهي من صافح امرئة تحرم عليه فقد باء
بغضب من الله عز وجل وحمله في المفاتيح على المصافحة بشهوة ولا حامل له فاطلاق الحرمة اظهر ب الظ جواز النظر الى كل ما لا يجوز النظر اليه
في المرآة والماء ونحوهما لانصراف النظر الى الشايع والمتعارف ولعدم العلم بكونه نظرا الى المرء والمرئة لجواز كون الرؤية فيهما بالانطباع و
كذا يجوز النظر الى الصور المنقوشة والى عورات البهايم كل ذلك للاصل ج يجوز النظر الى وجوه البرزة اللاتي لا يتسترن ولا ينتهين اذا نهين
للعلة المنصوصة في رواية ابن صهيب المتقدمة ك كلما ذكر فيه جواز النظر فقد قيده الاكثر بعدم التلذذ والريبة المفسرة تارة بما يخطر بالبال
من المفاسد واخرى بخوف الوقوع في المحرم وثالثة بخوف الفتنة والفساد والوقوع في موضع التهمة بل عليها حكاية الاجماع في بعض المواضع مستفيضة
بل تحقق عليه الاجماع في الحقيقة ويدل عليه مفهوم قوله اذا لم يكن متلذذا في مرسلة الفضيل المتقدمة والعلة المنصوصة في رواية العلل السابقة حيث
ان النظر بالتلذذ والريبة مهيج للشهوة داع الى الفساد وقوله غير متعمد لذلك في صحيحة ابني عمار ويعقوب المذكورة حيث ان المراد منه ليس غير قاصد
للنظر اذ لا اختصاص لذلك بالشعر بل المراد قصد النظر الى الشعر بخصوصه ومثل ذلك لا ينفك عن قصد التلذذ او الريبة غالبا وقوله اذا كان مامونا
في الرواية الرابعة من روايات نظر المملوك وحسنة ربعي كان رسول الله ص يسلم على النساء ويرددن عليه كان امير المؤمنين ع يسلم على النساء وكان
يكره ان يسلم على الشابة منهن ويقال اتخوف ان يعجبني صوتها فيدخل من الاثم علي اكثر مما طلبت من الاجر دلت على ان الاعجاب يوجب الاثم الا ان
هذه الوجوه لا يثبت المط بالكلية اما الاجماع فلان المنقول منه غير حجة والمحقق لم يثبت الا في الجملة كان تحققه في المراد تزوجها وشرائها والذميات
والصور الانعكاسية والمنقوشة وغير الانسان من البهايم حين التعلم والاجزاء المفصولة ونحو ذلك غير معلوم وغاية ما ادعينا تحقق الاجماع
فيه الانسان المسلم غير المراد تزوجه وشرائه ولا يثبت من المفهوم المذكور ايض الزايد عليه بل الثابت منه اقل من ذلك اذ مفاده الباس في النظر الى
مجموع شعر من يراد تزوجها ومحاسنها لا غير وانما يتعدى الى غير ذلك بالاولوية وعدم الفصل وجريانهما في جميع المواضع مم بل لا يثبت منه في غير
الشعر والمحاسن والعورة من غير المراد تزوجها من الاجنبيات والمحارم شيء مع انه يعارض ادلة جواز النظر فيما له دليل سوى الاصل بالعموم من وجه
فيرجع الى الاصل فلا يثبت منه شيء في مثل ذلك شيء اصلا وفيما كان الجواز فيه بالاصل لا اولوية ولا اجماع مركب ومن ذلك يظهر ما في العلة
المنصوصة في رواية العلل ايض لان دلالتها بالعموم ايض مضافا الى ان العلة فيه هو مجموع التهيج وما يدعو اليه من الفساد وتحقق ذلك في كل نظر بتلذذ
او النظر الى كل شيء او بالنسبة الى كل شخص غير معلوم واما قوله غير متعمد لذلك فدلالته مفهوما على المنع في التعمد منفية لجواز النظر الى شعرها غير
متعمد وقد عرفت انتفائه فينفي التابع ايض مع ان نفي ارادة التلذذ من التعمد نظر ومنه يظهر ضعف دلالة مفهوم قوله اذا كان مامونا واما حسنة
ربعي فلو دلت فانما هي باعتبار قوله من الاثم واكثر النسخ خال عنه فلا دلالة فيها معتبرة ومن ذلك ظهر ان تحريم النظر بتلذذ مطلقا لا مستند له
بل اللازم الحكم به في موضع ثبت فيه الاجماع وهو غير الزوجة ومن يراد تزوجها من النساء المسلمات مطلقا سواء كان النظر الى الوجه او الكفين او
غيرهما وسواء كان الى المحارم او غيرهن او كان سببا للتهيج وداعيا الى الفساد وكذا الريبة هي لا ريب في جواز النظر الى ثياب الاجنبيات وجلابيبهن
وان كانت عليهن بدون تلذذ وريبة واما معهما فمحل اشكال والظ الحرمة ان كان مهيجا للشهوة داعيا الى الفساد او الفتنة لما مر وكذا النظر خلف
النساء ولكنه مكروه لبعض الروايات و كلما ذكر فيه جواز نظر الرجل الى المرئة يجوز فيه العكس بالاجماع المركب في غير الزوجة التي يراد تزوجها او الامة
التي يراد شرائها وبالاصل فيهما وفي البواقي ايض لفقد الصارف عنه سوى الاجماع المركب المنتفي في المقام والخبر الضعيف الغير المنجبر فيه نز يجوز
للرجل ان ينظر الى مثله ما عدا العورة شيخا كان او شابا قبيحا او حسنا بلا فرق بين الامرد وغيره عندنا الا اذا كان بتلذذ مهيج للشهوة داع الى
الفتنة بل بتلذذ مطلقا لظ الاجماع نعم يستحب ترك النظر الى الامرد الحسن الوجه للتاسي بالنبي ص كما ورد انه ص اجلسه من ورائه وكذا يجوز للمرئة
نظرها الى مثلها ما خلا العورة من غير فرق بين المسلمة والكافرة خلافا للمحكي عن الشيخين الطوسي والطبرسي في تفسيريهما والراوندي في فقه
القران فمنعوا عن نظر الكافرة الى المسلمة قيل حتى الوجه والكفين وقواه بعض الاجلة لقوله او نسائهن اي المؤمنات ولرواية البختري والاول
تخصيص بلا دليل والثاني غير دال على الحرمة لتضمنه لفظة لا ينبغي فيهما لا اشتراك الاصلاح يجوز نظر كل من المرء والمرئة الى الاخر ومسه له حتى
العورة في موضع الضرورة اي موضع اضطر اليه او اوجب تركه العسر والمشقة لانتفاء الضرر والحرج في الشريعة واما بدون الاضطرار او العسر فلا
يجوز وان كان يدعو اليه نوع حاجة كتحمل الشهادة فيما لا اضطرار اليه او علاج يمكن لغيره ايض وان كان ذلك افضل من الغير ط الاجزاء المنفصلة
كالشعور حكمها حكم الاجزاء المتصلة فيحرم النظر اليها فيما يحرم متصلا لا للاستصحاب المعارض هنا مع استصحاب عدم الحرمة في المنفصل المعلوم قبل
شرع الحرمة بل لاطلاق مثل قوله حرم النظر الى شعورهن والقول بعدم ظهور النظر الى المنفصل من الاطلاقات في الشعر غير جيد لعدم تبادر غيرهما
من الشعر ولا من شعر المرئة ولا من النظر الى الشعر ولا في النظر الى شعر المرئة كما لا يتبادر ذلك من النهي عن النظر الى الشعر المعز نعم لا ينصرف الاطلاق
في غير الشعر من الاجزاء المنفصلة لندرة وجودها منفصلة بحيث يتبادر منها المتصل فيحرم في الشعر دون غيره وعدم الفصل غير ثابت و لا
باس بالنظر الى شعر المحارم وغير البالغة والذمية منفصلة ولو بالتلذذ لعدم دليل على المنع مع ان التلذذ منه غالبا ليس لاجل الشعر خاصة و يجوز
النظر الى غير البالغة المنفصل قبل البلوغ بعده للاستصحاب وعكسه في شعر المرئة وكذا الى شعر الزوجة المنفصل بعد الطلاق بعده والى شعر الزوجة
ونحوه

في بيان النظر الذي يجوز فيه النظر اذا كان النظر من دون تلذذ

النساء

في بيان جواز النظر الى العورة بلا ضرورة لا يجوز الى المحارم كان عند ضرورة وحاجة

في تحريم سماع صوت الاجنبيات

المنفصل قبل التزويج بعده لصدق كونه شعر زوجته ولا يحرم المس في المنفصل للاصل **المسئلة الثالثة** ذهب جماعة الى تحريم سماع
صوت الاجنبيات من غير ضرورة مطلقا وهو ظاهر اطلاق عد ويع وشاوير والتلخيص وينسب الى المش والظ ان مرادهم استماعه والا فالسماع بلا
لا يحرم قطعا ثم حكمهم بالحرمة لانه عورة ولرواية الصدوق ونهى ان يتكلم الرجل عند غير زوجها وغير ذي محرم منها اكثر من خمس كلمات مما لا بد منه و
وصحيحة هشام النساء عى وعورة واستر والعورات واستروا العى بالسكوت ورواية غياث لا تسلم على المراة وفي بعض الاخبار من النهى عن الابتدا بالبيوت
عليهن ويضعف الاول بالمنع والبواقى بعدم الدلالة لان النهى عن تكلمها والامر بسكوتها لعيها والنهى عن التسليم عليها لو سلم لم يدل على تحريم
استماع الصوت بوجه مضافا الى ما في الاخير من عدم الدلالة على الحرمة وفي رواية الصدوق الى ما قيل من مخالفتها للاجماع من جواز سماع صوتهن
زايدا على خمس كلمات مع الضرورة فتنعها عمار ادمنها معها مخالف للبديهة الا انه مبنى على جعل لفظة من في قوله مما لا بد منه تبعيضية ولو اخذ
بيانية لا تدفع ذلك المحذور والى ما في الجميع من المعارضة بحسنة ربعى المتقدمة ورواية ابى بصير كنت جالسا عند ابى عبد الله ع اذ دخلت عليه
ام خالد فقال اليسرك ان تسمع كلامها قلت نعم قال فاذن لها فاجلسني معها على الطنفسة قال ثم دخلت فتكلمت فاذا هي امرأة بليغة وبما ثبت قطعا
من تكلم النساء مع النبى والائمة في محضر الاصحاب وسؤالهن عنهم وتقريرهم اياهن عليه وما تواتر من تكلم سيدة النساء مع سلمان واتيانها بالخطبة الطويلة
المروية في الاحتجاج بمحضر من الخلق الكثير وتكلم اخوات الحسين ع مع الاعادى في مواضع عديدة ولو كان السماع حراما لحرم تكلمهن لان تسبيب الحرام
حرام ومعاونة على الاثم بل يعارضه الاجماع القطعى حيث جرت على ذلك طريقة العلماء من الصدر الاول الى زماننا هذا بل ادلة نفى العسر والحرج
لذا خالف فيه جماعة فقيدوا التحريم بالتلذذ والريبة وبه قطع في كره واستجوده الشهيد الثانى وصاحب الكفاية والمفاتيح استنادا في الجواز بدون
التلذذ الى الاصل وساير ما مر وفي المنع معه الى الاجماع المنقول في كلام بعض المتاخرين والحسنة المتقدمة والعلة المنصوصة في رواية العلل ويرد الاجماع المنقول بعدم
الحجية والحسنة بعدم الدلالة على الحرمة الا على النسخة المتضمنة للفظ الاثم وثبوتها غير معلوم والعلة لا يفيد الكلية بل اذا كان مهيجا للشهوة داعيا الى الفساد
فكلما كان كذلك يحرم والا فلا نعم يكره قطعا واما سماع الاجنبية صوت الاجنبى فلا حرمة فيه اصلا ومن الغرايب فتوى اللمعة بحرمته مع انها يقرب مما يخالف الضرورة
فان تكلم النبى والائمة واصحابهم مع النساء مما بلغ حدا لا يكاد يشكل فيه ومن الضرورات استحباب صلوة الجماعة للنساء وحضورهن مع النبى والولى وقصة ام فروة
حيث دعاها الامام لاستماع المراثى مشهورة وسؤال السايلين في ابواب الدور وصياح الرجال في الازقة ونحوها متكثرة **المسئلة الرابعة**

في جواز الوطي في دبر الزوجة والامة

يجوز الوطي في دبر الزوجة والامة على الاظهر الاشهر بين من تقدم وتاخر بل بالاجماع كما في ف وكره وعن الانتصار والسرائر والغنية للاصل والمستفيضة المصرحة
بان ذلك له كما في بعضها او بانه لا باس به كما في اخرى او بانه احلتها اية من كتاب الله وقول لوط هن بناتى كما في ثالث او بانه لا باس اذا رضيت كما في رابعة او
بانه ليس عليك شىء ذلك لك كما في خامسة او بانه ليس به باس وما احب ان يفعل كما في سادسة او بانه اصغى الى ثم قال لا باس به كما في سابعة بل يدل عليه قوله
سبحانه فاتوا حرثكم انى شئتم فان كلمة انى وضعت للتعميم في المكان واستعمالها في قوله سبحانه انى يكون لى ولد بمعنى كيف لا يضر لانه اعم من الحقيقة مع انه استشهد به
للتحليل ايض في الرواية الرابعة حيث ان السايل سئل بعد قول الامام اذا رضيت فاين قول الله عز وجل فاتوهن من حيث امركم الله قال هذا في طلب الولد ان الله تع يقول نساؤكم
حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم وجعل الاية الاخيرة استشهادا على ان المراد بالاية الاولى طلب الولد كما في الوافى خلاف الظ مع ان في تفسير العياشى عن ابن ابى يعفور
عن ابى عبد الله ع عن اتيان النساء في اعجازهن قال لا باس ثم تلا هذه الاية وفيه عن زرارة عن ابى جعفر ع في قوله تع نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم
قال حيث شاء ولا ينافيه تعليل الحكم في الاية بانهن حرث حيث ان مقتضى الحرث الاتيان من موضع ينبت فيه الزرع لمنع اقتضاء الحرثية ذلك اذ لا يتعين كون
دخول الحرث دائما للحرث نعم ظاهر صحيحة معمر بن ساف في ذلك قال ابو الحسن ع اى شىء يقولون في اتيان النساء في اعجازهن قلت له بلغنى ان اهل المدينة لا يرون
به باسا فقال ان اليهود كانت يقول اذا اتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولده احول فانزل الله عز وجل نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم من خلف او
قدام خلافا لقول اليهود ولم يعن في ادبارهن ولكنها مرجوحة بالنسبة الى ما مر لموافقة العامة واما ما قيل من انها لا ينافى ثبوت الحكم من الاية بالعموم فانما
يتم لو لا قوله لم يعن في ادبارهن ردا على اهل المدينة خلافا للمحكى عن القميين وابن حمزة فحرموه للاستصحاب ولقوله سبحانه فاتوهن من حيث امركم الله وصحيحة
معمر المتقدمة ورواية هاشم وابن بكير قال هاشم لا تعرى ولا تعرب وابن بكير قال لا يعرب اى لا ياتى من غير هذا الموضع ورواية سدير محاش النساء على امتى حرام
ومرسلة بن محاش نساء امتى على رجال امتى حرام ومرسلة ابان عن اتيان النساء في اعجازهن قال هى لعبتك لا تؤذها ويرد الاول بما مر والثانى بعدم
تعين ما امر الله به فانه بمعنى اباح فيمكن شموله للدبر ايض مع انه لو كان المراد به القبل لا يثبت منه حرمة الغير لان صيغة الامر للاباحة والمراد رفع الحظر
الحاصل بسبب الحيض مضافا الى تصريح الرواية الرابعة بعدم دلالته على التحريم كما مر والثالث مضافا الى ما سبق بان عدم دلالته على الحرمة والرابع بعدم
الدلالة والبواقى بمرجوحيتها عما مر بموافقة الاصل والاية والشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة ومخالفته لاكثر العامة نعم يثبت منها الكراهة بل
الشديدة منها كما صرح به جماعة ويدل عليه قوله ما احب ان يفعل ايض **الخامسة** الظ عدم الخلاف في جواز العزل عن الامة والدائمة مع اذنها او
شرطه حين العقد بلا كراهة وكذا المتمتع بها وان كان مقتضى اطلاق كلام بعضهم كاللمعة وغيره وقوع الخلاف فيها ايض وفي صورة الاضطرار والضرر
واختلفوا في العزل عن الحرة الدائمة فالحق المشهور الجواز للاصل والمستفيضة من الصحاح والموثقات وغيرها وفي بعضها صرح بالحرة وفي اخرى بما اذا
احبت او كرهت نعم يكره ذلك لفتوى الجماعة وصحيحة محمد عن العزل فقال اما الامة فلا باس واما الحرة فانى اكره ذلك الا ان يشترط عليها حين تزوجها وظا



الاطلاق لشموله للتمتع بها ايض ولا باس به وذهب جماعة الى التحريم حكي عن ظاهره وعن ط و ف مدعيا فيه الاجماع وبه افتى في اللمعة للاجماع المنقول و
المنقول منه والنبوي بين العاميين ومفهوم رواية الجعفي لا باس بالعزل في ستة وجوه المرأة التي ايقنت انها لا تلد والمسنة والمرأة السليطة والبذية والمرأة
التي لا ترضع ولدها والامة ومنافاته حكمة النكاح وهي الاستيلاد ويرد الاول بعدم الحجية سيما مع مخالفة الشهرة مضافا الى ان ظاهر بعض عباراته كما قيل
ان الاجماع انما هو على استحباب الترك دون التحريم والثاني باعمية الكراهة عن الحرمة والرابع بعدم الحجية والخامس بان المفهوم اما عددي او وصفي وشيء منهما
ليس بحجة والسادس بمنع انحصار الحكمة مع انه اخص من المدعى لعدم جريانه في الحامل والعقيم واليائسة ونحوها مع انه لو تم لجرى مع الاذن والشرط ايض اذ
ليس للمرأة تفويت غرض الشارع بل لا يكون الشرط صحيحا هذا مع ان مقتضى الدليل مقتضى النكاح لترك عزل في الجملة واما الجماع فليس الحكمة فيه مطلقا الاستيلاد
ثم على المنع تحريما او كراهة فهل يجب فيه دية ام لا الحق الثاني للاصل الخالي عن المعارض وقيل نعم فيه عشرة دنانير للمرأة بل عن ف الاجماع عليه وله ولما في كتاب
علي كما في الصحيح انه افتى في مني الرجل فرغ عن عرسه فعزل عنها الماء ولم يرد ذلك نصف خمس المائة دية الجنين عشرة دنانير وفيه انه غير المتنازع فيه ودعوى
ظهور ان العلة هي التفويت المشترك مردود بمنع الظهور اولا ومنع اعتبار هذا الظهور ثانيا وثبوت الفارق بين جناية الوالد وغيره ثالثا **السادسة**
لا يجوز ترك وطي الزوجة اكثر من اربعة اشهر على الحق المشهور بل المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكف وغيره بل هو موضع وفاق كما في لك بل اجماعي كما في
المفاتيح وشرحه للصحيح عن صفوان عن الرجل يكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الاشهر والسنة لا يقربها ليس يريد الاضرار بها يكون لهم مصيبة ايكون
في ذلك آثما قال اذا تركها اربعة اشهر كان آثما بعد ذلك ونحوها رواية الاخرى وزاد في الاخرى الا ان يكون باذنها وفي صحيحة البختري اذا غاضب الرجل امرأته
فلم يقربها من غير يمين اربعة اشهر استعدي عليه فاما ان يفي او يطلق ويؤيده كون هذه المدة مدة تربص الزوجة في الايلاء والروايتان عامتان للمتمتعة
والدائمة والمشهور اختصاصها بالاخيرة وظاهر كف التردد وهو في موضعه والتعميم اظهر لما مر ويختص عدم الجواز بصورة عدم العذر واما معه فيجوز الترك
مطلقا اجماعا لان الضرورات تبيح المحظورات ومن العذر خوف الضرر وعدم الميل المانع عن انتشار العضو اذ مع عدمه لا يمكن الوطي واما ما دون الوطي
مما يتمكن منه فلم يثبت وجوبه وكذا يختص بصورة عدم اذنها واما معه فيجوز للرواية المذكورة ولا فرق في اذنها بين ان يكون لعدم ميلها او لاخذ عوض له
او لتخييرها بين التطليق والعفو وكذا يختص بالحاضر عند الزوجة لظاهر الاجماع ولانه من العذر بل هو مقتضى قوله في الصحيح يكون عنده المرأة والمسافر
ليست المرأة عنده وهل يشترط في الوجوب حضور الزوج في تمام الاربعة اشهر او يحسب ايام السفر فيها ايض حتى لو سافر شهرين وحضر شهرين وجب
عليه الظ الاول لما مر من عدم ثبوت الوجوب من الصحيحة الا في حق المرأة التي كانت عنده في تمام المدة وظاهر الصحيحة اختصاص الحكم بالشابة كما مال اليه
في المفاتيح وشرحه والكف فالتعدي الى مطلقهن لا دليل عليه وورود الشابة في السؤال غير ضائر لنفي الحكم عن غيرها بالاصل والاجماع على التعميم غير معلوم
والرواية الاخيرة وان كانت مطلقة الا انها عن افادة الحرمة قاصرة ثم الواجب هو الوطي دون الانزال للاصل وعدم ثبوت الزائد من قوله لا يقربها
بل لولا الاجماع لجرى الكلام في الوطي ايض **السابعة** لا يجوز الدخول بالمرأة قبل اكمالها تسع سنين بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا والمستفيضة
من الاخبار وهي بكثرتها وان كانت قاصرة عن افادة الحرمة لورود الجميع بالجملة المنفية او المحتملة لها فليست بانفسها صريحة في الحرمة الا انها تحمل عليها
بقرينة الاجماع ثم انها هل تحرم عليه مؤبدا ولو بدون الافضاء كما عن النهاية ويب وفي السرائر مدعيا فيه نفي الخلاف بل نقله بعضهم عن المفيد ايض ونسبه
في الكف الى جماعة وظاهر المفاتيح وشرحه نوع ميل اليه ويدل عليه اطلاق مرسلة يعقوب اذا خطب الرجل المرأة فدخل بها قبل ان يبلغ تسع سنين فرق
بينهما ولم تحل له ابدا والمشهور بين الاصحاب عدم التحريم بدون الافضاء للاصل وضعف الخبر مع خلوه عن الجابر في المورد والاصل يدفع بالخبر ودعوى نفي
الخلاف مجبر مع انه غير ضائر مع وجوده في الاصل المعتبر ولا يضر للجبر بالدعوى المذكورة مخالفة الاكثر ممن تأخر كما لا يضر نسبة بعضهم المشهور الى الحلي
في النسبة الاولى ايض ولا فتوى الشيخ بخلاف ما في الكتابين في كتاب اخر **الثامنة** يكره للمسافر ان يدخل الى اهله من سفره ليلا لرواية ابن سنان
يكره للرجل اذا قدم من سفره ان يطرق اهله ليلا حتى يصبح ومقتضى اطلاقها ثبوت الحكم مطلقا سواء اعلمهم بالحال ام لا وفي تمام الليل واحتمل بعضهم
تعلقه بما بعد المبيت وغلق الابواب لان الطروق في كلام اهل اللغة يطلق على الامرين ولا يخفى انه لو ثبت ذلك لزم الاقتصار على المتيقن وهو ما
بعد المبيت للاصل واما المسامحة في المكروهات فلا يضر فيجوز الحكم بكراهة المحتمل الان في اطلاقه على الامرين نظرا الى ظاهر كلام الصحاح والقاموس
التعميم ولا ما توهم اشعاره بالاختصاص من كلام ابن الاثير حيث قال قيل اصل الطروق من الطرق وهو الدق سمي الاتي بالليل طارقا لاحتياجه الى دق
الباب فلا اشعار فيه لان غلق الباب لا يختص بوقت المبيت مع انه لا يلزم الاطراد في علة التسمية

الفصل الثالث في النكاح الدائم وفيه فصول

الفصل الاول في العقد وفيه مسائل

المسألة الاولى يجب في النكاح الصيغة باتفاق علماء الاسلام بل الضرورة من دين خير الانام
ولو لا اصالة عدم ترتب اثار الزوجية بدونها ولا بد فيها من ايجاب وقبول لفظيين بالاجماع واصالة الفساد في المعاملات فلا يحكم بترتب الاثر ما لم يعلم
تحقق التزويج والنكاح ولا يعلم تحققهما بدون اللفظ ويؤيده رواية العجلي عن قول الله سبحانه واخذن منكم ميثاقا غليظا قال الميثاق هو الكلمة التي
عقد بها النكاح ثم انهم بعد الاتفاق على ذلك اختلفوا في اللفظ المنعقد به النكاح من وجوه كثيرة لا بد في تحقيق المقام فيه من تقديم مقدمات
احدها ما مر في صدر كتاب البيع مفصلا ونقول هنا اجمالا ان الشارع رتب احكاما على التزويج والنكاح واشباهها وامورا لكل من الزوج والزوجة و
الناكح والمنكوحة فلو كنا نعلم لهذه الالفاظ معاني لغوية او عرفية للشارع يصح له انه لكان اللازم الحكم بثبوت هذه الاحكام لكل من صدق عليه تلك الالفاظ كما

واليمين بالعارضة مع ما مر من الادلة الراجحة بالتصريح ومعارضة الاصل والعموم

اثما

في عدم جواز الدخول بالمرأة قبل اكمالها تسع سنين

والضعف

في بيان نكاح الدائم وفيه فصول الاول في العقد

في البيع ولكن معنى التزويج في اللغة امر غير مراد هنا ولا نعلم في عرف الشارع او العام له معنى مضبوط معين بخصوصه وان علمنا ان العقد المجمع عليه منه واما النكاح فقد عرفت انه العقد ولكن المراد من العقد هنا غير معلوم لنا وكذا ما يترتب الاثار على مثل قوله امرأته او حليلته والاضافة وان افاد الاختصاص لكن جهة الخصوصية لنا غير معلومة وعلى هذا فيجب في الحكم بتحقق الزوجية والنكاح الاقتصار على ما دل دليل على تحقق النكاح به

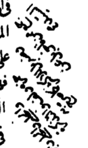
الثانية اعلم ان هيهنا اخبار ايمكن ان يستفاد منها اللفظ المتحقق به النكاح وهي كثيرة الاولى صحيحة زرارة الواردة في تزويج ادم وحوا وفيها بعد امر الله سبحانه ادم ان يخطب اليه جل شانه حوا وقول ادم اني اخطبها اليك فقال عز وجل وقد شئت ذلك وقد زوجتكها فضمها اليك فقال لها ادم اليّ فاقبلي الحديث الثانية رواية الهاشمي في تزويج خديجة وفيها بعد ان خطب ابو طالب عمها وتلجلج العم قالت خديجة لعمها فلست اولى بي من نفسي قد زوجتك يا محمد نفسي والمهر علي في مالي فرعمك فلينحر ناقة فليولم بها وادخل على اهلك الحديث الثالثة مرفوعة البغدادي في جواب عبد الله خطبة نكاح قال بعد الخطبة اما بعد فقد سمعنا مقالتكم وانتم الاحبة والاقربون برغبة في مصاهرتكم ونسعفكم بحاجتكم ونضمن باجابتكم فقد شفعنا شافعكم وانكحنا خاطبكم على ان لها من الصداق ما ذكرتم فنسأل الله الذي ابرم الامور بقدرته ان يجعل عاقبة مجلسنا الى محابة انه ولي ذلك والقادر عليه الرابعة مرسلة الوارد في تزويج الجواد بنت المامون خطب لنفسه ثم ذكر الخطبة الى ان قال وهذا امير المؤمنين زوجني ابنته على ما فرض الله عز وجل للمسلمات الى ان قال وبذلت لها من الصداق ما بذله رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان قال بعد ذكر الصداق زوجتني يا امير المؤمنين قال بلى قال قبلت ورضيت الخامسة رواية ان علي بن الحسين عليه السلام كان يتزوج وهو يتعرق عرقا ياكل مما يريد على ان يقول الحمد لله وصلى الله على محمد واله ويستغفر الله وقد زوجناك على شرط الله السادسة رواية عبيد بن زرارة عن التزويج بغير خطبة فقال اوليس عامة ما نتزوج فتياتنا ونحن نتعرق الطعام على الخوان نقول يا فلان زوج فلانا فلانة فيقول نعم وقد فعلت السابعة موثقة سماعة في عقد التمتع لا بد من ان يقول فيه هذه الشروط اتزوجك متعة كذا وكذا درهما نكاحا غير سفاح على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله الحديث الثامنة رواية ابان بن تغلب كيف اقول لها اذا خلوت بها قال تقول اتزوجك متعة على كتاب الله وسنة نبيه لا وارثة ولا موروثة كذا وكذا يوما الى ان قال فاذا قالت نعم فقد رضيت فهي امرأتك وانت اولى الناس بها قلت فاني استحيي ان اذكر شرط الايام قال هو اضر عليك قلت وكيف قال انك ان لم تشترطها كان تزويج مقام ولزمتك النفقة في العدة وكانت وارثة ولم تقدر على ان تطلقها الا طلاق السنة التاسعة حسنة ثعلبة تقول اتزوجك متعة على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله نكاحا غير سفاح الحديث العاشرة مرسلة ابن مؤمن الطاق قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ادنى ما يتزوج به الرجل المتعة قال كف من بر يقول لها زوجيني نفسك متعة على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله نكاحا غير سفاح الحديث الحادية عشر صحيحة كيف يتزوج المتعة قال يقول يا امة الله اتزوجك كذا وكذا يوما بكذا وكذا درهما الثانية عشر رواية وفيها قلت ما اقول لها قال تقول لها اتزوجك على كتاب الله وسنة نبيه والله وليي ووليك كذا وكذا شهرا بكذا وكذا درهما الحديث الثالثة عشر رواية ابي بصير لا باس ان تزيدك وتزيدها اذا انقطع الاجل فيما بينكما تقول لها استحللتك باجل اخر برضا منها الحديث الرابعة عشر رواية بكار الرجل يلقى المرأة فيقول لها زوجيني نفسك شهرا ولا يسمي الشهر بعينه ثم يمضي فيلقاها بعد سنين قال فقال له شهره ان كان سماه وان لم يكن سماه فلا سبيل له عليها الخامسة عشر رواية الفتح بن يزيد عن الشروط في المتعة فقال الشرط فيها بكذا وكذا الى كذا وكذا فان قالت نعم فذاك له جائز السادسة عشر موثقة عبيد اذا قال الرجل لامته اعتقتك وتزوجتك وجعلت مهرك عتقك فهو جائز السابعة عشر صحيحة علي عن الرجل قال لامته اعتقتك وجعلت عتقك مهرك قال اعتقت وهي بالخيار ان شاءت تزوجت وان شاءت فلا فان تزوجته فليعطها شيئا فان قلت قد تزوجتك وجعلت مهرك عتقك فان النكاح واقع لا يعطيها شيئا والثامنة عشر رواية السكوني جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وآله فقالت زوجني فقال رسول الله صلى الله عليه وآله من لهذه فقام رجل الى ان قال قد زوجتكها على ما يحسن من القران فعلمها اياه

في بيان كفاية بعض الالفاظ في النكاح

الثالثة اعلم انهم قد يحكمون بكفاية بعض الالفاظ في النكاح الدائم مثلا مستدلين بان اللفظ حقيقة فيه ومستندين الى دلالته على المقصود وقد يحكمون بعدم كفاية بعض الالفاظ فيه مستندين بكونه مجازا او بعدم دلالته على المقصود ويرد على الاول انه ان اريد ان للحقيقة مدخلية في الصحة فهو مما لا دليل عليه ويلزمه عدم صحة الاخبارية لمجازيتها في الانشاء وان اريد الحقيقية توجب الدلالة على المقصود والمستفاد من الاخبار كفاية كل ما يدل على المقصود فلا يحسن الاقتصار على لفظ خاص بل يجب صحة الاتيان بكل مجاز مع القرينة المقالية او الحالية نحو استحللتك فرجها دائما او جعلتها حليلتي او زوجتي ونحو ذلك والظاهر انهم لا يقولون به هذا كله مضافا الى ما يرد عليهم من مطالبة الدليل على كفاية كل لفظ حقيقي فيه او كل لفظ دال على المقصود وعلى الثاني انه ان اريد ان للمجازية مدخلية في عدم الصحة فهو مما لا دليل عليه ويلزمه عدم صحة الصيغ الاخبارية وان اريد ان المجازية توجب عدم الصراحة في المقصود فيلزم صحة كل مجاز مقترن بالقرينة فلا يصح نفي صحة بعض الصيغ مطلقا استنادا الى مجازيته بل يلزم نفي صحته بدون القرينة وبالجملة كلامهم في المقام خال عن النظام اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انه لا خلاف في انعقاد ايجاب النكاح بلفظي التزويج والنكاح العربيين الماضيين المقدم ايجابهما على القبول المقارن له بل هو اجماعي محققا ومنقولا في كفاية زوجتك وانكحتك عن الناصريات والانتصار وكره وضوحوعن ظاهر الك والكف وغيرها فهو الدليل في كفايتهما مضافا الى استفادة الانعقاد بالاول من كثير من الاخبار المتقدمة وبالثاني من الثالثة وقد وقع الخلاف في الانعقاد بغير اللفظين او بغير العربي اي الترجمة او بغير الماضي منهما او من غيرهما او مع تقديم القبول او تراخيه فالحق في الاول عدم الانعقاد وفاقا للاسكافي والسيد في المسائل الطبريات الاجماع عليه للاصل المستفاد من المقدمة الاولى الموجب للاقتصار على ما علم الانعقاد به ولم يعلم الانعقاد بغير اللفظين واما

منها المتزوج ابو جعفر محمد بن علي الرضا ابنة المامون ٤

يوما بكذا م



مافى الرواية الثالثة عشر من كفاية قوله استحللت فانما هو فى المتعة وعدم الفصل هنا غير ثابت ولو سلم فالرواية بالشذوذ مطروحة مضافا الى انها
مروية عن ابى بصير غير مسند قالى امام وقوله كليس بحجة ومن بعض ماذكر يظهر الجواب عن رواية الهاشمى ايضا جاءت امرءة الى عمر فقالت انى زنيت فطهرنى
فامر بها ان ترجم فاخبر بذلك امير المؤمنين ع فقال كيف زنيت قالت مررت بالبادية فاصابنى عطش شديد فاستسقيت اعرابيا فابى ان يسقينى الا ان امكنه
من نفسى فقال امير المؤمنين ع تزويج ورب الكعبة فانها مع انها لو دلت لدلت فى المتعة كما حملها عليها فى الوافى ومعارضة فيها ايضا مع الاخبار
الكثيرة الدالة على اشتراط تعيين الاجل باللفظ وعدم كفاية المرة سيما مع استفادتها من الاطلاق شاذة ولعمل الاصحاب مخالفة فهى به مطروحة ومع ذلك
وردت الواقعة بسند اخر وفيها بعد اخبارها عن التمكين فقال له على ع هذه قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد وهذه غير باغية ولا عادية فخلى سبيلها
فدفع الحد بالاضطرار دون التزويج وخلافا للنهاية وتبع وقع وشاو عدى اللمعة فجوزوا الايجاب بقوله متعتك لبعض ما مر مع ضعفه فى المقدمة الثالثة
ولعدم دليل على الحصر فى لفظ وفيه ان المحتاج الى الدليل هو الكفاية دون الحصر ثم مرادنا من اللفظين ليس هما بخصوصهما بل لعم معهما ومما يفيد مفادهما ويقيم
مقامهما اى ايجاد معنى التزويج او النكاح مع الصورة الماضوية نحو بلى او نعم بعد قوله زوجنى او نعم فعلت بعده او بعد الامر بالتزويج او قصة التزويج و
نحو ذلك فيصح لو عقد كذلك للروايات الرابعة والسادسة والثامنة فانه ليس المراد بقوله زوجنى او زوج التلفظ بلفظه زوجتك بل المراد ايجاد هذا
المعنى وقوله بلى وفعلت ايجاد له بكل ما دل على ايجاده وكونه كافيا وكذا فى الثانى مع القدرة على العربية وفاقا لغير من شذ وندر بل اجماعا كما فى كرو
عن طلبا من الاصحاب واحتمال اقتصارهم فى التوقيف على العربى لكونه عرفهم فلا يمنع عن جوازه غيره حسن مع وجود دليل على صحة غير العربى عموما او خصوصا
وهو مفقود خلافا للمحكى عن ابن حمزة فاستحب العربية واختاره فى المفاتيح وشرحه واستقربه فى الكفاية لان الغرض ايصال المعنى المقصود الى الغير فيتادى
ذلك باى لغة اتفقت مع ان غير العربية من اللغات من قبيل المترادف الذى يصح ان يقوم مقام العربية ورد بمنع كون الغرض ايصال المعنى فقط الجواز
ان يكون للفظ العربى مدخلية وكذا بمنع جواز قيام المترادف الا انه يمكن ان يقال ان المراد من قوله زوجنى فى الرواية الرابعة ومن قوله زوج فى
السادسة استفهام ايقاع هذا المعنى والامر به لا اللفظ قطعا ومعنى قوله بلى ونعم قد فعلت انه اوقعت المعنى والمتبادر من وقوع المقصود بعده تربته
على ايقاع المعنى من غير مدخلية لعربية قوله بلى وقد فعلت فالظ كفاية ما يفيد ايقاع التزويج بغير العربية الا ان الاحوط ما ذكرنا اولا واما مع عدم
القدرة على العربية ولو بالتعلم بلا مشقة او بالتوكيل فالاكثر على الجواز بل قيل هو قطع به الاصحاب لدفع الحرج وفحوى الاجتزاء باشارة الاخرس ويرد
بمنع لزوم الحرج فان تعلم كل كلمة واحدة ليس باشق من تعلم جميع اجزاء الصلوة بالعربية وعمدة مسايل النكاح ودلالة الفحوى عليه ممنوعة فالظ كما
هو ظ بعض الاجلة نشاء صورة العجز وغيرها وكذا الثالث فلا يجزى الايجاب بغير الماضى او ما يفيد مفاده نحو بلى ونعم بعد قوله زوجنى مستفهما
وفاقا الابن حمزة وسعيد بل الاشهر كما عن لك للمامر من الاصل وقيل يجوز بلفظ المستقبل قاصدا به الانشاء لصحة قصده منه وفيه عدم الملازمة
بين الصحتين ولوقوعه فى كثير من الاخبار المتقدمة وفيه ان الواقع فيها انما هو فى القبول دون الايجاب والاجماع المركب غير ثابت وان ادعاه بعضهم
كيف وظاهر عد بل يع وقع اختصاص القول بالجواز بالقبول ولا اقل من احتمال الاختصاص بل هو الظ من الاكثر حيث ذكروا المستقبل فى القبول واما
الرابع فان كان المراد به المقارنة الحقيقية الحاصلة بعدم تخلل امر بين الايجاب والقبول ولو مثل ابتلاع ريق او التكلم بلفظ فالحق عدم التوقف عليه
للرواية الثالثة المتضمنة لتخلل الخطبة وكلمات اخر من متعلقاتها فى بين الايجاب والقبول المتقدم بل الثانية المتضمنة لتخلل قوله على كتاب الله و
ما تقدم منهما بل المستفاد منهما جواز تخلل كلام كثير وهو كذلك بل يمكن ان يستدل له بعموم قوله فى الثامنة فاذا قالت نعم فانه يشمل التراخى ايضا اذا
كان ذلك الكلام من متعلقات ذلك الامر كالخطبة لو ذكر الصداق والشروط ونحوها واما تخلل غير ذلك مما ينافى المقارنة العرفية فلا يجوز للاصل
المذكور وعدم ظهور تام فى العموم المتقدم ومنهم من فرق بين اتحاد المجلس وتفريقه واما الخامس فالاظهر الاشهر كما قيل بل بالاجماع كما عن ط والسرائر عدم
التوقف عليه فيجوز تقدم القبول للروايات الثلثة الاولى حيث ان تعقيب الامر بالصريح فى الاولى وبالنحو فى الثانية وكونه جوابا فى الثالثة دليل على تقدم
القبول وكذا الرواية الثامنة وبهذه الروايات يخرج عن الاصل دون ساير ما قيل فى المقام من الوجوه الضعيفة واما ما قيل من ان القبول انما هو رضى
بمضمون الايجاب فلا معنى له مع التقدم ففيه مع انه اجتهاد فى مقابلة الرواية منع عدم معقوليته مع المقدم اذ المؤخر هو لفظ الايجاب واما الرضا
بايقاعه فقد وقع بالاذن فى التزويج وهذا القدر كاف فى معقولية القبول فيقبل القابل ما سينشؤه الموجب نعم لو قيل بما لا يتم معنا بدون الايجاب
اتجه نحوه نحو قبلت ورضيت مطلقا لعدم صدق المعنى وضعفه ظ هذا كله فى الايجاب واما القبول فهو ايضا كالايجاب فى الاول فيجب كونه قبول التزويج
او النكاح نحو قوله نكحت او تزوجت او قبلت النكاح او التزويج او رضيت به او قبلت او رضيت مطلقا بعد تقدم ايجاب التزويج او النكاح فلا
يجوز تمتعت او قبلت التمتع او نحو ذلك للاصل المذكور وكذا يجب كونه عربيا على الاحوط واما الماضوية فالظ عدم اشتراطها فيصح اتزوجك لا
لجميع الروايات المتضمنة له فى عقد التمتع لاختصاصها به وعدم الفصل غير ثابت بل صرح بعض شراح المفاتيح بذهاب جماعة من اصحابنا الى جواز
المستقبل فى المتعة خاصة بل لخصوص الرواية الثامنة المصرحة بانه لو لم يذكر الاجل يصير تزويج مقام وكذا زوج نفسك بصيغة الامر للتزويج الساعدى
واما غير المستقبل والامر كالاستفهام بان يقول هل زوجت بدون ذكر قبول بعده فلا دليل على كفايته **فروع** ا يجب ان يكون الايجاب من جانب
الزوجة والقبول من جانب الزوج لانها التى تاخذ العوض ولانه الوارد فى الاخبار فيعمل فى غيره بالاصل المتقدم ب يجب قصد الانشاء فى كل

من الايجاب والقبول بالاجماع وهو يحصل بمجرد قصد انه يوقع النكاح او قبوله بهذا اللفظ وان لم يعلم معنى الانشاء والاخبار ج الظ وجوب فهم
كل من المتعاقدين معنى الصيغة التي يتلفظ بها ولو بالتلقين والتعليم ى ولو لحن في الصيغة فان كان مغيرا للمعنى لم يصح والا فكذلك على الاحتياط
ان كان في نفس لفظ الايجاب والقبول دون ما اذا كان في ساير ما يذكر كذكر الصداق والشروط ونحوها **المسألة الثانية** يشترط في العاقد سواء
كان احد الزوجين او وكيله او وليه الكمال بالبلوغ والعقل فلا يجوز عقد الصبي ولا المجنون في حال جنونه للاصل المتقدم وفقد دليل خاص او عام
ولا يتوهم اطلاق بعض الاخبار المتقدمة المتضمنة لكفاية قول اتزوجك لانها اما متضمنة للرجل او خطاب البالغ العاقل فلا يشمل غيره
مع انها في مقام بيان حكم آخر وهو يوهن في الاطلاق ولا السكران المذكر الا السكرى اذا اجازت بعد الافاقة فيصح عقدها لنفسها لا للغير
وفاقا للصدوق والنهاية والقاضي واختاره في الكفاية وح المفاتيح لصحيحة ابن بزيع عن امرأة ابتليت بشرب النبيذ فسكرت فزوجت نفسها رجلا في سكرها
ثم افاقت وانكرت ثم ظنت انه يلزمها ففزعت منه فاقامت مع الرجل على ذلك التزويج احلال هو لها ام التزويج فاسد لمكان السكر ولا سبيل للزوج
عليها فقال اذا اقامت معه بعدما افاقت فهو رضى منها قلت ويجوز ذلك التزويج عليها فقال نعم وحملها على سكر لم يبلغ حد عدم التحصيل كما في لف
بعيد وعلى تزوجها الزوج بالسكر وارادة الحلية الظاهرية كما قاله بعض الاجلة ابعد ويأباه لفظ ايجوز ذلك التزويج عليها واشتمالها على الانكار
اولا فلا يفيد الرضا بعده والرضا المظنة اللزوم وهو غير الرضا المعتبر غير ضاير لعدم كونه من قبيل الفضولي الذي يجب فيه عدم مسبوقية الاجازة بالانكار
مع ان العبرة بعموم الجواب فلا يضر خروج هذا الفرد الذي في السؤال بدليل لو كان واحتمال ان يكون حكم الامام بالجواز لمحض رضاها لا لاجل ما فعل
في حال السكر فيفيد عدم اشتراط اللفظ ويضعف الخبر بالشذوذ مردود بانه وان احتمل بعيدا ولكن شذوذه في صورة مسبوقيته بنحو هذا التزويج
ايضا غير معلوم خلافا للاكثر للاصل وضعف الرواية بمخالفتها الاصول القطعية والشهرة العظيمة والاصل يندفع بالرواية والاصول انما يصير قطعية
بالادلة الشرعية فكيف يقبل الاصل مع مخالفتها والشهرة انما يوجب الضعف لو بلغت حدا يكون مخالفها شاذا وهو في المقام غير معلوم كيف
ومذهب اكثر القدماء فيه غير محقق هذا ثم انه عطف في الروضة الدخول بالسكرى واقرارها اياه بعد الافاقة على التزويج والافاقة في النسبة الى الرواية
والرواية عنه خالية ولا يلحق بالسكرى السكران للاصل وكذا يشترط في العاقد الحرية او اذن المولى ولو بشاهد الحال للاصل المتقدم وعدم وجود
دليل شامل لغير المأذون من المماليك وقد يتوهم ان عقد المملوك تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون منهيا عنه والنهي موجب لفساد المعاملة وفيه
منع دليل على حرمة مثل ذلك التصرف بدون اذن المولى ولا يشترط فيه الذكورية فيصح عقد الانثى اصالة ووكالة ايجابا وقبولا بالاجماع المحقق والمحكي
ولرواية تزويج خديجة وكثير من الروايات المتقدمة في المسألة الاولى وهي وان دلت على الجواز في الجملة الا انه يتم المط بعدم الفصل **الثالثة**
يشترط في صحة النكاح تعيين الزوج والزوجة بالاشارة الذهنية او الخارجية او الاسم او الوصف القاطعين للشركة ولا بد في الاشارة الذهنية
من امر خارجي دال على المعين الذهني كاضافة او لام او تقديم ذكر او مثل الى ما قصدناها واما بدون ذلك فلا يصح كما لو قصد الولي الكبرى واتفق
قصد الزوجة لها ايض بالاجماع له وللاصل المتقدم فلو لم يتعين احدهما عند احد المتعاقدين بطل النكاح فان اختلفا فاما يكون الاختلاف في تعيين
الزوجة او الزوج وعلى التقديرين اما يكون الاختلاف بين الزوجين او بين وليهما او بين الزوج وولي الزوجة او بالعكس اذا كان الزوج صغيرا والحكم
في الجميع الرجوع الى القواعد المقررة للمرافعة في احكام المدعي والمنكر مثلا اذا اختلف ولي الزوجة والزوج في تعيين الزوجة فله ثلث صور احديها ان
يتفقا على التعيين عندهما وتنازعا في المعين مع اتفاقهما على التعيين عندهما في الواقع كان يقول الزوج للاب عينا الصغرى وعقدنا عليها وقال
الولي عينا الكبرى وعقدنا عليها فح ان ادعى الزوج نكاح الصغرى يكون الولي منكرا فيحلف وتخلص الصغرى ثم ان لم يتكلم الولي في حق الكبرى بدعوى فلا
نزاع وان ادعى في حقها يكون الزوج منكرا فيحلف والثانية ان يتفقا على التعيين عندهما ولكن اختلفا واقعا في المعين من غير نزاع كان يقصد
الولي الكبرى والزوج الصغرى وصدق كل منهما الاخر في ذلك القصد فالنكاح باطل لعدم ورود الايجاب والقبول على محل واحد والثالثة ان يتعين
عند الولي دون الزوج ولكن علم الزوج بعينها عند الولي وقبل ما عينه ثم اختلفا فيمن عينه فقال الولي اني قصدت الكبرى وقال الزوج بل انت
قصدت الصغرى والحكم ح كما في الصورة الاولى ومن ذلك يظهر كيفية الحكم والمرافعة في ساير الصور وقد خالف في صورة الاختلاف مع ولي
الزوجة في التعيين جماعة منهم النهاية والقاضي ويع وفع والفاضل والمعتبر بل الاكثر كما في لك فقالوا بالتفصيل فيه بانه يقدم قول الولي مع حلفه
ان كان الزوج رآهن جميعا ويبطل العقد ان لم يكن رآهن واستندوا فيه الى صحيحة ابي عبيدة الحذاء وهي مردودة لا بما قيل من انها مخالفة للقواعد المرعية من
التفرقة بين صورة الرؤية وعدمها لان القواعد انما يتمسك بها بالادلة الشرعية يتمسك بها يخصص بل بالاجمال لاحتمالها كلا من الصور
الثلث فيكون معنى قوله فيها فقال الزوج انما تزوجت مثل الصغيرة على الاولى ان قرارنا كان على الصغيرة وكان قصدك وقصدي الصغيرة فهي
التي صارت زوجتي وان لم يسمع حين التزويج حتى يتمسك بالشهود وعلى الثانية ان مقصودي كان الصغيرة وتزوجتها ويظهر من ادخالك الكبرى
انك قصدتها وعلى الثالثة ان مقصودك هي الصغيرة فهي صارت زوجتي بقبولي تزويج من قصدتها دون الكبيرة وعلى هذا فلا يكون الرواية حجة في شيء
من الصور وان كانت في احد الوجهين الاولين اظهر لمكان قوله وعليه فيما بينه وبين الله **مسألة** المعتبر في التعيين القصد فلا عبرة بالاسم
لو اخطأ فيه ويرجع النكاح الى المقصود لرواية محمد بن شعيب كتبت اليه ان رجلا خطب الى عم له ابنته فامر بعض اخوانه ان يزوجه ابنته التي خطبها وان

مسألة يشترط في العاقد الكمال بالبلوغ والعقل

يشترط في صحة النكاح تعيين الزوج والزوجة

الرجل لخطا بتسمية الجارية فسماها بغير اسمها فاطمة فسماها بغير اسمها وليس من رجل ابنة باسم التي ذكرها المزوج فوقع لا باس به **الرابعة** **كتاب النكاح**

اختلفوا في ثبوت ولاية الاب على البكر البالغة الرشيدة في النكاح الدائم على ثلثة اقوال الاول سقوطها عنها واستقلالها وهو مذهب السيد والاسكافي والحلي والمفيد في احكام النساء والديلمي والمحقق والفاضل والشهيدين وجمع عدد والتنقيح بل في الانتصار والناصريات الاجماع عليه ونسب هذا القول الى التبيان والوسيلة والحق فصول كلامهما عن الدلالة عليه وهو مذهب ابي حنيفة من العامة الثاني ثبوتها عليها واستقلال الاب وهو مختار الصدوق والعماني والصهرشتي والنهاية وربما يستفاد من الاستبصار ونكت النهاية والقاضي والراوندي في فقه القران وهو ظاهر موضع من الوسيلة حيث جعل نكاح البكر الرشيدة على نفسها مع حضور وليها فضوليا موقوفا على الاجازة والكفر وجمع لصاحب المدارك وجمع من علمائنا البحرانيين والمحدث الكاشاني في رسالة افردها للمسئلة ويميل اليه كلام الهندي وجمع عدد واليه ذهب مالك والشافعي من العامة الثالث عدم استقلال واحد منهما بل اشتراكهما وهو الذي ذهب اليه الشيخ المفيد في المقنعة والحلبي وابن زهرة وقد ينسب الى التهذيبين ايضا وهو المحكي عن تقي بل عن الكافي انه متين وقواه في وجيز دليل الاول الاصل والايات كقوله سبحانه ولا جناح عليهن فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا فان المراد التراجع بالعقد والا فالرجعة من عمل الزوج وقوله عز شانه ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن والروايات وهي كثيرة منها صحيحة الفضلاء المرأة التي قد ملكت نفسها بكونه صفة موضحة او بدلا او عطف بيان او يكون استثناء وعلى التقديرين لا يمكن ان يكون المولى عليها المولى عليها في التزويج او الاعم منه ومن التصرف في المال لان غير المولى عليها من جاز تزويجه بغير ولي فيصير المعنى من يجوز تزويجها بغير ولي يجوز تزويجها بغير ولي معلومة فالمراد المولى عليها في المال فالمعنى على الاول التي ملكت نفسها وهي غير السفيهة والمحجور عليها في المال يجوز تزويجها بغير ولي سواء كانت باكرة ام لا وعلى الثاني التي ملكت نفسها اي كانت بالغة يجوز تزويجها بغير ولي الا اذا كانت سفيهة او مولى عليها في المال ومنها خبر زرارة اذا كانت المرأة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت فان امرها جائز تزوج ان شاءت بغير اذن وليها وان لم يكن كذلك فلا يجوز تزويجها الا باذن وليها فانا نعلم منها ان قوله تبيع وما عطف عليه جملة مفسرة وقوله فان امرها جائز لما الشرط فدلالتها ظاهرة ومنها خبر ابي مريم الجارية التي لها اب لا تتزوج الا باذن ابيها وقال اذا كانت مالكة لامرها فان شاءت جعلت وليا فان المراد بالمالكة امرها التي لا ولي عليها في المال بقرينة خبر زرارة المتقدم ومنها صحيحة ابن حازم تستامر البكر وغيرها ولا تنكح الا بامرها ومنها خبر سعدان لا باس بتزويج البكر اذا رضيت من غير اذن ابيها ومنها العاميات احدهما الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستاذن في نفسها واذنها صماتها والاخر ان جارية بكرا جاءت اليه صلى الله عليه وآله فقالت ان ابي زوجني من ابن اخ له ليرفع خسيسته وانا له كارهة فقال صلى الله عليه وآله اجيزي ما صنع ابوك فقالت لا رغبة لي فيما صنع ابي قال فاذهبي فانكحي من شئت فقالت لا رغبة لي عما صنع ابي ولكن اردت ان اعلم النساء ان ليس للاباء في امور بناتهم شيء **اقول** اما الاصل فيرد عليه المنع لان المراد اما اصالة عدم اختيار الاب او عدم ترتب الاثر على فعله او اصالة جواز نكاح البنت والكل معارض باصالة عدم ثبوت اختيار التزويج للبنت لانه امر شرعي يحتاج الى مثبت واصالة عدم ترتب الاثر على فعلها واصالة جواز نكاح الاب ان اريد من الجواز الاباحة ورجوعه الى ترتب الاثر ان كان المراد الصحة واصالة ممنوعة مع ان الاصل الاستصحاب مع ثبوت الولاية لصحة فعله وعدم اختيارها بل اصل العدم ايضا لان الاصل عدم ثبوت الاختيار للبكر واما الايات فيرد عليها جميعا ان النسبة كما يصح مع استقلالهن يصح بدونه ايضا مع ان المعروف في الاولى تصرفها عن الاطلاق لو كان اذ لا يعلم ان النكاح بدون اذن الولي معروف مع انها واردة في المعتدة وهي لا يكون الا مدخولة ومفاد الثانية على فرض التسليم انها لا يحل حتى تنكح بنفسها زوجا الا على ان لها نكاح نفسها مطلقا فلو ثبت الولاية عليها يكون حلية الباكرة المطلقة ثلثا بعد تزويج الاب بدليل خارجي ونمنع كون عقد نفسها نكاحا ثم التراجع بعد هذا النكاح لا يكون الا للمدخولة والآية واردة في المعتدة المطلقة ايضا وهي مدخولة واما الروايات فالاخيرتان منها عاميتان وعن حجية خارجتان ولو قلنا بانهما بنحو من الشهرة منجبرتان لان الجبر انما يفيد في رواياتنا واما في العاميات فلا كيف وامرنا بترك رواياتهم بل ترك ما يوافق رواياتهم من رواياتنا والبواقي عامة بالنسبة الى صورة عضل الاب اياها وغيبته المضرة لها باعتبار خبر سعدان عام بالنسبة الى البكر والثيب بل بالنسبة الى فاقدة الاب وواجدته والضمير في قوله اذ كان في خبر ابي مريم لا يجب ان يكون راجعا الى الجارية التي لها اب بل راجع الى الجارية كما ان الولي في قوله بغير اذن وليها في خبر زرارة لا يتعين ان يكون ابا لاطلاق الولي على اقرب الناس كالاخ والعم والخال ايضا كما يظهر من اولياء الصلوة على الميت مع انه لو كان المراد الاب ليس صريحا في وجود الاب لها وان كان له نوع اشعار به اذ فيمكن ان يكون ذلك في مقام الرد على ما ورد من انه لا نكاح الا باذن الولي فيصح ان يقال من لا ولي لها يجوز نكاحها بدون اذن الولي ومنه يظهر شيوع هذا العموم في خبر سعدان ايضا هذا مع ما في صحيحة الفضلاء من عدم الدلالة اذ لا دليل على اختصاص المولى عليها في المعتدة في المال بل يمكن ان يكون الاعم او في خصوص التزويج ولا يلزم حزازة اصلا اذ ليس معنى غير المولى عليها من يجوز تزويجها بغير ولي بل من لا ولي لها اما لسقوط الولاية عليها او لفقد الولي فيكون المعنى التي ملكت نفسها وهي غير السفيهة وغير من لها ولي والبالغة سوى السفيهة وسوى من لها ولي يجوز تزويجها بغير ولي ويكون الفائدة الرد على عموم قول من قال لا نكاح الا بولي او دفع توهم انه لا يجوز نكاح غير المولى عليها لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا نكاح الا بولي هذا مع احتمال ان يكون المراد بالمولى عليها الباكرة او من لا اب لها والجواز شيوع استعماله فيها وهو ليس بابعد من ارادة البالغة من التي ملكت نفسها وبالتاكيد ارادة من لا اب لها منها بملاحظة رواية ابي مريم حيث جعل المالكة لامرها مقابلة للتي لها اب ومنه يظهر الخدش في رواية زرارة ايضا

في استقلال ولاية الاب للبنت البالغة بعد بلوغها

يجوز تزويجها بغير ولي

تقوية نفس من نشا منه والوقعة موثقة التعيين بتزويج المالكة منشا منها اذا كانت مالكة لامرها

المقنعة

لمنع ظهور كون قوله يبيع وما بعده مفسرا بل يجوز ان يكون خبرا ثانيا والقول بانه لا داعي لذلك مردود بان الاحتمالين بالنسبة اليه متساويان وليس
الاول موافقا للاصل حتى يحتاج الثاني الى الداعي والمراد بالمالكة امرها الخالية عن الولي في النكاح او البنت فلا جوازه في العبارة كما تروينا سيد قوله
فان امرها جايز حيث فسره بقوله تزوج من شاءت دل على ان المراد بالامر التزويج وفايدة يبيع وما عطف عليه اخراج السفيهة كما نص عليه في الصحيحة الاولى
ومن هذا يظهر الخدش في رواية ابي مريم والموثقة ايضا مع التقابل في الرواية كالتصريح بان المراد بالمالكة امرها من لا اب لها وتخصيص البكر بالصغيرة
خلاف الظاهر وتخصيص بلا موجب بل لا يتم الاستدلال بصحيحة ابن حازم عن نظر لانها لا يثبت ازيد من استحباب استيمارها وعدم نكاحها الا مع عدم امرها
لمكان الجملة الخبرية مع انه لو سلمت دلالتها على الوجوب لم يثبت منها استقلالها لجواز التشريك ودعوى ظهور لا ينكح الا بامرها في استقلالها انما يتم لو
كانت الباء سببية وهي ممنوعة بل الظاهر كونها للمصاحبة ومقتضى الحصر ليس الا حصر النكاح الجايز او المستحب بما اذا كان مع امرها لا حصر الامر في امرها نعم مقتضى
اطلاق مفهوم الاستثناء جواز النكاح مع امرها سواء كان معه امر اخر اولا ولكن في اطلاقه نظر ولو سلم فغايته العموم الاطلاقي هذا كله مع ما في كثير من
هذه الروايات من اشتمالها للفظ المرءة وصدقها على الباكرة محل نظر بل قيل انها تختص بالثيب ويشعر به بعض الروايات الاتية ثم على تقدير تسليم دلالة الجميع
فلا يدل الا على جواز نكاح البنت وكفاية اذنها لا على عدم جواز نكاح الاب وعدم كفاية اذنه كما هو مطلوب حجة القول الثاني بعد بعض الاعتبارات
الاستحسانية واصالة عدم اختيارها في التزويج وعموم قوله سبحانه وانكحوا الايامى منكم وقوله تعالى والذي بيده عقدة النكاح والنصوص المستفيضة الاولى صحيحة محمد لا
تستأمر الجارية اذا كانت بين ابويها ليس لها مع الاب امر وقال تستامرها كل احد عدا الاب والمراد بالجارية البالغة بقرينة قوله مع الاب فان الصغيرة ليس لها
امر سواء كانت مع الاب ام لا وبقرينة قوله تستامرها فان الضمير للجارية المتقدمة والصغيرة لا يستامرها احد بل لا يزوجها غير الاب بل يدل ذلك على عدم كونها
سفيهة ايضا دلالة بعض الجملة الخبرية هنا اذ جواز عدم استيمارها كاف لاثبات المطلوب والثانية موثقة البقباق لا يستامر الجارية التي بين ابويها اذا اراد ان يزوجها
هو انظر لها واما الثيب فانها تستاذن وان كانت بين ابويها والمراد الجارية الكبيرة الرشيدة بالتقريب المتقدم والثالثة صحيحة ابن الصلت وفيها عن البكر
اذا بلغت مبلغ النساء الها مع ابيها امر قال لا ما لم تثيب هذا على نسخ يب وفي بعض نسخ في ما لم يكبر مقام ما لم تثيب والظاهر ان الاول هو الاصح لما في الثاني من
فهاهة المعنى ولذا اقتصر في الوافي على الاول مع نقله من الكافي ايضا والرابعة حسنة الحلبي في الجارية يزوجها ابوها بغير رضاها قال ليس لها مع ابيها امر
اذا انكحها جاز نكاحه وان كانت كارهة وظاهر التقييد بقوله مع ابيها وقوله وان كانت كارهة انها بالغة الخامسة رواية عبيد لا تستامر الجارية اذا
كانت بين ابويها فاذا كانت ثيبا فهي اولى بنفسها السادسة رواية ابن ميمون اذا كانت الجارية بين ابويها فليس لها مع ابويها امر وان كانت قد تزوجت
لم يزوجها الا برضا منها والمراد بها هنا وفي السابقة الكبيرة بقرينة التقييد بقوله مع ابويها والرشيدة بقرينة قوله وفيها الا برضا منها وقوله فهي اولى
بنفسها السابعة رواية ابان اذا زوج الرجل ابنه كان ذلك الى ابنه واذا زوج ابنته جاز ذلك والمراد بالابن الكبير قطعا فكذا البنت وبمضمونها موثقة
البقباق وفيها اذا زوج الرجل ابنه فذلك الى ابنه واذا زوج الابنة جاز الثامنة صحيحة ابن ابي يعفور لا تنكح ذوات الاباء من الابكار الا باذن ابائهن
وهي بالمنطوق وان لم يثبت سوى رجحان الاذن من الاب الا ان مفهوم الاستثناء انهن ينكحن باذن ابائهن وان لم يكن معه اذنهن التاسعة صدر رواية
ابي مريم المتقدمة والتقريب كما في السابقة العاشرة الرواية المتقدمة في تزويج الجواد ع بضميمة اصالة عدم توكيلها ابنها الحادية عشر والثانية
عشر صحيحة زرارة وموثقة محمد لا ينقض النكاح الا الاب الثالثة عشر المروي في كتاب علي عن الرجل هل يصلح ان يزوج ابنته بغير اذنها قال نعم ليس يكون للولد
امر الا ان يكون امرءة قد دخل بها قبل ذلك فتلك لا يجوز نكاحها الا ان يستامر الرابعة عشر صحيحة الحذاء المتقدمة الحاكمة بتقديم قول الاب مع
الاختلاف في التعيين فان الظاهر منها وقوع النكاح بدون اذن البنت كما لا يخفى الخامسة عشر مفهوم الشرط في مرسلة ابن بكير لا باس ان تزوج
المرءة نفسها اذا كانت ثيبا بغير اذن ابيها اذا كان لا باس بما صنعت ان لم تكن سفيهة السادسة عشر الى العشرين مفهوم صحيحتي الحلبي وصحيحة ابن سنان
وموثقة البصري وروايتي عبد الخالق وابن زياد في المرءة الثيب تخطب الى نفسها قال هي املك بنفسها تولي امرها من شاءت اذا كان كفوا بعد ان
يكون قد نكحت رجلا قبله ويدل عليه ايضا عموم المستفيضة الواردة في نكاح الاب والجد كرواية السكوني اذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جايز على ابنه
ولابنه ايضا ان يزوجها الحديث وصحيحة هشام اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول وموثقة عبيد الجارية يريد ابوها ان يزوجها من رجل ويريد
جدها ان يزوجها من رجل اخر فقال الجد اولى بذلك ما لم يكن مضارا ان لم يكن الاب زوجها قبله الى ذلك ويؤيده ايضا الاخبار الكثيرة الواردة في
باب الكفاية وغيرها المتضمنة لامرهم ع بعض الاباء بتزويج البنات والجواب عن هذه الاخبار بالحمل على الندب او المتعارف مع اباء بعضها عنها مردود
بانه خلاف الاصل والظاهر مع انه كثير من يجري في اخبار القول الاول ايضا فلا وجه لارتكابه في ذلك بخصوصه **اقول** اما الاستصحاب والاصل فلا ينفع
عن المعارض واما الاتيان فغير تامتين كما يظهر على المتامل واما الروايات العشرون فالخامسة عشر الى اخرها الاخبار لا يثبت استقلال الاب وان
كان ظاهرها ينفي استقلال البنت والرابعة عشر محتملة لكون المذكورة فيها صغارا والثالثة عشر ضعيفة غير صالحة للاستناد والمتقدمتان عليها
غير دالتين الا على نقض الاب النكاح في الجملة فيمكن ان يكون ذلك في الصغيرة او السفيهة فلم يبق الا العشرة الاولى وهي وان كانت دالة الا ان
الاخيرتين منها عامتان بالنسبة الى ضم اذن البنت وعدمه والصغيرة والسفيهة بل الحق احتمال عموم الكل بالنسبة الى السفيهة وما مر دليلا
للاختصاص بالرشيدة لم يثبت ازيد من احتمال الدلالة لان الامر بين تخصيص الجارية بها او تخصيص المستتر فالكل محتمل بل الكل سوى صحيحة ابن الصلت عم

ان م

غيره

يجري

من الصغيرة

من الصغيرة ايضاً وما مرّ دليلاً على التخصيص بالكبيرة فانما كان بمفهوم غير معتبر والصحيحة ايضاً موهونة باختلاف النسخ كما مرّ وعلى هذا فلو كان بين الفريقين
من الاخبار تعارض فيعارض هذه الاخبار مع ما كان ذا الامرين اخبار القول الاول لخبر سعدان وصحيحة منصور ولا مرجح مقبول لاحدهما الا انه لا موافق
تاما لاحدهما من الكتاب ولا مخالفة تامة لاحدهما للعامة بل كل يوافق فريقا منهم والشهرة المحققة سيّما من القدماء على احد الطرفين غير معلومة
بحيث يوجب الترجيح واما المحكية منها ومن الاجماع فصلاحيتها للترجيح غير ثابتة مع ان الظاهر ان الشهرة رواية التي هي المرجح حقيقة مع القول الثاني
وكذا الاصحية الا ان الحكم بالترجيح بهما مشكل جدا وعلى هذا فاما يجب الرجوع الى اصالة عدم ترتب الاثر على نكاح واحد منهما ومقتضاه القول بالتشريك بهما
ويؤيده ايضا موثقة صفوان استشار عبد الرحمن موسى بن جعفر في تزويج ابنته لابن اخيه فقال افعل ويكون ذلك برضاها فان لها في نفسها
نصيبا قال واستشار خالد بن داود موسى بن جعفر في تزويج ابنته علي بن جعفر فقال افعل ويكون ذلك برضاها فان لها في نفسها حظا او
القول بالتخيير بمعنى صحة عقد كل منهما وكفايته وان لم ياذن الاخر ولكن المرجع عند الياس عن الترجيح عند اهل التحقيق هو التخيير فهو الحق عندي
في المسئلة ولا يضر عدم قول احد ممن تقدم به لو سلم لظهور ترجيح احد الطرفين وحكم الامام بالتخيير عند التعارض مع ان قوله في الواقع ليس الا احد
المتعارضين مع ان ههنا كلاما اخر وهو انه لا تعارض بين هذه الاخبار اصلا اذ اخبار الاول لم يدل الا على تجويز نكاح البنت وكفايته من غير
دلالة ولا اشعار بعدم تجويز نكاح الاب وكفايته واخبار الثاني لم يدل الا على تجويز نكاح الاب وكفايته من غير دلالة على عدم جواز نكاح البنت
ولا منافاة بين الحكمين اصلا لجواز كفاية نكاح كل منهما كما في الاب والجد في نكاح الصغيرة ولا يتوهم ان قوله ليس لها مع ابيها امر في الروايات الاولى
والثالثة والرابعة والسادسة من روايات القول الثاني يدل على نفي اختيارها اذ المراد انه ليس مع اذن ابيها امر وهو كذلك الا ترى انه اذا وكل احد
زيدا وعمروا مستقلا في امر يصح ان يقال ليس لزيد مع اذن عمرو امر وبالعكس او المراد انه ليس لها منضمة مع ابيها امر وليس المراد انه ليس لها مع وجود ابيها
امر اذ قوله اذا كانت بين ابويها كان دالا على وجود الاب فلا معنى لقوله مع الاب بل يكون لغوا فالمراد انه اذا كانت بين ابويها فليس مع اذن الاب وتزويجه
او حضوره او انضمامه امر وهو كذلك ولا اقل من احتمال ذلك فلا يدل على انتفاء الامر لها مطلقا وانما يدل على انتفائه مع الاب وكذا لا يتوهم ان قوله لا
ينكح الاباكر الا باذن ابائهن على انتفاء استقلال احدهما اذ غايته ما يدل عليه رجحان ذلك وهو مسلم ولا ان قوله في الرواية السادسة
عشر وما بعدها هي املك بنفسها بعد ان نكحت قبل يدل على عدم اختيارها اذ مفهومه ان قبل النكاح ليست باملك وهو كذلك لان الاب ايضا مالك لها
ثم مفهوم قوله في الخامسة عشر لا باس ان يزوج نفسها اذا كانت ثيبا انها اذا كانت بكرا يكون باس في تزويجها واذا لوحظ ذلك مع خبر سعدان يصير
قرينة على ان المراد بالباس هو الكراهة وعلى هذا فلا يكون تعارض بين الاخبار ولا وجه لرفع اليد عن احد القسمين بل يجب العمل بكليهما فيحكم باستقلال
كل منهما لا يقال ان بضم الاجماع المركب مع كل منهما يصير معارضا مع الاخر وحاصله ان القول باستقلال احدهما لا يجتمع مع استقلال الاخر بالاجماع المركب
قلنا من اين يعلم الاجماع على ذلك ومتى تسلمه كيف وكلام الفقيه لا يدل الا على جواز نكاح الاب والجد على الباكرة وثبوت ولايتهما لها ولا يدل على عدم جواز
نكاحها اصلا فانه في مقام تعداد الاولياء لا في مقام بيان حكم البنت فلعله يرى استقلال البنت ايضا وكذا التهذيب بل وكلام كثير من الفقهاء الذين لم
يذكروا الا احد طرفي المسئلة فانه يمكن ان يكون قائلا باستقلال كل منهما وذكر احدهما ردا على من لا يجوز نكاحه ويظهر من الوافي ايضا هذا القول حيث حمل
روايات الطرفين على الرخصة ولا يتوهم ان موثقة صفوان المتقدمة يدل على التشريك فينفي استقلال كل منهما لانها لا يدل على ازيد من اثبات حظ
لها فيمكن ان يكون هو الفضل الذي يقتضي رجحان الاستيذان منها او جواز نكاحها ايضا ومن ذلك يظهر دليل القول بالتشريك وجوابه ايضا واحتج له
في المغ بطريقة الاحتياط وجوابه انه ليس بواجب ثم بما ذكرنا يظهر الحكم في النكاح المنقطع وانه جواز نكاح كل منهما لما مر بعينه مضافا في جواز نكاحها
فيه الى مرسلة القماط وحسنة الحلبي وفي جواز نكاحه الى مفهوم الاستثناء في رواية ابي مريم العذراء التي لها اب لا تتزوج الا باذن ابيها وكذا يظهر حكم
الجد وهو جواز نكاحه ايضا لما مر من صحيحة هشام وموثقة عبيد ورواية السكوني **فروع ا** لو ذهبت بكارتها بغير الوطي فحكمها حكم البكر للاستصحاب وه
لامكان صدق الباكرة عليها لانها من لم تمس ولعدم صدق الثيب لانها من تزوجت ومنه يظهر الحكم فيمن ذهبت بكارتها بالزنا ايضا فيكون ولاية الاب
باقية عليها للعدم معلومية صدق الثيب فيستصحب الحكم مع ان في بعض الاخبار المتقدمة تعليق الحكم بانتفاء الولاية على النكاح والتزويج ولو تزوجت
ومات زوجها او طلقها قبل الوطي لم يسقط الولاية للاجماع وصدق الباكرة والجارية **ب** لو عضلها الولي اي منعها فلم يزوجها من الاكفاء
مع رغبتها فالمعروف من مذهب الاصحاب استقلالها وسقوط الولاية على القول بانفراده بالاستقلال بل في فع وكره وعد وغيرها الاجماع عليه
والظ كونه اجماعيا وهو الحجة عليه لا ما ذكره في ح تيح وغيره من انتفاء العسر والحرج والضرر لا خصيته من المدعى ولامكان دفع العسر بمراجعة
الحاكم مع وجوده وعدول المسلمين مع عدمه وعلى هذا فاللازم الاقتصار على موضع الاجماع وهو ما اذا لم يزوجها ويدعها معطلة كما يستفاد من
بعض العبارات حيث عبر بالمنع من الاكفاء لا مجرد ان لا يزوجها من كفو او كفوين لاجل التزويج بعده بغيره الا انه يمكن ان يقال انك قد عرفت
ان غاية ما يدل عليه اخبار استقلال الاب هو جواز نكاحه لا عدم جواز نكاحها ولو قيل به لكان للاجماع المركب وهو في صورة العضل مطلقا
ثابت فلها التزويج معه مطلقا **ج** ذكر الشيخ في ف وبعض في ان الغيبة المنقطعة للاب بحكم العضل فيجوز لها تزويج نفسها وقد يستدل له بنفي
العسر والحرج وقد عرفت ما فيه فالاولى الاستدلال له بما ذكرنا من انتفاء الاجماع المركب الدال على عدم جواز نكاحها على القول باستقلال الخامسة

مرجوان نكاح الاب لا ولا فاصل في التفريق قطعا وادعاء كل واحد منهما انه المتقدم فالظاهر ان يتاقف الحكم

بكلام الخ... [illegible]

ومن ذهبت بكارتها بغير الوطي حكمها حكم البكر ٥

اين مسئلة بما تقدم ... كذا بخط مصنفه ره

في ثبوت ولاية الاب والجد على الصغير والصغيرة

لا ولاية في النكاح لاحد على احد سوى الاب والجد له والمولى والحاكم والوصي اجماعا منا محققا ومحكيا مستفيضا في غير الام والجد لها ووفاقا لغير الاسكافي فيهما ايضا للاصل الخالي عما يصلح للدفع جدا اذ ليس الا بعض الاخبار في بعض ذوي الانساب الذي ان سلمت دلالته وخلوه عن المعارض يكون مردودا بالشذوذ ومخالفة الشهرة العظيمة بل عمل رواته بها **السادسة** ولاية الاب والجد له ثابتة على الصغيرة والصغير وفاقا للجميع في الاب ولغير العماني في الجد اما دليل ولاية الاب على الصغيرة فبعد الاجماع المحقق عموم الاخبار المتقدمة في ولايته على البكر او اطلاقها وخصوص المستفيضة كصحيحة ابن الصلت عن الجارية الصغيرة تزوجها ابوها وهي صغيرة فتكبر قبل ان يدخل بها زوجها ايجوز عليها التزويج او الامر اليها قال يجوز عليها تزويج ابيها وغير ذلك واما دليل ولايته على الصغير فبعد الاجماع موثقة البقباق عن الرجل تزوج ابنه وهو صغير قال لا باس وصحيحة محمد في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم وصحيحة الحذاء الآتية ويؤيده ايضا موثقة عبيد وصحيحة محمد المثبتين للمهر على الاب مع تزويجه ابنه وصحيحة الحلبي الغلام له عشر سنين فزوجه ابوه في صغره ايجوز طلاقه وهو ابن عشر سنين قال اما التزويج فصحيح واما طلاقه فينبغي ان يحبس عليه امرأته حتى يدرك فيعلم انه كان قد طلق فان اقر بذلك وامضاه فهي واحدة بائنة وهو خاطب من الخطاب وان انكر ذلك وابى ان يمضيه فهي امرأته قلت فان ماتت او مات قال يعزل الميراث حتى يدرك ايهما بقي ثم يحلف بالله ما دعاه الى اخذ الميراث الا الرضا بالنكاح ثم يدفع اليه الميراث واما دليل ولاية الجد عليهما فبعد ظاهر الاجماع ايضا لعدم قدح مخالفة من ذكر فيه ولذا ادعى الاجماع عليه في الناصريات او كره ونفى الخلاف عنه في السرائر صحيحة هشام اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول فان كان جميعا في حالة واحدة فالجد اولى ورواية ابي العباس اذا زوج الرجل فابى ذلك والده فان تزويج الاب جائز وان كره الجد ليس هذا مثل الذي يفعله الجد ثم يريد الاب ان يرده وموثقة عبيد الجارية يريد ابوها ان يزوجها من رجل ويريد جدها ان يزوجها من رجل آخر فقال الجد اولى بذلك الى ان قال ويجوز عليها تزويج الاب والجد ورواية السكوني اذا زوج الرجل ابنه ابنة ابنه فهو جائز على ابنه ولابنه ايضا ان يزوجها فقلنا فان هوي ابوها رجلا وجدها رجلا آخر فقال الجد اولى بنكاحها وموثقة البقباق ان الجد اذا زوج ابنة ابنه وكان ابوها حيا وكان الجد مرضيا جاز قلنا فان هوى ابو الجارية هوى وهوى الجد هوى وهما سواء في العدل والرضا قال احب الي ان ترضى بقول الجد والتزويج في الاولين مطلق شامل لتزويج الصغير والصغيرة وفي البواقي وان اختص بالصغيرة الا انه لا قائل بالفصل ثم بهذه الاخبار يخصص عموم ما دل على عدم ولاية غير الاب كقوله عليه السلام لا تستامر هي كل احد عدا الاب او على الحصر لا تتزوج الا باذن ابائهن مع ان ارادة ما يشمل الجد من الاب ممكنة ثم الجد في بعض تلك الاخبار وان كان مطلقا شاملا لاب الام وابيها لجد للاب الا انه خرج الاول بالاجماع بل كما قيل بعدم تبادر غير اب الاب منه والثاني فلا دليل على خروجه بل عن كره النظر في حقه مع عدم اب الاب بل وكذا معه ايضا الا ان الاحتياط يقتضي الاقتصار على الاول **فروع** أ ثبوت ولايتهما على الصغيرة عام

في ثبوت ولايتهما الا مع وجود الجد على الصغير والصغيرة

على الصغيرة عام للباكرة والثيبة بالزنا او غيره لظواهر الاخبار المثبتة لولايتهما عليها وعلى الجارية الشاملين باطلاقهما لهما ولا دلالة لما فيما مر من الاخبار النافية لها عن الثيب منافاة له بعدما مر من عدم ظهور الثيب في غير المتزوجة ونسبة التزويج او النكاح فيما تضمنهما بقوله ما لم تتزوج وبعد ان نكحت الى نفسها الدالة على عدم صغرها **ب** الحق اشتراط بقاء الاب في ولاية الجد وفاقا للصدوق والشيخ في ف وبه مط والاسكافي والحلبي والديلمي على ما حكي عنه والصهرستي والراوندي وابني زهرة وحمزة ومال اليه الفاضل الهندي من المتاخرين وفي ف الاجماع عليه للاصل واختصاص اخبار ولايته طرا بما اذا كان الاب حيا ومفهوم الشرط في موثقة البقباق المتقدمة وجعله بينها على فرد الاخفى خلاف الاصل خلافا للمحكي عن المفيد والسيد والحلي وصاحب الجامع والفاضلين والفخري ونسب الاخير الى الديلمي ايضا للاستصحاب وكونه اقوى من الاب عند التعارض ولا يفوت الاقوى بفوت الاضعف وصحيحة ابن سنان الذي بيده عقدة النكاح هو ولي امرها ولا خلاف في ان الجد ولي امرها والاول مردود بمعارضته باستصحاب حال العقل ومدفوع بالمفهوم المتقدم والثاني بانه اجتهاد ضعيف في مقابلة الاصل والنص و الثالث بانه اعم مطلقا من المفهوم فيجب تخصيصه به وقد يرد بعدم الدلالة ايضا لاحتمال ان يكون الرواية مسوقة لبيان من بيده عقدة النكاح الذي له العفو عن الصداق فيرد ثانيا وان يكون المراد بالذي بيده عقدة النكاح الذي له العفو لا من بيده التزويج يعني من له العفو هو ولي الامر يدل على ذلك الاخبار المتكثرة المصرحة بان بيده النكاح الاخ والوصي والوكيل في المعاملات وفيه ان الاول مع كونه خلاف الظاهر من السياق وفي من الروايات المتكثرة المشتملة على السؤال عمن بيده عقدة النكاح مثبت للمط ايضا اذ بعد ثبوت ان ولي الامر من بيده عقدة النكاح وثبوت ان الجد ولي الامر يعلم ان بيده عقدته ايضا والاخير مجاز ان مخالفان للاصل فلا يصار اليهما من غير دليل **ج** لا خيار الصبية مع البلوغ لو زوجها الولي قبله بلا خلاف فيه كما قيل بل اجماعا كما حكاه جماعة للاصل وصحيحتي ابن الصلت وبزيع المتقدمتين وفي صحيحة ابن يقطين اذا بلغت الجارية فلم ترض فما حالها قال لا باس اذا رضي ابوها او وليها وفي صحيحة الحذاء فان كان ابوها هو الذي زوجها قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية ولا ينافيه صدرها المثبت لهما الخيار بعد الادراك مع تزويج الولي لهما لا تدليلها هذا قرينة على ان المراد بالولي في الصدر المعنى العرفي وهو اقرب الناس بهما دون الشرعي واما ما في صحيحة محمد الصبي يتزوج الصبية قال ان كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم جائز ولكن لهما الخيار اذا ادركا وحسنة الكناسي الطويلة وفيها فان زوجها قبل بلوغ تسع سنين

كان

كان الخيار لها اذا بلغت تسع سنين الى ان قال ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا بلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت
في عانته قبل ذلك فلا يصلحان لمعارضتها مر لشذوذهما بل مخالفتهما الاجماع واشهرية رواية وواحدية وكذا الصبي عند الاكثر لاصالة بقاء الصحة وصحيحة
الحذاء المتقدمة وصحيحة محمد السابقة المثبتة لتوارثهما المنافي ذلك للالحاق بالفضولي وما دل على ان التزويج للجد اذا تعارض مع الاب ولو كان له الخيار كان
منوطا باختياره خلافا للمحكي عن النهاية والحلي والقاضي وابن حمزة فاثبتوا التخيير له بعد البلوغ لعموم رواية ابان السالفة ونحوها رواية البقباق عن لغيرها
اذا زوج الرجل ابنه فذلك الى ابنه واذا زوج الابنة جاز وخصوص صحيحة محمد وحسنة الكناسي السابقتين والاولان عامان بالنسبة الى صحيحة الحذاء
لشمولها الكبير ايضا فيخصصان به وورود الثالث ايضا بانه لا قائل به في الصغيرة نعم ترده لعدم قبوله التخصيص لا بارادة المفرد من التثنية ليس تخصيصا والرابع باشتماله
ايضا على احكام كثيرة مخالفة للاجماع **اقول** الاشتمال على مثل ذلك لا يوجب خروج الباقي عن الحجية وعدم القول به في الصغيرة ايضا لا يوجب رده
في الصغير غاية الامر انه لا يكون من باب التخصيص بل يكون من قبيل ما الجزء منه معارض دون الاخر هذا كله مع ما في اخبار اللزوم ايضا من ضعف
الدلالة وخفائها تعارض ادلة الطرفين والتخيير بينهما في المقام غير ممكن فيجب الرجوع الى الاصل وهو القول الثاني لا الاول لان الاصل الصحة لصحيحة
الحلبي المتقدمة المصرحة بذلك ولا الاصل ترتب الاثر على فعل الاب والجد حيث انه التزويج الثابت شرعيته فيستصحب الصحة الى ان يعلم المزيل ولم يعلم
كون رد الولد مزيلا واما جعل الاصل مع الثاني حيث ان الاصل عدم اللزوم وعدم ترتب الاثر ففيه ان ثبوتهما في النكاح الثابت شرعا يقيني
فالذي للولد على فرض ثبوته هو خيار الفسخ وثبوته امر خلاف الاصل الا ان يكون رضاه جزء السبب لعدم دليل عليه هو ايضا مخالف للاصل
السابعة لا يجوز تزويج المجنون والسفيه مع البلوغ بغير ولي اجماعا بالضرورة بل بالاخبار كما يشير اليها ويجوز باذن الولي كذلك ايضا لمفهوم
صحيحة الفضلاء ومنطوق خبر زرارة المتقدمتين في ادلة القول الاول من المسئلة الرابعة ثم ولاية الاب والجد مع وجودهما عليه مع اتصال الفساد
بالصغر ثابتة عند الاصحاب كما في بعض العبارات وبلا خلاف كما في بعض اخر واجماعا كما في كلام جماعة بل هو اجماع محققا وهو الدليل عليه مضافا الى عمومات
ولايتهما على الباكرة او الجارية او البنت الخالي عن معارضة ما تضمن استقلالها لانتفاء الاستقلال في حق المجنون من جهة التفصيل بين التزويج و
السنة والطلاق واثبات الخيار في الثاني وخصوص مفهوم الرواية الخامسة عشر من اخبار القول الثاني من المسئلة الرابعة دلت على عدم الباس
في تزويج البنت باذن ابيها اذا كان باس بما صنعت اي كانت فاسد العقل بل صحيحة الفضلاء وخبر زرارة السابقة لكون الاب والجد وليا عرفا لان
اولى الارحام بعضهم اولى ببعض وللاجماع على ولايتهما في ماله كما في كره وغيره ولان الاب بيده عقدة النكاح كما صرح به في الاخبار الكثيرة والكتاب بعده
ذلك ولي الامر لصحيحة ابن سنان المتقدمة ويثبت الحكم في الابن بضميمة عدم القول بالفصل مضافا الى عموم الرواية الثالثة عشر المنجبر ضعفها بما ذكر
وكذا مع تجدد الجنون وفاقا لجماعة منهم فع وعد ويرو وكره بل عن ظاهر الاجماع عليه لا لبعض الاعتبارات الاستحسانية التي ذكرها بعضهم لعدم اعتبارها
بل للعمومات المشار اليها خلافا لمن قال ان الولاية للحاكم ومنهم صاحب لك فخ قع لاصالة عدم عود ولاية الاب والجد وفيه ان ولاية الحاكم ايضا
خلاف الاصل فهما بالنسبة الى الاصل متساويان **فرعان ا** الاخيار لفاسد العقل بعد الافاقة اجماعا كما في لك للاصل **ب** لا شك في اشتراط
جواز التزويج له بانتفاء المفسدة له وهل يشترط بوجود المصلحة كما في كره وعن المحقق الثاني اولا كما يقتضيه اطلاق الاكثر الظاهر الثاني للاطلاق مامر
الثامنة ولاية الملك ثابتة للمولى على رقيقه ذكرا كان او انثى صغيرا او كبيرا عاقلا او مجنونا عبدا واما او منعتقا اجماعا محكيا مستفيضا ومحققا
فتوى ودليله الكتاب والسنة قال عز شانه والصالحين من عبادكم وامائكم وقال جل جلاله فانكحوهن باذن اهلهن وقال سبحانه عبدا مملوكا لا يقدر
على شيء وفي صحيحة زرارة المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده ورواية العقرقوفي في العبد فيها لا يقدر على طلاق ولا نكاح الا باذن
مولاه وابي بصير لا يصلح نكاح الامة الا باذن مولاها والبقباق عن الامة تزوج بغير اذن اهلها قال يحرم ذلك عليها وهو الزنا الى غير ذلك ولان
بضعهما من المنافع المملوكة للمولى والناس مسلطون على اموالهم كما ورد فله ان يتصرف فيه كيف شاء من دون اختيار له فيه ومقتضى اطلاق الاكثر
ان للمولى اجباره على النكاح فليس له الامتناع ويدل عليه ايضا قوله سبحانه لا يقدر على شيء وللمولى تزويج امة المولى عليه عبده اذا كانت فيه مصلحة
لعموم ما جوز تصرفه في ماله خلافا لبعض العامة ولا يكون له فسخه بعد الكمال كسائر تصرفاته في امواله وليس له لو لا نه المبعض بمعنى اجباره عليه وان
ثبت له بمعنى عدم استقلاله بدون اذنه اجماعا كما عن كره **التاسعة** في ولاية الوصي للاب والجد له في النكاح للصغير او الصغيرة اقوال الاول
نفي الولاية مطلقا اختاره في طى في موضع من طو ويع وفع وعد وكره واللمعة وكف بل هو المشهور كما في لك وضه الثاني ثبوتها كذلك وهو للمبسوط
ايضا وعن لف وح شا للشهيد وضه الثالث ثبوتها اذا نص الموصي على النكاح وعدمه بدونه وهو المحكي عن ف والجامع والمحقق الثاني وغيرهم
حجة الاول اصالة عدم الولاية وعدم انتقالها من الموصي مع انقطاعها عنه بموته ومفهوم صحيحتي محمد المتقدمتين المتضمنين لقوله ان كان ابواها
اللذان زوجاها نعم ومنطوقها صحيحتهما الاخرى المتقدمة ويستامرها كل احد عدا الاب وما صرح بانهن لا ينكحن الا باذنهن وصحيحة ابن حازم
تستامر البكر وغيرها ولا ينكح الا بامرها ومقطوعة ابن بزيع الصحيح رجل مات وترك اخوين وبنتا والبنت صغيرة فعمد احد الاخوين الوصي فزوج
الابنة من ابنه ثم مات ابو الابن المزوج فلما ان مات قال الاخر اخي لم يزوج ابنه فزوج الجارية من ابنه قيل للجارية اي الزوجين احب اليك الاول
او الاخر قالت الاخر ثم ان الاخ الثاني مات وللاخ الاول ابن اكبر من الابن المزوج فقال للجارية اختاري ايهما احب اليك الزوج الاول او الزوج

في ولاية المولى على رقيقه

هل ولاية الوصي ثابتة في النكاح مع ولاية الاب والجد ام لا

فاسد العقل لسفه او جنون ذكرا كان او انثى م ح

مع م

مع ان صحيحة الحلبي دالة على الزوم ابضم

تنبيه

الاخر فقال الرواية فيها انها للزوج الاخر وذلك انها قد كانت ادركت حين زوجها وليس لها ان ينقض ما عقد به بعد ادراكها ودليل
الثانى صحيحة ابن ابى عمير فى قول الله عز وجل او يعفو الذى بيده عقدة النكاح قال هو الاب والاخ والرجل يوصى اليه والرجل يجوز امره فى مال المرءة فيبيع
لها ويشترى فاذا عفى جاز ونحوها موثقة سماعة ورواية ابى بصير وصحيحة محمد الا ان فيها الموصى اليه بدلا والرجل يوصى اليه وصحيحة ابن سنان المتقدمة
الذى بيده عقدة النكاح ولى امرها ودليل الثالث عمومها مضافا الى ان مع التفويض ينتقل فلا ينقطع بالموت الا انه يثبت الوصية بالمال وينفذ فكذا فى النكاح
ولعموم قوله سبحانه فمن بدله **اقول** الاية مخصوصة بالوصية للوالدين والاقربين بما ترك من الخير والتلازم بين نفوذ الوصية بالمال والنكاح غير ثابت
والقياس بط والانتقال مع الوصية ممنوع لان الاصل عدمه فلم يبق للقول الثالث الا الاخبار وغير صحيحة ابن سنان منها مجملة لاشتمالها على الوكيل
فى المال ولا شك انه ليس بيده عقدة النكاح وتخصيصه بالوكيل فى النكاح ايض ليس باولى من ارادة من له العفو ممن بيده عقدة النكاح بل هو الظ
مع انها مشتملة على الاخ ايض ولا بد له من ارتكاب تجوز او تخصيص فيتضح الروايات مجملة مع ان المراد بالرجل الذى يوصى اليه ايض يمكن ان يكون
وصى المرءة المطلقة قبل المس فان له العفو ايض بعد موتها واما حمل هذه الاخبار على الاستحباب فمع بعده عن السياق للسؤال عن المراد عن الذى
بيده عقدة النكاح فى الاية لا يلايم اشتمالها على الوكيل فى المال لعدم استحباب الاستيذان منه قطعا وابعد منه حمل الوصى على الامام او الجد كما قيل
نعم يتم دلالة صحيحة ابن سنان عليها لولا معارضتها بالعموم من وجه مع المفهومين وبالعموم المطلق مع الصحيحة الاخيرة ولكن معارضتها معها يمنع من العمل
بها فلا يبقى لهذين القولين دليل يركن اليه فالحق هو الاول لان غير المفهومين والصحيحة والاصل من ادلته وان كان محل الخدش والمفهومين
وان تعارضا صحيحة ابن سنان بالعموم من وجه ولكن الصحيحة الاخيرة والاصل كافيان فى اثباته ثم مقتضى من الاصل والمفهومين انتفاء ولاية
عن البالغ فاسد العقل ايضا ذكره كثير من الاصحاب منهم الفاضلان بل نسب الى الاكثر للضرورة مع عدم توقع زوال العذر وخوف المرض والوقوع
فى الزنا ويدفع بامكان اندفاعها بولاية الحاكم مع وجوده او عدول المسلمين مع عدمه **العاشرة** الحق ولاية الوصى فى النكاح للبالغ فاسد
العقل وفاقا لمن يثبت له الولاية على الصغير ولجمع اخر غيرهم منهم الفاضلان بل الاكثر كما قيل لا لما قيل من الضرورة مع عدم توقع زوال العذر
خوف المرض او الوقوع فى الزنا لامكان اندفاعها بولاية الحاكم مع وجوده او عدول المسلمين مع عدمه بل للصحيحة ابن سنان الخالية هنا عن معارضة
المفهومين ومكاوحة الصحيحة **الحادية عشر** لا ولاية للحاكم والمراد به فى زمان الغيبة نائب الامام العام على من له اب وجد مط سواء كان
صغيرا او كبيرا فاسد العقل المتصل فساده بالبلوغ او المتجدد ذكرا او انثى اجماعا فى الصغير بل كما قيل فى غير المتجدد وان نسب الخلاف فى المتصل
جنونه الى المحقق وعلى المختار فيه للاصل الخالى عن المعارض اذ ليس الا ما يدل على اختيار الولى والولى فيهما الاب والجد كما تر مضافا فى الصغير
الى المفهومين المتقدمين ولا على الصغيرين الخاليين عن الاب والجد على الحق المشهور للمفهومين ولا على فاسد العقل المتصل فساده مع الكوف
ايض لما مر من ولا يثبت له ولاية النكاح على فاسد العقل الخالى عن الاب والجد والوصى مطلقا والمتجدد فساده مع الوصى ايض بلا خلاف
بين علمائنا يعلم كما فى كره بل بالاجماع كما قيل لصحيحة ابن سنان المتقدمة الخالية عن المعارض وللنبوى المروى فى كتب اصحابنا المنجبر ضعفه
السلطان ولى من لا ولى له والمراد من له السلطنة والنايب العام كذلك وان لم ينفذ سلطانه على الفساق والظلمة **الثانية عشر**
يصح توكيل كل من الزوجين او وليهما او احدهما فى عقد النكاح لظاهر الاجماع وفى كره فى توكيل الولى لا نعرف فيه خلافا ويدل عليه ايض
المستفيضة من الاخبار كموثقة البصرى يزوج المرءة من شاءت اذا كانت مالكة لامرها وان شاءت جعلت وكيلا وفى بعض النسخ وليا وهو
ايض يثبت المط اذ الولى الذى تجعله ليس الا الوكيل ورواية البزنطى وفيها وان قالت زوجنى فلانا فليزوجها ممن ترضى وموثقة الساباطى
وفيها فان وكلت غيره بتزويجها منه قال نعم ورواية محمد بن شعيب المتقدمة فى مسئلة الخطاء فى تعيين الزوجة ومرسلة ابن بكير فى رجل
ارسل يخطب عليه امرءة وهو غائب فانكحوا الغائب وفرض الصداق ثم جاء خبره بعد انه توفى الى ان قال وان كان املك قبل ان يتوفى فلها نصف
الصداق وهى وارثة وعليها العدة وصحيحة ابى ولاد عن رجل امر رجلا ان يزوجه امرءة بالمدينة وسماها له والذى امره بالعراق فخرج المامور
وزوجها اياه ثم قدم العراق فوجد الذى امره قد مات قال ينظر فى ذلك فان كان المامور زوجها اياه قبل ان يموت الامر ثم مات الامر بعده
فان المهر فى جميع ذلك الميراث بمنزلة الدين الحديث وغير ذلك ويدل عليه مثل ما تقدم من قولهم يستامرها كل احد عدا الاب وقولهم يستامر
البكر ولا يتزوج الايام الا بامرها ومثل مرسلة ابن عن رجل يريد ان يزوج اخته قال يؤامرها فان سكتت فهو اقرارها وغير ذلك وتمام المط يثبت بالاجماع
المركب ولا بد للوكيل ح من الايجاب او القبول للموكل فلا يصح لو نسبه الى نفسه او لم يذكر المنسوب اليه وان نواه للاصل المتقدم ذكره فلا يعلم
ترتب الاثر الا بما علم الاثر معه ولم يعلم الا مع النسبة الى الموكل نعم لو تأخر القبول عن الايجاب وذكر المنسوب اليه فى الايجاب يكفى الاقتصار بنحو
قوله قبلت لان تقدم ذكره يجعل القبول له ايض وهل يجوز للموجب ان يقول زوجته من موكلتنا وايكون التزويج لموكله من غير ذكره فيه
نظر والاصل يعطى العدم **الثالثة عشر** لو وكلت احدا فى التزويج للغير نصا او ما فى حكمه لا يجوز للوكيل تزويجها لنفسه اجماعا للدو
للاصل وصحيحى الحلبى والكنانى ولو وكله لتزويجه من نفسه كذلك يجوز على الاظهر الاشهر بل لظاهر الاجماع للاصل الثابت من عمومات
التوكيل وقيل بالمنع لايجابه كون واحد موجبا وقابلا ولا صالة بقاء الحرمة ولموثقة عمار عن امرءة تكون فى اهل بيت فيكره ان يعلم بها اهلها

في عدم ثبوت ولاية الحاكم للصغير والصغيرة اذا بلغا فاسد العقل

في عدم جواز تزويج الوكيل موكلته لنفسه

بحالها

يحل لها ان يوكل رجلا يريد ان يتزوجها تقول له قد وكلتك فاشهد على تزويجي قال لا قال قلت وان كانت ايما قلت فان وكلت غيره بتزويجها منه قال نعم ويرد الاول بمنع الايجاب والثاني بانه قاصر بما مر والثالث بمنع الدلالة اذ لعل عدم الحلية بتزويجها من نفسه لاطلاق قولها قد وكلتك من غير تصريح او نصب قرينة على توكيله في التزويج لنفسه ايض واراد به تزويجها لا يدل على علمها بها ايض ولو دلت عليه ولو بالعموم لا يدل على ارادتها من قولها وكلتك او نصبها قرينة وزعم السائل ان المنع لنفس توكيله لا للاطلاق حيث قال بعده فان وكلت غيره لا يثبت ان الامر كذلك في الواقع وارجاع نفي الحلية الى التوكيل في الاشهاد خاصة بعيد ولو وكله مطلقا يجوز فالاظهر الاشهر كما قيل عدم جواز التزويج لنفسه لشيوع التوكيل في التزويج للغير وتبادره منه لكثرة وقوعه في ذلك ولا اقل من صلاحيته هذا قرينة لارادة الغير فلا يجري فيه اصل الاطلاق ويحل الشك فيصار الى مقتضى الاصل ولموثقة عمار المتقدمة وكذا لو وكله عموما بنحو زوجني ممن شئت للدليل الاول ومنه يظهر انه لو علم شمول العموم له نفسه من خارج جاز لانتفاء صلاحية الخالج للقرينة **الرابعة عشر** هل يجوز للوكيل تولي طرفي العقد اصالة او ولاية او وكالة فيهما او للولي ولاية فيهما ذهب الفاضلان وفخر المحققين والشهيدان الى الجواز بل هو الاشهر كما قيل وعن الك نفي الخلاف فيه واستدل له بعموم ادلتي الولاية والوكالة فان المستفاد من الاولى جواز تزويج الولي مطلقا فيجوز تزويج شخص واحد كان وليا للزوجين ومن الثانية جواز توكيل كل احد ولو كان وكيلا للاخر او وليا عليه ولا يشترط تغاير المتعاقدين حقيقة وكذا يستفاد من عموم ادلة الوكالة ان لهما توكيل كل احد ولو كيل الاخر او وليه في التزويج ولم يثبت كون العقد الصادر طرفاه من واحد تزويجا مع انه لا دليل عاما في توكيل الزوج وانما هو بالاجماع المركب الغير الثابت تحققه في المورد ولذا ذهب بعض علمائنا كما صرح به في الايضاح الى المنع وهو الاقوى لاصالة الفساد وعدم دليل على الصحة وعلى الدليل على اعتبار المغايرة الحقيقية انما يفيد لو كان [illegible] التعليل الجواز وليس **الخامسة عشر** لو ادعى رجل زوجية امرئة فهي اما ما تكذبه او تقر بها او زوجة للغير فعلى الاول اما تصدقه او تكذبه او تقول لا ادري وهو انما يكون اذا ادعى الزوج وتزويجها باذن وليها حين ولايته عليها فان صدقته يحكم بالعقد ظاهرا لانحصار الحق فيهما وعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز فليس لاحد مزاحمتهما الا المدعى الحسبي اذا ادعى حرمة احدهما على الاخر لرضاع بينهما او نكاح في عدة او جماع حين تزوجها لغيره ونحوها فيسمع ادعاه ان كانت له بينة والا فلا ولا يمين على المنكر لعدم كونه حقا للمدعي وان كذبته يطلب منه البينة فان اقامها يحكم بزوجيتها له فيجب عليهما مراعاة حقوق الزوجية ظاهرا والا فله تحليفها لعموم البينة على المدعي واليمين على المنكر فلو لم يحكم قبل التحليف عليه بمقتضى اعترافه ولها بمقتضى انكارها فيحكم عليه بكل ما يكفي فيه اعترافه فيمنع من تزويج الخامسة ومن اختها وامها وبنت اخوها بدون اذنها وباشتغال ذمته بالمهر ولكن ليس لها مطالبته لانه مقتضى انكارها ولا لغيرها ولو كان حاكما لانه لو كان فهو حقها وليس للغير المطالبة بدون اذنها ويلزمهم ان لوارثها المطالبة لو ماتت لانهم لم ينكروه وان لم نصفها من ارثه لو ماتا معا والحق عدم ثبوت الاشتغال اذ الفرق الثابت ان الاعتراف بحق الغير يوجب الشغل اذا لم يصادقه انكارها لان الاول انما يوجب الثبوت الثاني يوجب علمه لانه امر بين اثنين ففي الحقيقة اقرت هي ايض بعدم اشتغاله بحقها ولان الاشتغال لازمه وجوب الاداء وتحققه يتوقف على جواز الاخذ ولذا يعد قوله اعط زيدا درهما ولزيد لا تاخذه تناقضا ولاجل ذلك ليس لوارثها المطالبة ولا يرثون نصيبها ايض لذلك الا اذا ادعوا زوجيتها له لا من جهة اعترافه السابق بل دعوا علمهم بها ويكذبها في الانكار واعتراف الزوج بعدمه عمومه ايض فيكون النزاع معهم ح ويحكم فيه بمقتضى احكام المرافعة ومن ذلك يظهر عدم ثبوت اشتغاله بالانفاق والقسم ونحوهما مع قطع النظر عن عدم تمكينها ايض وكذا يحكم لها بكل ما يلزم انكارها بخلوها عن المانع وجواز تزويجها بالغير وفاقا للروضة للاصل واستصحاب الحكم السابق وايجابه الحرج في الجملة ويظهر من بعضهم وجود قول بمنعها لتعلق حق الزوجية في الجملة ولمنع تزويجها من نفوذ اقرارها به على تقدير رجوعها لانه اقرار في حق الزوج الثاني ويرد الاول بمنع التعلق والثاني بمنع صلاحيته للمنع اذ لا مانع من عدم نفوذ الاقرار ثم ان رجعت الى غير الاعتراف فيؤخذ به وان استمرت على الانكار فان حلفت يحكم لها وان نكلت له وان ردته فله ان حلف ولها ان نكل لعموم ادلتهما وفي عدم الالتفات الى دعوى الزوج الا بالنسبة وظاهره عدم تسلطه على تحليفها ولا وجه له كما صرح به المحقق الثاني هذا كله ان كان قبل تزويجها للغير وان كان بعده فيرجع الى الدعوى على المزوجة وياتي حكمه وان قالت لا ادري فان ادعى عليها العلم علما او ظنا فله حلفها على نفي العلم لانه دعوى مستلزم تحقق المدعى به لثبوت حق له فيدخل في عموم البينة على من انكر ولكن لا يسقط به اصل الدعوى فيسمع بينته لو اقيمت بعد ذلك لان الحلف على نفي العلم ولا لازمه عدم سماع بينته العلم الا بينة الزوجية وان لم يدع عليها العلم فلا تسلط له عليها بالزوجية الا بعد قيام البينة للاصل الخالي عن المعارض بالمرة ولا بالحلف للادلة المصرحة بان الحلف على البت كصحيحة هشام لا يحلف الرجل الا على علمه وفي مرسلة ابن مرازم لا يقع اليمين الا على العلم وفي رواية ابي بصير لا يستحلف الرجل الا على علمه فلو لم يكن له بينة سقطت دعواه بمعنى عدم ترتب اثرها في حقه اذ لم يثبت من الشارع في حق المدعي سوى البينة او التحليف وهما منفيان في المقام والاصل عدم تحقق مقتضاهما ويحكم به ويدل عليه ايض في بعض موارد عدم علم المدعى عليه موثقة سماعة عن رجل تزوج امة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه امرأتي وليست لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل وحسنة عبد العزيز ان اخي مات وتزوجت امرأة فجاء عمي فادعى انه كان تزوجها سرا فسالتها عن ذلك فانكرت اشد الانكار فقالت ما كان بيني وبينه شيء قط فقال يلزمك اقرارها ويلزمه انكارها و

في احدهما

لكفاية المغايرة الاعتبارية وعدم دليل على اعتبار الحقيقة بل عرفت الاتفاق على عدمه عند نادر بل علم انه انه يعم ادلة الولاية لو كان واحد حيدان الولي العقد لها اذا زوج من له الولاية عليه بعقد ولكن لم يثبت ان استقلاله الذي تزويجها نفسه يكون تزويجا لم نفع صحته ولم يثبت بعده

في الاخبار الواردة في انه لو ادعى احد زوجية امرأة مزوجة لآخر لم يحلفها

رواية يونس عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسألها الك زوج فقالت لا فتزوجها ثم ان رجلا اتاه فقال هي امرأتي فانكرت المرأة ذلك ما يلزم الزوج فقال هي امرأته الا ان يقيم البينة دلت هذه الروايات على عدم قبول قول مدعي الزوجية في سقوط حق الزوج الثاني مع ان الزوج الثاني غير عالم به كما يدل عليه الفرق بين الثقة وغيره في الاول وسؤاله عن حالها في الثانيين وانه لا حلف عليه واما قوله في الاول ان كان ثقة فلا يقربها فلا يفيد ازيد من الكراهة ولذا خصه بالمقاربة دون ساير الامور ولم يحكم بزوجية الاول بمجرده ولاختصاصها بمورد اخر غير ضاير اذ لا فرق بين الحقوق واما ما قيل يذكر في كتاب القضاء فيما اذا كان جواب المدعي عليه عليه لا اعلم من احتمال الرد الحاكم او المدعي عليه الحلف الى المدعي فهو امر مخالف للاصل محتاج الى التوقيف ولم يجده بل كما عرفت وجد غيره ولا يتوهم عموم بعض روايات اليمين لانها بين مجملة ومعينة بكون اليمين على المدعي عليه والمبين حاكم على المجمل مع ان في صحيحة العجلي الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه الا في الدم خاصة الحديث وفي رواية ابي بصير لو ان رجلا يدعي على رجل عشرة الاف درهم واقل من ذلك واكثر لم يكن اليمين على المدعي الحديث وفي موثقة ان الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في اموالكم حكم في اموالكم ان البينة على المدعي واليمين على المدعي عليه الحديث فلو كان اطلاق يجب التقييد بهذه الاخبار ولا يتوهم دلالة اطلاق اخبار رد اليمين لان الرد انما يكون فيما تعلق اليمين بالمدعي عليه فاذا لم يتعلق لا يكون رد واما ما قيل في وجهه من انه لولاه لزم عدم سماع دعوى مسموعة بلا جهة قواه لان طلب البينة او التحليف على نفي العلم لو ادعاه عين سماعها نعم يلزم عدم ثبوت تسلط منها في بعض الصور وما الضرر فيه كما في مورد الروايات الثلث حيث ان الظ عدم الخلاف فيها ايض وفيما اذا كان المدعي عليه ولي ثم مع انه ورد في الروايات ان احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى وفي الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انما اقضي بينكم بالبينات والايمان وفي مرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم يكن فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعي عليه فان لم يحلف ورد اليمين على المدعي عليه فهي واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه فان ابى ان يحلف فلا شيء عليه وبين في ساير الروايات ان اليمين على المدعي عليه وانه على العلم فاذا خص الشارع القضاء بذلك الانحاء فمن اين يتعدى الى غيره بلا دليل غاية الامر صيرورة دعواه لاغية فليكن كذلك وما الضرر فيه بعد كونها مخالفة للاصل ولا يتوهم انه يمكن الزام المدعي عليه بلا يمين مردودة ايض لعدم المعارض لقول المدعي لان الاصل من اقوى المعارضات ومن اين ثبت حجية قول المدعي وصلاحيته لدفع الاصل الثابت من الشرع فان قيل لاجل وجوب حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق قلنا من اين ثبت ذلك سيما حمل اقوالهم على الصدق اذا كانت مخالفة للاصل مثبتة للحق على الغير ولم نعثر الى الان على دليل تام على ذلك بل ولا على حمل الافعال على الصحة كما بيناه في كتاب عوائد الايام وكتاب مناهج الاحكام ولو سلمنا فغايته ما نسلم انه لا يكذب في ادعائه علمه ولكن من اين ثبت حجية علمه لنا فان قيل ورد في رواية البصري المتضمنة لحكم الدعوى على الميت فان ادعى ولا بينة له فلا حق له لان المدعي عليه ليس بحي ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه دلت على انه لو كان حيا لتعلق به احد الثلثة ولما لم يمكن اليمين ورده هنا فتعين الالزام بالحق قلنا يجب اما تخصيص الحي بالعالم او تخصيص الالزام والرد به ولا مرجح فيحصل الاجمال المسقط للاستدلال وعلى الثاني فلا مراضعة له مع الزوجة بل يحكم عليها بمقتضى اعترافها وهو ثبوت كل ما يتعلق به مما يختص بنفسها ولا مدخلية للغير فيه اذ لم يثبت الا بنفوذ الاعتراف وتاثيره فيما يختص به فلو طلقها الثاني او مات لم يجز لها التزويج بغير الاول وليس لها على الثاني مهر ولا نفقة كما مر نعم يبقى المراضعة مع الزوج الثاني فان كانت له بينة فيحكم بمقتضاها والا فللاول تحليفه فان حلف فيحكم له بكل ما يقتضيه زوجيته لها مما لا ينافيه تصديقها الاول فلا يجوز له الخامسة ولا نكاح امها ونحوها ويسلط على جماعها ومنعها من الخروج ويجوز اجبارها على التمكين والاطاعة لانهما حقان ثابتان له عليها فلا يزول الا بنزول اجماعا و ان لم يحلف يقضي بالنكول وان كذبه فان اقام البينة فيحكم له والمراد بالبينة المعتبرة هنا وفي صورة تصديق الزوجة ايض من شهد على العقد للاول او اعترافها به قبل العقد او الاعتراف للثاني ولها او لا فقيل ينقطع دعواه عليها في الزوجية بلا خلاف كما قيل للروايات الثلث المتقدمة ولا حلف عليها بل للاصل لان المتبادر من عمومات الحلف ورده انما هو الموضع الذي لو لم يحلف المنكر ثبت الحق ولا يثبت هنا حق له بل قيل ينقطع دعواه فيما يترتب على الزوجية ايض للاصل واطلاق الروايات وخالف فيه جماعة فاوجبوا اليمين عليها بالاضافة اليه لعمومات اليمين وورد بعدم عموم فيها يشمل ما نحن فيه نظرا الى ان المتبادر منه لزوم الحلف لقطع اصل الدعوى لا لوازمه والعمدة في التعدية اليها هو الاجماع ولم يثبت هنا اقول للمانع ان يمنع التبادر المذكور بل لو سلمنا اختصاص اليمين بما ينقطع به الدعوى فانما هو بالاجماع المنتفي في المقام فيبقى العمومات بلا مخصص فالحق توجه اليمين عليها بالنسبة الى ما يترتب على الزوجية ان كان بل الظ توجهها اليه بالنسبة الى الزوجية ايض للعمومات المذكورة الدافعة للاصل مع منع التبادر الذي ادعوه فيها ايض بل الاختصاص الذي ذكروه انما هو بالاجماع وهو هنا منفي واما الروايات الثلث فلا يثبت الا انها امرأة الثاني ولو حلفت لا انه ليس عليها الحلف وقد يريد الزوج المدعي تحليفها تشفيا له على انكارها هذا مع ان مورد الروايات ما لم يكن الزوج الثاني عالما ولم يدع المدعي علمه وقد يدعي عليه العلم علما او ظنا ايض فعلى هذا يلزم ان لا يكون للمدعي تحليف واحد منهما اذ لا يثبت بتصديق احدهما الزوجية والتحقيق ان يقال لو ادعى على الزوج فقط واعترف بعدم علم الزوج فليس له تحليفها اذ التحليف انما يكون في مورد يمكن اثبات الحق بالنكول او الرد وهو منتف في المقام ولو ترك الحلف لم يترتب عليه اثر ولو لم يعترف بعدم علم الزوج فله تحليفها على نفي الزوجية ايض وثمرته انه مع النكول او الرد يتم دعواه على الزوج ويثبت الزوجية له بنكوله او رده ايض ثم ان للمسئلة صورا كثيرة اخرى كما اذا كانت الزوجة مولى عليها فادعى على وليها او غير ذلك يستخرج حكمها مما يذكر في كتاب القضاء ان شاء الله تعالى

السادسة عشر لو ادعت امرءة زوجية رجل فيجري فيه الصور المتقدمة في المسئلة السابقة ونظيرها ما اذا كان الدعوى على الزوجة ما اذا كان الزوج مزوجا بما لا يجتمع مع زوجته هذه كاختها او بنتها او كالاربع ويظهر حكم الجميع مما ذكر **السابعة عشر** لو ادعت امرءة مزوجة زوجية رجل آخر فان صدقه ذلك الرجل يقضى عليهما بما يختص بكل منهما ويبقى لها دعوى مع زوجها الاول فان صدقها فيحكم ظ وكذا ان خالف الادعى وان كذبها فيكون منكرا لان الزوجة حينئذ مدعية لفساد نكاح هذا الزوج فان اقامت الزوجة البينة التي شهدت بالتفصيل المتقدم فيحكم لها وكذا ان حلفت اليمين المردودة والا فيحلف الزوج الاول ويحكم له وان كذبها الثاني فعليها البينة فان اقامته فيحكم لها والا فلها تحليفه فان حلف والا فيحكم لها وثمرته فيما يترتب على الزوجية وفي الدعوى على الزوج الاول وعلى جميع التقادير يؤخذ بما خصّها باعترافها بفساد نكاح الاول ومنه يظهر الحكم لو ادعى رجل آخر زوجية من لا يجتمع مع هذه الزوجة كامها او اختها او الخامسة **الثامنة عشر** لو اجتمعت دعويان غير ممكن الاجتماع صدقهما في الزوجية كان يدعى امرءة زوجية رجل ورجل آخر زوجيتها او ادعى رجل زوجية امرءة واختها او بنتها او خامستها ايضا زوجيته وكان الرجل الاول في الدعوى الاول والمرءة الاولى في الثانية منكرا لان مع تصديقه يرجع الى المسئلة السابقة سواء كان التصديق مسبوقا بانكار ورجع او لا فيكون هناك دعويان يكون المرءة والرجل الثاني في المثال الاول والرجل والمرءة الثانية في الثاني مدعيين في احد الدعويين منكرين في الاخرى فلا يخ اما ان يكون للمدعيين البينة او لا يكون لشئ منهما بينة او يكون لاحدهما خاصة فعلى الاخير يكون لذي البينة اقامة بينة ولفاقدها حلف المدعى عليه في الاخرى فان سبق الاول في اقامة البينة وحكم له يكون الثاني من باب مسئلة دعوى المزوجة زوجا آخر او دعوى الرجل زوجية المزوجة او دعوى المرءة زوجية رجل له زوجة لا يجتمعان او الرجل زوجية امرءة لا يجتمع مع زوجته وقدم حكم الجميع الا انه لا يطلب البينة هنا من ذي البينة الذي اقامها ثانيا فيما كان الحكم في السابق طلب البينة منه لانه قد اقامها اولا وان سبق الثاني في الحلف فان حلف المنكر فحكمه ظ وان نكل او رد يثبت دعوى المدعي ويرجع المسايل الاربع الحاصلة باعتبار المثالين والمدعيين الى بعض المسايل المتقدمة التي ظهر حكمها ايض مثلا لو نكل الرجل الذي يدعى الرجل زوجيته قبل اقامة الرجل الآخر البينة على زوجيتها تصير من باب مسئلة مدعى زوجية المزوجة وهكذا ولا يمين على ذي البينة ح فاشهدت له البينة للاصل وتوهم شيخنا الشهيد الثاني في ضه حكم المص به فنسبه اليه وتبعه بعض آخر ولم يذكره احد قبله كما صرح به في ضه مع ان الظ ان مراد المص الحلف للدعوى الاخرى لا على ذي البينة كما فهمه الشارح وحمل الآخر على ذي البينة مع ان المراد منه الادعاء الآخر وعلى الثاني وهو ان لم يكن لهما بينة فلكل واحد منهما تحليف المدعى عليه ولا يخ اما ان يحلفا او يحلف احدهما والآخر يرد او ينكل او هما معا يردان او ينكلان فان حلفا فالحكم ظاهر وان حلف احدهما ورد الآخر او نكل فاما يسبق التحليف او الرد والنكول فان سبق التحليف فيرجع المسايل الاربع الى اربع من المسايل المتقدمة مثلا لو حلفت المرءة لمدعي زوجيتها اولا ثم حلف هي اليمين المردودة من الرجل الآخر المنكر زوجيتها يرجع الى ما اذا ادعت المرءة التي ليس لها زوج زوجية رجل وحلفت يمينا مردودة وان حلف الرجل المدعى لاخت من يدعى زوجيتها يرجع الى ما اذا ادعى الرجل زوجية امرءة لا مانع لها وهكذا وان سبق الرد والنكول التحليف يرجع الى مسايل اربع اخرى من المسايل المتقدمة مثلا ان نكلت الزوجة اولا ثم اراد حلف الرجل المدعى عليه يرجع الى مسئلة دعوى المرءة المزوجة زوجية رجل آخر وهكذا وان ردا او نكلا معا فيرجع الى اربع مسايل اخرى من المسايل المتقدمة مثلا لو نكل الرجل الذي يدعى عليه اخت الزوجة التي يدعى هو عليها بعد رده الحلف يصير مسئلة ما اذا ادعى الرجل المزوج زوجية من لا يجتمع مع زوجته وهكذا وعلى الاول وهو ان يكون لكل منهما بينة فاما يكونان مورخين فيعمل بالسابق ووجهه ظ مضافا الى قوله في ذيل رواية الزهري الآتية الا يوقت قبل وقتها او لاحدهما خاصة فيعمل بمقتضاها خاصة لاصالة تأخر الحادث ولرواية الزهري الشاملة باطلاقها لما اذا كانت بينة الزوج مع عدمها لظهورها فيهما من جهة قوله لان الزوج قد استحق بضع هذه المرءة وقوله قبل وقتها فانهما ظاهران في توقيت بينة الزوج او ليس شئ منهما موقتا فيتعارضان وظاهر انه لا يمكن العمل بالبينتين للتناقض ولا باحدهما من دون مرجح لبطلان الترجيح بلا مرجح فمقتضى القاعدة اما طرحهما فيصير مثل ما اذا لم يكن لهما بينة اصلا وقد عرفت حكمه او يقرع بينهما ان جاز القرعة اذا تعارضت البينتان لانها لكل امر مشكل الا انه ورد في رواية الزهري في رجل ادعى على امرءة انه تزوجها بولي وشهود وانكرت المرءة ذلك واقامت اخت هذه المرءة على هذا الرجل البينة انه تزوجها بولي وشهود ولم يوقت وقتا ان البينة بينة الزوج ولا يقبل بينة المرءة لان الزوج قد استحق بضع هذه المرءة وتريد اختها فساد هذا النكاح ولا يقبل بينتها الا بوقت قبل وقتها او دخول بها وضعفها منجبر بالشهرة بل دعوى عدم الخلاف والاجماع ومقتضاها استثناء صورة من توقيتا احدى البينتين وصورة من انتفاء التوقيت فيهما عن الحكم الذي ذكرنا وهي ما اذا كان الزوج قد دخل بالمدعية فانه ح يقدم بينة الزوجة سواء وقت بينة الزوج ام لا لان الظ كونها مدخول لزوجته فيقدم الظ على الاصل في الصورة الاولى ويقدم المقارن للظ على الفاقد له في الثانية بالنص المذكور لانه اما ظاهر في صورة توقيت بينة الزوج كما مر فيثبت الحكم في الاولى بالنص اجزو في الثانية بالاولوية او شامل لهما فيثبت في الصورتين بالاطلاق ولا يرد الاشكال بان الزوج منكر فلا وجه لتقديم بينته لانه مدع بالنسبة الى المرءة الاخرى وهي منكرة كما صرحت به الرواية فاعتبار بينته انما هو بالاضافة اليها لكونه مدعيا في مقابلها ولكن الحكم مخصوص بمورد الرواية اي ما كان الرجل مدعيا على المرءة واختها عليه ولا يتعدى الى غيره حتى الى ما اذا كانت المدعية على الرجل بنتها او امها بل الحكم في ساير الشقوق بالجمع بما ذكرنا من القواعد فالقول بالحكم للمدعية في المثال الثاني مع يمينها في صورة انتفاء البينة وتحقق الدخول بها

فيما لو اجتمع دعويان غير ممكن الاجتماع في الرجل والمرءة وبيان صورها

يظهر

ترجيحا للظ على الاصل مط وله مع البينتين مط لرجحان بينة على بينتها الانكار ما فعله الذى لا يعلم الا من قبله فلعله عقد على المنكرة قبل عقده على
المدعية غير صحيح لمنع ترجيح الظ على الاصل باطلاقه ومنع عدم امكان العلم الا من قبله مع انه غير جار فى صورة توقيت البينتين بوقتين متساويين
ثم ان بعد تقديم بينة المنصوص هل عليه اليمين ايض الحق لا للاصل فان مشروعية اليمين توقيفية ولم يوقف فى المورد وقيل نعم لجواز وقوع لم
يطلع عليه البينة قلنا هذا القدر غير كاف فى اثبات اليمين بل اللازم فى اثباتها الدليل الشرعى والجواز بعد حكم الشارع بالتقديم غير مضر
والاقع اليمين ايض لا ينفى الاحتمال نعم لو ادعى عليه سبق عقد حتى يتحقق دعوى اخرى اتجه الحكم باليمين مسئلة الظ وجوب مراعاة الولى
عدم المفسدة فى النكاح لظاهر الاجماع فلا يجوز معها او لو زوج والحال هذه بطل وهل يجب مراعاة المصلحة فى النكاح الظ لا للاصل والعمومات
نعم لو قلنا بوجوب مراعاة المصلحة فى التصرفات المالية يجب على الزوج مراعاتها فى المهر بل يحتمل لتعديه الى الانفاق ايض والمصلحة المراعاة انما هى
بحسب وقت النكاح لا ما يتجدد بعده مسئلة لا يشترط فى تزويج المولى عليها ان يكون بمهر المثل او ازيد للاصل واطلاقات تزويج الولى
ولا يتوهم ان الاصل عدم تحقق التزويج اذ لا كلام فى ان الاختلاف هنا ليس لعدم صدق التزويج فلو زوج بدونه صح العقد ولزم وان لم يراع فيه
مصلحتها ما لم يكن لها فيه مفسدة للاطلاقات والعمومات كصحيحة الحلبى فى الجارية يزوجها ابوها بغير رضا منها جاز قال ليس لها مع ابيها امر اذا
انكحها جاز نكاحه وان كانت كارهة وصحيحة ابن الصلت وصحيحة ابن بزيع وغيرها المتقدمة فى بحث ولى العقد ولا يعارضها ما دل على ثبوت الخيار
كصحيح محمد لما مر من مرجوحيتها وربما قيل ببطلان العقد مع عدم رعاية المصلحة غير كونه خلاف المصلحة وقيل بان لها خيار فسخه لفساد المهر الذى
جرى عليه العقد لعدم رضاها بدونه او لا منع اقتضاء فساد المهر الخيار فى النكاح للزوج الى مهر المثل وثانيا فساد المهر بل الحق صحة المهر
المسمى ولزومه ايض لمثل ما ذكر من الاصل والعمومات وعمومات لزوم المهر المسمى كلا او نصفا المذكورة فى ابواب ما يوجب المهر وما اذا ماتت المرئة
او طلقت قبل الدخول المتضمنة كلها بقوله تع او يعفوا الذى بيده عقدة النكاح فاذا ساغ له العفو فنقصه ابتداء اولى وفاقا للمحكى عن ط
وف وقيل بالبطلان نقل فى ط لان عليه مراعاة القيمة فى مالها ففى بضعها اولى وهو ممنوع وعن المحقق وفى عد ويرا اثبات الخيار لها فيه
سواء اعتبر فيه المصلحة ام لا لانه عوض لها فى بضعها فالنقص فيه ضرر منفى فى الشرع فينجبر بتخييرها فى فسخ المسمى والرجوع الى مهر المثل وفيه ان
النكاح ليس فى الحقيقة معاوضة ولذا لا يشترط فيه المهر ايض فاذا قبل الخلو عنه يقبل النقص بالطريق الاولى وليس المهر عوضا حتى يلزم من
نقصه الضرر بل المط الاصلى فى النكاح بقاء النسل وتحصين الفرج فلا ينظر الى ما يقابله من العوض الواقع بالعرض وفى ضعف قوى اللزوم فى
المسمى مع مراعات المصلحة والخيار مع عدم مراعاتها واستوجهه فى المفاتيح وشرحه لان الاصل فى تصرف الولى مراعاة مصلحة المولى عليه فحيث
اوقعه على خلاف المصلحة كان لها الخيار وفيه منع الاصل فى المورد للاصل مسئلة لو زوج الولى المولى عليه باكثر من مهر المثل فان كان
من مال الولى صح ولزم بلا خلاف كما قيل وان دخل المهر فى ملك المولى عليه ضمنا وكذا ان كان ذلك مقتضى مصلحة لانها اللضرر جابرة و
الا فالحق ثبوت الخيار له لانه اضاعة للمال وضرر منفى فى الشرع ومفسدة فيجب دفعه وهو بالخيار يدفع بل يمكن ان يقال انه مناف للمصلحة التى
يستفاد من الاخبار لزوم مراعاتها على قيم الصغار بل لم يثبت من دليل جواز مثل ذلك التصرف فى اموالهم فيبطل اصل المهر ويحتمل ضمان المولى له ان كان ابا
لاطلاق قوله فى صحيحة الحذاء والمهر على الاب للجارية وفى صحيحة محمد فان المهر على الاب خرج عنه الصورة التى يتعلق بذمة المولى عليه بالدليل فيبقى الباقى و
منه المورد سيما اذا كان اطلق ولم يصرح بتعلقه بمال الصبى ثم ان قلنا ببطلانه او ثبوت الخيار له ولم يجزه بل ابطله فهل يبطل العقد او لا بل يكون
لازما ويثبت لها مهر المثل او يثبت لها الخيار فيه الاول مقتضى تبعية العقود للقصود والثانى مبنى على عدم فساد النكاح بفساد المهر والشرط والثالث
لا وجه له لانه ان ثبت عموم صحة النكاح مع فساد المهر او الشرط بحيث يشمل المورد فالاول والا فالثانى ويأتى تحقيقه فى بحث المهور هذا اذا لم يعلم المرئة
فساد المهر او تخير الزوج حين النكاح واما لو علمته فيصح النكاح ويلزم البتة لعدم المقتضى للبطلان او الخيار فان مع علمها الا يعلم قصدها النكاح بالمهر
المخصوص البتة فلا يؤثر فساد المهر كما بينا وجهه مفصلا فى عائدة العقود تابعة للقصود من كتاب عوائد الايام مسئلة لو زوج الولى الانثى
او الذكر بمن فيه احد العيوب الموجبة للفسخ كان للمولى عليه الفسخ بعد الاطلاع والكمال سواء علم به الولى حين العقد او لا وسواء كان العقد مقتضى
المصلحة ام لا لادلة ثبوت الخيار مع احد هذه الاوصاف والجهل به كصحيحة الحلبى يرد النكاح من البرص والجذام والجنون والعفل وقريب منه صحيحة ابى
وغيرها من اخبار العنين والمجنون الاتية فى بحثها وقد يستشكل فى خيار المولى عليه مع علم الولى بالعيب لانه ان راعى الغبطة مضى تصرفه والا
كان باطلا او فضوليا ويضعف بمنع الشرطيتين لاطلاق ادلة التخيير بالعيوب وعدم الدليل على اعتبار الغبطة زيادة على التزويج والضرر
بالعيب المنفى يجبر بالخيار ولا يعارض غيره وعن ظاهر ف عدم الخيار ولا وجه له بعد ما عرفت وقد يوجه بانه مبنى على وجوب اعتبار المصلحة على
الولى فبعد رعايتها لزم العقد ودفع الاختيار وفيه منع الوجوب اولا وعدم ايجابه لتخصيص ادلة الخيار ثانيا مسئلة لو زوجها الولى بغير
كفو فان كان عدم الكفاية مما يوجب الخيار كالاعسار الذى لا يقدر معه على الانفاق على القول بالخيار فيه كان لها الخيار ايض وان كان مما يمنع عن
التزويج كالكفر ونحوه بطل العقد والوجه فيما ظاهر مسئلة الوكيل ان كان مقيدا يجب عليه متابعة القيد فان خالف وقع فضوليا
وان كان مطلقا يختار ما شاء ومن ارادا لا ان يدل قرينة حالية على ارادة قيد فيجب اتباعه وان خالف فيكون كما اذا خالف المقيد مسئلة

كتاب النكاح

النكاح الفضولي غير لازم بل يلزم بالاجازة من ولي العقد فان اجاز لزم والا بطل في الحر والعبد وفاقا للمفيد والعماني والسيد والنهاية وتب وصا والديلمي والقاضي والحلبي والحلي والفاضلين وجميع من تاخر عنهما بل هو على الاشهر الاظهر بل في الناصريات الاجماع عليه مطلقا وفي كشف الرموز وعن ف في الثاني للمستفيضة من النصوص منها معا في الاول لكونه البقباق وفيها اذا زوج الرجل ابنه فذلك الى ابنه وصحيحة الحذاء وفيها عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جايز وايهما ادرك كان له الخيار الحديث وفي ذيلها ما يصرح بان المراد بالولي غير الاب واثبات الخيار وان لم يكن صريحا في الفضولي لجواز ارادة خيار الفسخ ولكنه يثبت المط بضميمة الاصل لان خيار الفسخ مع الفضولي في كثير من الاحكام ويزيد الاول باحكام مخالفة للاصل فيثبت المشترك وينفي الزايد بالاصل مع ان تتمة الصحيحة وهو قوله وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يدركا ويرضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الاخر قلت يجوز ذلك عليه ان هو رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية ورضي بالنكاح ثم مات قبل ان يدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل ميراثها منه حتى يدرك فيحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج الحديث صريح في ان النكاح فضولي اذ لو كان المراد خيار الفسخ لكان في التوريث من غير حلف ولم يسقط التوارث بالموت قبل الادراك ورواية محمد في رجل زوجته امه وهو غايب قال النكاح جايز ان شاء المتزوج قبل وان شاء ترك فان ترك المتزوج تزويجه فالمهر لازم لامه وصحيحة ابن بزيع المتقدمة في تزويج الوصي وغير ذلك ومنها في الثاني لحسنة زرارة عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم ابن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهم يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد اليه فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جايز ورواية عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما الحديث ويدل عليه ايض صحيحة ابن وهب المروية بطرق عديدة وصحيحته الاخرى ايض وروايتا علي بن جعفر وعبيد بن زرارة وغيرها مما يظهر للمتتبع في مواضع خلافا للاحد قولي الشيخ في ف وط فابطل الفضولي هنا من اصله ولفخر المحققين فافسده في جميع العقود التي منها النكاح للاصل وبعض الاخبار العامية والروايات الخاصية منها الروايات المتقدمة المتضمنة لقوله ع ولا تنكح الايامى الا بامرها وقوله لم يزوجها الا برضا منها وقوله لا تزوج ذوات الاباء من الابكار الا باذن ابائهن ونحوها ومنها رواية البقباق في الامة تزوج بغير اذن اهلها قال يحرم ذلك عليها وهو الزنا والاخرى الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها قال هو زنا ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن والاصل يندفع بما مر والعاميات مردودة بعدم الحجية والخاصيات المتقدمة عن الدال على الحرمة خالية مع انها اعم مطلقا من ادلة الجواز لاشتمالها الفضولي وغيره فيخصص بها وروايتا البقباق غير ناهضتين اذ لا شك ان التزويج ليس زنا فيكون المراد منه الوطي وحمل الزنا على انه مثله مجاز ليس باولى مما ذكرنا مع انهما معارضتان بصحيحة ابن حازم في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام قل له ان لا يفعل الا باذن مولاه ولا ينوهم دلالة مفهوم صحيحة محمد المتقدمة القايلة بانه ان كان ابواها اللذان زوجاها فنعم جايز ولكن لهما الخيار اذا ادركا الحديث على عدم جواز الفضولي من غير الابوين لاحتمال كون المراد خيار الفسخ دون الرد والاجازة في الفضولي ولمن ابطل الفضولي في المملوك خاصة لرواية عامية مردودة ولقبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه وكونه منهيا عنه ويرد بمنع النهي عن هذا بعد ما مر بل منع كون ذلك تصرفا ثم على المش المختار فهل يصح الفضولي مطلقا اي من كل من كان او يختص بالبعض المش هو الاول لما مر وعن ابن حمزة اختصاصه بتسعة مواضع عقد البكر الرشيدة على نفسها مع حضور وليها وعقد الابوين على الابن الصغير وعقد الجد مع عدم الاب وعقد الاخ والام والعم على صبية وتزويج الرجل عبد غيره بغير اذن سيده وتزويجه من نفسه بغير اذن سيده لتوقيفية العقود واختصاص ما مر بهذه المواضع ولا دليل في غيرها وهو كذلك فاني الى الان لم اعثر على خبر يتجاوز عنها بل لا يبعد اختصاص قول بعض القدماء ايض ببعض المواضع لخلو كلام كثير منهم عما يفيد التعميم ولعل مستند المشهور في التعدي الاجماع المركب وتنقيح المناط والثاني منظور فيه واما الاول فان ثبت كما هو المظنون فهو والا فللتامل في التعميم مجال واسع والامر الاحتياط واضح بل في صحيحة الحذاء في رجل امر رجلا ان يزوجه امرءة من اهل البصرة من بني تميم فزوجه امرءة من اهل الكوفة من بني تميم قال خالف امره وعلى المامور نصف الصداق لاهل المرءة ولا عدة عليها ولا ميراث بينهما وهي بترك الاستفصال تدل على بطلان التزويج ولو قبله الزوج نعم في عموم روايتي عباد وعبيد الاثنين الحاصل بترك الاستفصال دلالة على جواز نكاح غير من ذكر مطلقا الصغيرة فضولا ومعه يقرب دعوى الاجماع المركب في الجميع اذ الظ بعد التجاوز عن التسعة عدم القول بالفصل وعلى الاختصاص يكون فضولية التسعة انما هو على القول بعدم استقلال البكر وعدم ولاية الاب على الابن ولا الجد مع عدم الاب واما على الاقوال الاخر فينقص مواضع الفضولي عن التسعة

فروع

ا المراد بالعقد الفضولي الصادر عمن لا يملك امر المعقود عليه اصالة او ولاية او وكالة فالصادر عن احد الثلثة لا يكون فضوليا وهل يجوز لاحد الاخيرين ايقاعه فضوليا فيما له فيه الاختيار بان يقصد ايقاعه من جانب المعقود عليه فان شاء اجاز وان شاء رد الظ لا لعدم ثبوت جواز الفضولي عنه ولان قصده لا يؤثر في سقوط اختياره لان الاصل ومع الاختيار لا يكون في النكاح خيار نعم لو اوقع احدهما ما ليس له فيه الاختيار فضوليا كتجاوز الوكيل عما وكل فيه او الولي فيما له فيه الاختيار بان

يقصد ايقاعه من جانب المعقود عليه فان شاء اجاز وان شاء رد الظ لا لعدم ثبوت جواز الفضولي عنه ولان قصده لا يؤثر في سقوط اختياره لان الاصل
ومع الاختيار لا يكون في النكاح خيار نعم لو اوقع احدهما ما ليس له فيه الاختيار فضوليا كتجاوز الوكيل عما وكل فيه او الولي فيما له فيه الولاية كالعقد بازيد من مهر المثل جاز وان لم يجزه لا

ب هل يشترط في صحة الفضولي قصد كونه فضوليا او عدم قصد كونه بالاختيار ام لا ويظهر الفايدة فيما اذا ظن

في صحة نكاح الفضولي وانه غير لازم ولكنه يلزم بالاجازة

لكان عدم الفسخ

فروع في بيان المراد من العقد الفضولي

عنده

الفضولي كالام او الاخ كونه وليا او الوكيل عموما كالتزويج او الولي عموما ولاية لما يفعل ايضا ولم يكن كذلك الظ الاخيرة لاطلاقات الاخبار الفضولي ج
الظ عدم الخلاف في عدم اشتراط التصريح بالفضولية في اللفظ ولو قال الوكيل المتعدي عما له الوكالة فيه فضولا زوجت موكلتي جاز لصدق كونها
موكلة وكذا الولي ولو قال من ليس له وكالة اصلا كذلك لم يصح الا اذا صح التجوز وقصد المعين ى لو سبق العقد الفضولي بالانكار او اظهار الكراهة
كان استيمار من يريد تزويجها فلم ياذن وانكر فهل يؤثر الفضولي عند تعقبه الامضاء بعد زمان وحدوث امر جوز معه الرضا ام لا هـ يشترط في تحقق الاجازة
علم المخير بالخيار فلو لم يعلمه وظن اللزوم ولاجله رضي ومكن لم يسقط خياره ولم يكن ذلك اجازة لعدم الصدق واستصحاب الخيار و ليس الخيار في الفضولي
فوريا فلو اطلع وسكت له الخيار وكلما اراد للاصل والاستصحاب بل الاطلاق ز لو قبلت العقد الفضولي واجازه لزم من جهته وليس له بعده
رده الا بالطلاق اجماعا ولو رده لم يؤثر بعده الاجازة للبطلان بالرد بالاجماع فلم يبق شيء يؤثر معه الاجازة ح الاجازة كاشفة ما بينا
العقد كما يدل عليه صحيحة الحذاء الحاكمة بالتوارث مع لحوق الاجازة الموت خلافا للمحكي عن النهاية وقد تاول بما يؤول معه الى الاول والمراد
بكونها كاشفة انها يكشف عن تحقق الزوجية حال العقد ولا ينافيه توقفها على الاجازة وذلك لانه كما انه يجوز ان يكون الايجاب المقارن للايجا
سببا للزوجية الحالية يمكن ان يجعل الشارع العقد المتعقب للاجازة ولو بعد ان سببا للزوجية الحالية بمعنى انه يكون السبب العقد المتصف بهذا
التعقيب فلما كان في الواقع اما بعينها ام لا فهي في الواقع اما حاصلة اولا ويعلم الحقيقة بحصول التعقيب وعدمه

في عدم جواز نكاح الامة الا باذن سيدها

مسئلة لا تنكح الامة الا
باذن المولى رجلا كان المولى او امراة دائما كان النكاح او منقطعا اجماعا في الاول وعلى الاشهر الاظهر في الثاني مط بل بلا خلاف كما عن الحلي بل
بالاجماع لعدم قدح مخالفة الشيخ في النهاية فيه سيما مع رجوعه عنه في المسائل الحائريات للادلة القطعية من العقل والكتاب والسنة المانعة عن
التصرف في ملك الغير بغير اذنه والروايات المستفيضة بل المتواترة في المقام المانعة منطوقا او مفهوما عن تزويج امة الغير بدون اذنه ويؤيده
بل يدل عليه ايضا مثل رواية ابي هلال عن الرجل هل يحل له جارية امراته قال لا الا ان يهبها له وموثقة الساباطي في المرأة تقول لزوجها جاريتي لك قال لا
يحل فرجها الآن ببيعها او تهب له دلتا بالمفهوم على عدم حلية فرجها بمثل ما نحن فيه وخالف فيه الشيخ في النهاية لصحيحة سيف بن عميرة المروية
عن الصادق بلا واسطة تارة لا باس بان يتمتع الرجل بامة المرأة واما امة الرجل فلا يتمتع بها الا بامره وبواسطة داود بن فرقد اخرى عن الرجل يتزوج
بامة بغير اذن مواليها فقال ان كانت لامرأة فنعم وان كانت لرجل فلا وبواسطة علي بن المغيرة ثالثة عن الرجل يتمتع بامة امرأة بغير اذنها قال لا باس
به وهي مع اضطرابها الاختلاف فيها سندا ومتنا مردودة بالشذوذ كما نص عليه جماعة مضافا الى احتمال رجوع ضمير اذنها في الاخيرة الى الامة وق
ظهور التزويج في الثانية في الدائم المجمع على عدم جوازه بدون الاذن مطلقا وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية للتمتع في العقد المنقطع فيحتمل ان
يراد الوقاع بعد العقد مع الاذن ويكون المط جوازه من دون استبراء في امة المرأة دون الرجل فيحتاج فيه الى اذنه او اخباره بعدم وقاعه

اذا اذن المولى عبده في التزويج كان له الخيار بتزويج من شاء بمهر مثلها او اقل منه

مسئلة لو اذن المولى لعبده في التزويج فان اطلق المرأة والمهر يزوج من شاء بمهر مثلها او اقل لعدم انصراف الاطلاق الى غير مهر المثل
بقرينة الحال مقيدة للاطلاق بل لا يبعد تقييد المرأة بمن يليق بحال المأذون وان عين المرأة خاصة تزوجها خاصة بمهر المثل او اقل وان عين المهر
تزوج به من شاء وان تزوج من مهر مثلها دونه وان عينهما تعينا وبما ذكرنا من تقييد الاطلاقين بمهر المثل واللائق بالحال يندفع الاستشكال
في جواز الاطلاق لتفاوت المهر تفاوتا فاحشا فيشكل التزامه على السيد مع انه لو لم نقل بالتقييدين فقد قدم السيد نفسه عليه حيث اطلق
له الاذن ثم مع تعيين المهر صريحا او بشاهد الحال لو زاد عنه فقيل النكاح ح صحيح مع عدم المهر او فساده فهنا اولى والزائد على المأذون فيه في
ذمة العبد يتبع به بعد الحرية نسب الى المبسوط واختاره في عد واللمعة وفيه اشكال اذ لم يثبت اذن المولى في مثل هذا النكاح بل تعيين المهر او
شاهد الحال مما يصلح قرينة لتقييد اذنه بغير الزائد فلم يعلم اذن المولى فيه فيقع اما باطلا او فضوليا وهو الاظهر كما مر وايضا ان اريد تعلق الزائد
بذمة العبد ح فهو لكونه ملكا للغير يتوقف على اذنه وان اريد تعلقه بعد الحرية ففساده ظاهر مع ان الزوجة ايضا ان جهلت بالحال والحكم فانما رضيت
بالمسمى على ان يكون معجلا لها في ذمة المولى او في كسبه ولا يرد ان التقصير على جهلها اذ لا مؤاخذة على الجهل باحكام المعاملة واما غير الزائد وهو القدر
المأذون فيه فمع تصريح المولى بجعله على احد الذمتين فيتعلق به وكذا النفقة ووجهه ظ وان اطلق فذهب الحلي وابن حمزة والفاضلان والشهيدان
بل الاكثر الى انهما يستقران في ذمة المولى لان الاذن في العقد اذن في لوازمه ومنها المهر والنفقة وحيث ان العبد لا يقدر على شيء كان الاذن
موجبا لالتزام ذلك في ذمة المولى والحاصل انه يستحق بالعقد ولو لم يجب على المولى لم يمكن استحقاقه فان ذمة العبد الان مشغولة بتمامها بحقوق
المولى فلا يتعلق بها شيء وتجويز ان يتبع به بعد العتق يؤدي الى حرمانها راسا اذا لم يعتق ولم يقل به احد ولرواية علي بن ابي حمزة الصحيحة عمن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه في رجل تزوج مملوك له امرأة حرة على مائة درهم ثم انه باعه قبل ان يدخل عليها فقال يعطيها سيده من ثمنه نصف ما فرض
لها انما هو بمنزلة دين استدانه باذن سيده والدين المستدان باذن السيد على ذمته كما في صحيحة ابي بصير رجل ياذن لمملوكه في التجارة فيصير عليه
دين قال ان كان اذن له ان يستدين فالدين على مولاه وان لم يكن اذن له ان يستدين فلا شيء على المولى ويستسعى العبد في الدين وقد
يستدل ايضا بموثقة الساباطي في رجل اذن لعبده في تزويج امرأة حرة فتزوجها ثم ان العبد ابق فجاءت امرأة العبد تطلب نفقتها من مولى العبد فقال
ليس لها على مولاها نفقة وقد بانت عصمتها منه فان اباق العبد طلاق امرأته الحديث حيث ان قوله فقد بانت في حكم التعليل لنفي النفقة عن المولى

فدل

فيدل على ثبوتها مع عدم حصول مقتضاه بل فيها اشعار من جهة اخرى ايضا وهي ظهورها في شيوع مطالبة الموالي بنفقات زوجات العبيد وبرواية زرارة عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها الى ان قال وان فرق بينهما فللمرءة ما اصدقها الا ان يكونا عتدى فاصدقها صداقا كبيرا الخبر فانها ظاهرة في تعلق الصداق بذمة المولى اذ لولاه لما كان لاشتراطه عدم الزيادة والكثرة وجه ويعضده ايضا رواية شريح في عبد بيع وعليه دين قال دينه على من اذن له في التجارة واكل ثمنه فان الاذن في التجارة اذا كان موجبا لتعلق الدين الحاصل منها بذمة الاذن فكذا النكاح ثم هذه الاخبار وان اختصت بالمهر والنفقة الا ان عدم الفصل يوجب التعدي الى الاخرى ايضا خلافا للمحكي عن ط والقاضي وابن سعيد فقالوا وقواه بعض المتاخرين فقال انه على كسب العبد ان كان مكتسبا اي فيما يتجدد من كسبه بعد النكاح وان كان المهر الى اجل ففيما يتجدد من كسبه بعد الاجل وان لم يكن مكتسبا فاما على المولى او على ذمته فيقال للزوجة ان زوجك معسر بالمهر فان صبرت والا فلك خيار الفسخ وعلى هذا فيجب على المولى ان يخلي عبده للتكسب نهارا او الاستمتاع ليلا وليس له استخدامه الا ان يلتزم المولى ان ينفق عليه وعلى زوجته من ماله فله ان يستخدمه بشرط ان لا يزيد اجرة خدمته عما انفق عليهما فلو زادت عليه وجب عليه بذل الزائد اليه ليصرفه في المهر وله ايضا استخدامه بقدر الانفاق خاصة واطلاقه في الزائد ليكتسب ويتصرف في المهر واستدل له بان الاصل برائة ذمة المولى والاذن في النكاح لا يستلزم تعلق لازمه بالذمة وانما يستلزم الاذن في لازمه وهو الكسب للمهر والنفقة ايضا فغاية العبد المكتسب اذا اذن في النكاح ان يصير في المهر والنفقة بمنزلة الحر المكتسب وقيل بتعلق النفقة برقبة العبد لان الوطي كالجناية واختاره الفاضل وقال انه اليق بمذهبنا فان امكن ان يباع منه كل يوم بقدر ما يجب عليه من النفقة فعل والا بيع كله كما في الجناية ووقف ثمنه ينفق عليها **اقول** القول الاخير ضعيف دليلا اذ ليس له دليل سوى الحمل على الجناية وهو قياس مردود واما قوله في رواية علي بن ابي حمزة المتقدمة يعطيها سيده من ثمنه فلا يدل على تعين ذلك فيمكن ان يكون من باب ذكر احد افراد المخير المتيقن حضوره ولذلك ذكره واما القول الثاني فهو الموافق دليله للاصل كما ظهر وجهه الا انه كان حسنا لولا ادلة القول الاول وهي ايضا وان كانت قاصرة غير رواية علي بن ابي حمزة اما الاول فلان الاذن في النكاح يستلزم الاذن في لازمه ولكن لازمه حيث يطلق تعلق المهر والنفقة على الزوج لا غيره وهو الاصل الثابت من الادلة نعم لكون ذمة الزوج هنا مشغولة بحق المولى وغير قادر على شيء يستلزم تخلية ذمته عن حقه بهذا القدر وقدرته عليه لانه يقدر بعد اذن المولى وبهذا التقرير يندفع ما قيل في تتميم الدليل المذكور من انه حيث كان المهر والنفقة لازمين للنكاح والعبد لا يملك شيئا وكسبه من جملة اموال المولى كان الاذن فيه موجبا الالتزام ذلك من غير ان يتقيد بنوع خاص من ماله كما في ديونه فيتخير بين بذله من ماله ومن كسب العبد ان وفى به والا وجب عليه الاكمال انتهى فان اللازم للنكاح المهر والنفقة على الزوج فكان الاذن فيه موجبا الالتزام ذلك في هذا النوع الخاص من المال واما الموثقة فلجواز كون التعليل لسقوط النفقة مطلقا لا عن المولى خاصة فان السقوط المطلق يوجب السقوط عن المولى كما لو كان عليه ايضا واشعاره بشيوع ذلك ثم لجواز ان يكون ذلك المولى ينفق عليها لكسب العبد وخدمته او تبرعا فلذلك طلبتها الزوجة واما رواية زرارة فظاهرة لان المفروض فيها غير الماذون ولا المجيز ولا مهر عليه اجماعا واما رواية شريح فلابتنائه على النكاح على التجارة وهو قياس باطل الا انه لا كلام لرواية ابن ابي حمزة على هذا القول واضحة سيما بملاحظة صحيحة ابي بصير ولا يضر قوله يعطيها سيده من ثمنه لانه لا يدل على وجوب ذلك مع ان الثمن ايضا مال المولى ولذلك يترجح ذلك القول على القولين الاخرين فهو الراجح **مسئلة** اذا زوج الولي المولى عليه ثبت من جهته التوارث بلا خلاف نعرفه كما قيل حتى ممن خير الصبي عند الادراك قال المحقق في نكت النهاية ان الخيار عند البلوغ لا ينافي التوارث لانه عقد صحيح شرعا يصيران به زوجة وزوجا فيثبت لهما التوارث لاطلاق ادلة توارث المتزاوجين والاصل بقائه الى طرو المعارض وهو اختيار الفسخ عند البلوغ وذلك بخلاف الفضولي فانه لا يتحقق الزوجية قبل الاجازة ولذا لا يقال لرده فسخا وهو هنا ممنوع ويدل عليه مع ذلك الصحيحان في الصبي يزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم **مسئلة** التزويج الفضولي اما يكون من طرف واحد او الطرفين وعلى التقديرين اما يكون في الكبيرين او الصغيرين او المختلفين فهذه ستة اقسام وحكم الجميع مع بقاء الطرفين حتى اجاز الفضولي منهما او رد واضح ولو مات المعقود عليه فضولا قبل الاجازة بطل العقد والمهر والميراث ولو كان احد الفضوليين سواء بقي الاخر الغير الفضولي او الفضولي بعد الاجازة او قبلها ولا مهر ولا ميراث للاصل ولان شرط الصحة الاجازة ولم يتحقق وبعبارة اخرى لم يتحقق العلة التامة للزوجية ولو لعقد جزئيها وهو الاجازة او لم ينكشف لنا الصحة ولقوله في صحيحة الحذاء فان ماتت الجارية ولم يكن ادركت ايرثها الزوج المدرك قال لا لان لها الخيار اذا ادركت وفي رواية عباد بن كثير عن رجل زوج ابنا له مدركا من يتيمة في حجره قال ترثه ان مات ولا يرثها لان لها الخيار ولا خيار عليها وقريب منها رواية عبيد الاتية وهي وان اختصت بموارد خاصة الا ان التعليل بقوله لان لها الخيار يثبت الحكم في جميع الموارد ويبطل بموت ذي الخيار مط ولو مات احد الفضوليين بعد الاجازة وقبل اجازة الاخر او رده او مات غير الفضولي في صورة فضولية احد الجانبين قبل اجازته او رده فمقتضى الاصل ايضا بطلان العقد لان الاصل عدم ترتب الاثر على الاجازة بعد موت احد الطرفين لعدم قبول المحل حين الاجازة للزوجية وعدم تحقق الزوجية قبل الاجازة الا انه ثبت بالنص الصحيح وغيره تاثير اجازة الحي الحاصلة بعده يا الاخر اذا كان الزمان من طرف الميت لا معنى لتاثيرها الا على القول بكون الاجازة كاشفة وهو ايضا امر على خلاف الاصل غير معلوم الا من جهة دليل وهو صحيحة الحذاء وفيها بمعنى انها يكشف عن تحقق الزوجية

اولا لا بمعنى تحققها حتى والا لما ثبت التوريث فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية ورضى بالنكاح ثم مات قبل ان تدرك الجارية اترثه قال
نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر وفى رواية عبيد بن
زرارة فى الرجل يزوج ابنه يتيمة فى حجره والابن مدرك واليتيمة غير مدركة قال نكاحه جائز على ابنه فان مات عزل ميراثها منه حتى تدرك فاذا ادركت
حلفت بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالنكاح ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر قال وان ماتت هى قبل ان تدرك وقبل ان يموت
الزوج لا يرثها الزوج لان لها الخيار عليه اذا ادركت ولا خيار له عليها ويدل عليه ايض رواية عباد المتقدمة فى صدر المسئلة وذيل
صحيحة الحلبى المتقدمة فى مسئلة ولاية الاب على الصغير ولا يضر كون صدرها فى بيان حكم الطلاق الفضولى اذ ظاهر ان قوله حتى يدرك ايهما بقى فيحلف بالله وقوله
الا الرضا بالنكاح لا ربط له بالطلاق فهو ايض من احكام النكاح الفضولى وهذه النصوص وان كانت واردة فى موارد خاصة الا ان منهم من خص الحكم بما هو
كون المعقود عليهما صغيرين فضوليين مع موت الزوج والحالف وفيهم من تعدى الى ساير الموارد بتنقيح المناط حيث يعلم انه لا مدخلية لهذه من الخصوصيات
فى تاثير الاجازة نعم مقتضى هذه النصوص بعد رد مطلقها الى مقيدها انه يشترط ان يكون القبول لاجل الرضا بالنكاح بل هو مقتضى الاصل ايض لان
المؤثر هو اجازة النكاح لا غير وانه لا يقبل قول المجيز فى كون الاجازة للنكاح الا بعد الحلف والظ المتبادر ان الحلف انما هو فى القبول ظاهرا واما بالنسبة
الى الواقع فلا يحتاج التاثير الى الحلف فلو اجازت الجارية واقعا ولم يحلف تحرم على ابنه ويجب عليها العدة لو كان المقام مقام العدة ولو اجاز الزوج ولم
يحلف يحرم عليه امها وعليه اداء مهرها او ح فهل يتوقف القبول على غير الرضا بالنكاح المتبادر هو الاول لظهور ان الحلف انما هو لبيان الواقع فاذا كان
الواقع معلوما فلا يترتب على الحلف فايدة وذلك كما اذا اجاز احدهما قبل اطلاعه على موت الاخر وقد مات واقعا او مع زعمه خلوه عن الارث اصلا ثم ظهر له
مال او اذا كان الحى زوجا وكان ما يجب عليه من المهر اضعاف ما ياخذه من الارث ولم يتعلق غرض باثبات اعيان التركة والحاصل ان المناط القطع بعدم
ابتناء الاجازة الا على الرضا بالنكاح وعلى هذا فتعدى الحكمين اى ثبوت النكاح بالاجازة بعد موت من يلزم من جانبه وتوقف الحكم به ظاهرا على الحلف مع
ثبوت التهمة الى جميع موارد المسئلة من كون الزوجين صغيرين او كبيرين او احدهما صغيرا والاخر كبيرا مع كونهما فضوليين او احدهما فضوليا والاخر اصالة
او ولاية او وكالة ودليل التعدى تنقيح المناط الفضوليين ومنهم من خص بما اذا كان المعقود عليه فضولة الصغير وعمم الطرف الاخر بالنسبة الى الصغير المعقود
عليه فضولة او ولاية او الكبير المعقود عليه اصالة او وكالة والحاصل انه خص احد الطرفين بالصغير الفضولى وهو مختار عدة ولك وضه واسنده الى المحقق الثانى
للزوم العقد هنا من الطرف الاخر فهو اقرب الى الثبوت واولى منه بما هو جائز من الطرفين كما فى الصغيرين ومنهم من خص بالصغيرين الفضوليين مع تعميم
الحكم بالنسبة الى موت الزوج والزوجة اذ من المعلوم ان الارث هنا ليس الا للزوجية ولا يعقل الفارق بين الزوج والزوجة وايض لو ثبت الزوجية لها
بعد موته فاولى ان يثبت له للزوم المهر عليه ومنهم من استشكل مع هذا التخصيص فى صورة موت الزوجة ايض لاختصاص النص وهو صحيحة الحذاء بصورة موت
الزوج وينافى ذلك فى جميع ما مر دليلا للتعميم مط او فى بعض موارد المسئلة بان الحكم انما هو على خلاف الاصل فيحكم فيما خرج عن المنصوص ببطلان العقد
متى مات احد المعقود عليهما بعد اللزوم من طرفه وقبل اجازة الاخر والتعدى انما يتم لو علمنا علة الحكم المنصوص وهى غير معلومة لانها فى غير منصوص العلة
انما يعلم بالعقل او الاجماع والاول لا مدخلية له فى المقام والثانى مفقود وعدم تعقل الفارق لا يدل على عدم تحققه وثبوت الاولوية المدعاة ايض موقوف
على العلم بالعلة وهو غير متحقق فمحض الحكم بما اذا كان المعقود عليهما صغيرين ومات الزوج **اقول** لك لا يخفى انه لو كان اللازم القصر على المنصوص لما
اختص بهذه الصورة ايض لثبوت الحكم فيما اذا كان الزوج كبيرا ايض من روايتى عباد وعبيد وفى صورة موت الزوجة بصحيحة الحلبى بل يثبت الحكم فى جميع الموارد
بالعلة المنصوصة فى رواية عباد بقوله لان لها الخيار ولا خيار عليها فانها تدل على توريث كل من كان له الخيار بعد موت من لا خيار له وظاهر انه لا يكون
الا بعد الاجازة مع ان فى عدم جريان تنقيح المناط فى الموارد ايض نظرا ولا يلزم من عدم القطع بالعلة بالدليل العقلى ولا بالاجماع عدم القطع به اصلا
اذ قد يعلم بالاستقراء او عدم معهودية اعتبار مثل ذلك الفرق فى الاحكام الشرعية واكثر ما ينقح فيه المناط من ذلك القبيل فالحق تعميم الحكم بالنسبة
الى جميع الموارد وثبوت الاحكام الواقعية المترتبة على الزوجية فيما بينه وبين الله سبحانه ولا يختص الحكم بمجرد التوريث ودفع المهر اذ من الظ ان سببه
ليس الا حصول الزوجية اذ لا سبب اخر له مع انه لا قايل بالفرق نعم يبقى الكلام فى الاحتياج الى الحلف فى غير موارد النص بالحلف وعدمه والتحقيق ان التعدى
الى غير المنصوص ان كان لاجل العلة المنصوصة لم يحتج الى الحلف لانها تدل على ان الخيار وعدم الخيار علة للتوريث وعدمه غاية الامر انه ضم اليها الاجازة
ايض بالاجماع وضم الغير لا دليل عليه الا فيما يثبت الحلف ايضا بالنص وان كان لاجل تنقيح المناط خاصة احتاج اليه والوجه ظ **فروع** ا الحلف مختص
بصورة التهمة والاحتمال لكما مر لما مر من التبادر فالحلف انما هو لحكم الغير بالزوجية والتوارث واما لو لم يحتج الى حكم الغير كان يكون التركة بيد
الباقى ولم يعلم به غيره فلا حاجة فى توريثه الى الحلف بعد ما علم من نفسه ان الرضا انما هو بالنكاح لا طلاق قوله فى رواية عباد يرثه ان مات وهو
اختصاص صورة الحلف بما اذا احتاج الى دفع الغير لقوله ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر المحلوف عليه وان كان اخذ الميراث للتعدد فى النصوص
بقوله ما دعاها الى اخذ الميراث ولكن دفع المهر ايض يتوقف عليه الحكم فى النصوص بدفع نصف المهر بعد الحلف للاتيان بلفظة ثم الدالة على التعقيب
ب واذ عرفت ان مقتضى اطلاق العلة ثبوت التوريث الذى هو امارة الزوجية بمجرد الاجازة وان الحلف انما هو لحكم الغير فى دفع الارث والمهر تعلم انه
لا حاجة اليه فى غيرهما فيثبت المهر على الزوج اذا كان هو الباقى خاصة بمجرد الاجازة من دون الحلف مع ان الاجازة كالاقرار فى حق نفسه بالنسبة

في توارث الزوجين بعقد الفضوليين او كبيرهما عن الآخر بعد امضائهما العقد اذا مات احدهما قبل امضاء الآخر

في تحقق التوريث بمجرد الاجازة في كل من الزوج والزوجة

الى ما يتعلق

لا مايتعلق به كالمهر وانما كان يتوقف دفع الارث والمهر على اليمين لقيام التهمة وعود النفع اليه محضا فيثبت ما يعود عليه دون ماله ولا بعد في تبعض الحكم
وان تنافى الاصلان الموجبان لهذين الحكمين اى الزوجية وعدمها وله نظاير كثيرة منها ما مر فيما اذا اختلفا في تحقق النكاح فان مدعيه يحكم عليه
بلوازم الزوجية دون المنكر واطلاق النص بتوقف الارث على حلفه لا ينافي ثبوت المهر عليه بدليل اخر فان قيل ليس هناك دليل اخر مثبت للمهر اذ لا
دليل على تاثير الاجازة في الزوجية بعد موت احد الطرفين الا اخبار التوريث من جهة ان التوريث لا يكون الا للزوجية فثبوت الزوجية ليس الا
بواسطة ثبوت التوريث فهي موقوفة عليه والتوريث فيما فيه الحلف موقوف على الحلف فثبوت الزوجية الموجبة للمهر موقوف على الحلف قلنا لا نم
ان التوريث موقوف على الحلف في الواقع بل الموقوف عليه هو دفع الميراث لاجل التهمة والحاصل انه ان كان صادقا في الرضا بالنكاح يرث ولكن لما
لم يعلم صدقه في موضع التهمة الا بتوسط حلفه فالدفع اليه يتوقف عليه اما فيما ليس موضعا للتهمة كدفعه المهر فلا حاجة اليه فهو زوج باقراره وان لم نعلمه
واقعا فيترتب عليه ما يكفي فيه اقراره لا ما يتوقف على علمنا ثم انه هل يرث من ذلك المهر حتى يكون اللازم عليه اداء نصف ما عليه من المهر او لا الظ هو الاول
كما عن فخر المحققين وجماعة اذ اقراره لا يثبت الا ذلك والحاصل ان دفع المهر ليس الا للاقرار بالزوجية والزوجية سواء كانت اقرارية او واقعية لا
يثبت الا نصف المهر فالمدعي انه لم يثبت الا النصف لا انه ثبت الجميع ويرث نصفه بالزوجية حتى يرد ان الارث يتوقف على اليمين وكيف مع انه لا يخ
اما ان يكون صادقا في الاجازة او كاذبا فان كان صادقا فالمهر نصفه له والا فكله ه لو مات الثاني بعد الاجازة وقبل اليمين فيما فيه اليمين فالظ
عدم استحقاق وارثه شيئا من ارث على الطرف الاخر لان استحقاقه فرع استحقاق مورثه الموقوف على الحلف الممتنع تحققه وعدم توقيف حلف
وارثه ولو ادعى العلم بعلم الزوجية بمجرد الاجازة بحسب علمه في مقام التهمة تم و لو جن الثاني قبل الامرين او احدهما فمع الياس على الافاقة فكالميت
ومع رجائه يعزل نصيبه الى ان يفيق فيحلف لاطلاق الروايات بالعزل الى الحلف ز لو كانت تركة الطرف الميت مما لا يمكن عزل نصيب الباقي خاصة
بان لا يكون مما لا يقبل القسمة يتصرف فيه ولي الطرف الاخر مع ساير الورثة بما امكن والتوضيح ان المراد بالعزل ليس طرحه وابقائه مهملا من جميع الوجوه
بل المراد عزله عن القسمة فلا يقسم بين الورثة ويكون الحال فيه مشتبها في انه هل هو مال الوارث او الطرف الاخر ليس الا فينبغي ان يتصرف فيه الماذون
عنهما بما يصلح بان يقوم على احدهما او على ثالث او نحو ذلك مما يجوز للولي وكذا اذا كان المال مما يضيع بالابقاء ولو لم يتفقا على امر واحد يرجع الى الحاكم
الشرعي ح النكاح اذا كان فضوليا من طرف واحد والمباشرة لنفسه او لموكله او لمن يلي امره من طرف اخر يلزم من ذلك الطرف ولا خيار له لما مر في
الاخبار المتكثرة من قوله ولا خيار عليها اذا كان احد طرفي العقد فضوليا والاخر لازما صرح جماعة منهم الفاضل في عدة والهندي في شرحه وطائفة
من معاصرينا بانه يثبت تحريم المصاهرة في حق اللازم بمعنى انه في حكم المتزوج بالعقد اللازم من الطرفين فيحرم عليه ما يحرم عليه فان كان اللزوم من
جانب الزوج يحرم عليه تزويج اخرى دائما ان كانت هذه رابعة وتزويج اخت هذه المرءة وبنتها وامها وان كان من جانب الزوجة فلا يجوز لها التزويج
بغيره كل ذلك لصدق التزويج والنكاح على ذلك وان كان فضوليا من الطرف الاخر فانه نكاح صحيح لازم من ذلك الطرف بل صرح في الروايات بانه نكاح
وانه نكاحه جايز وانه تزويج ونحو ذلك فيشمله اخبار حرمة نكاح اخت المنكوحة وامها وبنتها او خامسها او نكاح المتزوجة ونحو ذلك فان قيل فعلى هذا يلزم
ثبوت تحريم المصاهرة في حق غير اللازم ايض وكذا الفضوليان لصدق النكاح قلنا اتيان الفضولي بما يحرم على اللازم رد للعقد فلذا يجوز مع ان لنا ان نسلم
اللازم لو لا الدليل على خلافه ولكنه قايم وهو الاجماع على عدم التحريم من جانب الفضولي بل يدل عليه ايضا الاخبار المصرحة بصحة العقد الاخر ايضا اذا
زوج فضوليان على واحد وبانه لو اجاز الاخير يلزم ولو كان يحرم على الفضولي ما يحرم على اللازم لكان العقد الاخير باطلا لا ينفع فيه الاجازة قطعا مع
ان سبب الفرق بين الجانب اللازم وغير اللازم في تحريم المصاهرة في الاول لزوم العقد بالنسبة اليه فليس بجيد اذ لو كان النظر الى صدق التزويج و
النكاح فنسبته اليهما سواء ولو كان الى تبادر التزويج اللازم فلو سلم فالمتبادر هو اللازم من الطرفين واما من الطرف الواحد فكالمتزلزل من الطرفين
فالى عدم التحريم في جانب غير اللازم هو ما مر الا انه يمكن ان يقال ايض ان المتبادر من النكاح والتزويج والزوجة والعقد هو ما كان لازما من
الطرفين او واقعا منهما اصالة او وكالة دون نحو ذلك سيما على القول بالكشف مع اصالة عدم تحقق الزوجية مع انه لو افاد هذا الصدق لزم حرمة
تزويج المعقودة فضولا على اب الزوج وابنه ونحو ذلك مما هو بط قطعا والا لامكن لكل احد تحريم كل امرءة على ابيه او ابنه ونحو ذلك لو اراد وقد
يستدل على تحريم المصاهرة بانه قد صرح في الاخبار المتقدمة بانه لا خيار عليها ومقتضى جواز المصاهرة ثبوت الخيار اذ لو جاز له نكاح
بنتها او امها ووطيها ولو وطى احديهما لم يؤثر اجازة المعقودة لحرمة بنت الموطوءة وامها وهو عين ثبوت الخيار عليها ويثبت تمام المطلب بعدم
الفصل وفيه ان هذا يتم لو كان الوطي سابقا على العقد الفضولي واما بعده فلا نسلم الحرمة وقد يستدل ايض بانه يمكن ان يكون النكاح اللازم
واقعا فكيف عند الاجازة وفيه ان الاصل عدم وقوعه وعدم تحقق الاجازة وبالجملة لا دليل تاما على تحريم المصاهرة ولعل اقرب الادلة الى التمام
هو الاول من صدق الزوجية والنكاح فينبغي ان يكون هو الدليل ويمنع التبادر المذكور سيما مع ان الفضولي كثير كما يشهد به الاخبار ويستند
فيما يقطع بعدم تحريمه من تزويج الاب والابن ونحوهما بالاجماع ى لو فسخ المعقودة فضولا العقد فلا شك في حلية جميع ما مر من المصاهرات حتى
تزويج البنت لكون الام غير مدخولة الا في الام فان فيها اشكالا لا يعني اذا كانت المعقودة فضولا البنت ففي تحريم امها بعد تحقق الفسخ من البنت
اشكال نظرا الى ان حرمة ام الزوجة ليست مشروطة بالدخول بينها على الاصح ولا ببقاء زوجية البنت بل هي محرمة ابدا لو يصدق عليها انها ام

زوجتها بالعقد الصحيح واولى ان الفسخ يرفع النكاح من اصله فهو كاشف عن الفساد من اصله سواء قلنا ان الاجازة كاشفة او ناقلة فوجود النكاح كعدمه
وايض تحريم الام انما هو بالعقد الصحيح وهو موقوف على ايجاب وقبول صحيحين والمفروض عدمه عن جانب الزوجة فوجوده كعدمه ولا ينفع القبول
وحده والاظهر هو الاول لما مر من صدق ام الزوجة بالعقد الصحيح اللازم بالنسبة اليه ولا يضر كشف الفسخ عن الفساد من اصله لان المسلم من الكشف
انه ينكشف عدم تحقق الزوجية اللازمة من الطرفين او عدم تحقق ما يترتب عليه جميع الاثار او لا لا انه لم يتحقق نكاح وزوجية اصلا كيف وهو امر
مشاهد انه تحقق العقد الفضولي من جانب للازم من اخر وكان له اثار امرتبة عليه قطعا من تاثير الاجازة لو تعقبته وتحريم المصاهرة على الطرف
اللازم قبل الفسخ ونحو ذلك وهذا القدر من صدق التزويج والنكاح كاف ولولا كفايته يلزم عدم تحريم المصاهرة مطلقا قبل الفسخ ايض اما على كون
الاجازة ناقلة فلعدم تحقق الجزء وعدم تحقق الايجاب والقبول الصحيحين واما على كونها كاشفة فلعدم العلم بتحقق الزوجية فيستصحب عدم تحققها وحلية
الاخت والبنت وغيرهما والعجب من بعض من يقول بتحريم المصاهرة قبل الفسخ مستدلا بانه نكاح صحيح لازم من جانبه وعدم تحريم الام بعد الفسخ تمسكا
بعدم حصول الايجاب والقبول الصحيحين ومن هذا يظهر عدم جواز نكاح الام لو ماتت الزوجة قبل الرد والاجازة ايض يا اذا كان العقد لازما
من جانب الزوج فضوليا عن الزوجة فهل يصح للزوج الطلاق قبل اجازة الزوجة ام لا قيل لا لان وضع الطلاق انما هو لرفع نكاح ثابت والفضولي
ليس كذلك اذ النكاح الثابت لا يحصل الا باذن المرءة اولا او اجازتها ثانيا ولا معنى لثبوته من طرف واحد واما ما قيل من ان النكاح لازم من جهة الزوج
وله طريق الى دفعه بالطلاق لانه لا معنى لثبوت نكاح ولزومه مع عدم جواز الطلاق ولم يرد مثله في الشرع ففيه ان المسلم مما ورد في الشرع جواز الطلاق
على النكاح الثابت من الطرفين لا من طرف واحد وعدم تصريح الشرع بعدم الجواز لا يستلزم التصريح بجوازه والمحتاج اليه في التوقيفيات هو الثاني
واما ما قد يقال من انا ان قلنا ان الاجازة كاشفة نقول ان الطلاق يكون مراعى فان اجازت تحقق ووقع الطلاق وان فسخت تبين بطلان النكاح و
الطلاق معا ففيه مع صحة الطلاق مراعى بالاجازة بل الظاهر بطلانه اجماعا **اقول** المسلم ان وضع الطلاق انما هو لرفع النكاح الصحيح واما انه رفع
النكاح اللازم من الطرفين فلا واي دليل يدل عليه فان قيل الجواز يحتاج الى الدليل قلنا الدليل اطلاق مثل قوله انما الطلاق بعد النكاح ولا يكون
طلاق الا بعد نكاح ونحو ذلك فان شككت في صدق النكاح على ذلك او ظننت تبادر اللازم من الطرفين منه فيلزم عليك مثله في تحريم المصاهرة
قبل الفسخ مع ان هذا القائل يحرمها لصدق النكاح والزوجة ونحوهما وبالجملة اني لا افهم فرقا من حيث التوقف على النكاح بين هذا الفرع وبين
فرع تحريم المصاهرة نعم يمكن التفرقة من وجه اخر وهو ان ثمرة الطلاق بل معناه هو جعل الزوجة حلية مختارة لنفسها مطلقة عنانها وهي هنا
كذلك قبل الطلاق ايض فلا معنى لوقوع الطلاق عليها مضافا الى ما في موثقة سماعة ولا طلاق الا بعد ما يملك الرجل وفي رواية محمد بن قيس
في انه لو زوج امرءة فضولا ولم تعلم به حتى الامرءة فتزوجت بغيره صح عقد الثاني
لا يطلق الا ما يملك ولا ريب انه ما دامت الزوجة مختارة ولم يلزم النكاح من جانبها لا يصدق انه يملك فلا يكون طلاق ومن هذا الطريق يقوى
جانب عدم صحة الطلاق **يب** لو زوج احد امرءة فضولا ولم يعلم به الامرءة فتزوجت بغيره لزوما فلا ينبغي الريب في صحة ذلك العقد كما مر ثم اذا
اطلعت على انه عقد عليها فضولا ايض فهل يجوز لها امضاء الفضولي وفسخ النكاح المتاخر اولا بل المتاخر لازم الظ هو الثاني اذ تاثير الاجازة في لزوم
الفضولي انما اذا لم يمنع منه مانع وهو هنا موجود لاستلزامه اما تزويج زوجة واحدة بزوجين في زمان واحد او بطلان نكاح لازم او تحقق خيار
الفسخ فيه من غير دليل والكل بط فان قيل عموم ما تاثير الاجازة يصلح دليلا له قلنا اين العموم الشامل لمثل ذلك المورد غايته العموم بتوسط ترك
الاستفصال الغير الجاري في الفروض النادرة قطعا سيما مع قيام القراين في اكثر تلك الموارد وجميعها على عدم كونها مما نحن فيه ولو كانت الاجازة مؤثرة
في المقام لاثرت فيما اذا وقع الفضولي بعد النكاح اللازم ايض وبطلانه ظ ومنه يظهر الحال فيما لو زوج الفضولي رجلا بامرءة وزوج هو نفسه امها او
اختها جهلا **مسئلة** اذا كان هنا جد واب وزوجا من عليه الولاية لهما لشخصين فان اختلفا زمانا فالعقد السابق منهما وان كان ابا
سواء علم كل منهما بعقد الاخر ام لا بالاجماع كما عن السرائر والغنية وكره لصحيحة هشام وابن حكيم اذا زوج الاب والجد كان التزويج للاول فان كانا جميعا في
حال واحدة فالجد اولى وموثقة عبيد الجارية يريد ابوها ان يزوجها من رجل ويريد جدها ان يزوجها من رجل اخر فقال الجد اولى بذلك ما
لم يكن مضارا ان لم يكن الاب زوجها قبله ويجوز عليها تزويج الاب والجد وان اقترنا ثبت عقد الجد اجماعا ايض كما عن الكتب الثلثة وفي ضرلا
نعلم فيه خلافا للروايتين المتقدمتين المذكور فيهما وان كان بمجرد الاولوية وهي غير صريحة في التعيين الا انهما حجة لعقد الجد والاجماع على صحته
واما صحة عقد الاب فغير معلومة والتوضيح ان مع اقتران العقدين لا يمكن الحكم بصحتهما فاما ببطلان معا او يصح احدهما على التعيين بمعنى تخيير
المعقود عليه في التعيين او يصح احدهما معينا والاول خلاف الاصل وانما كان نحكم به في عقد الوكيلين للمفوضين لعدم المرجح وهو هنا موجود وهو
تصريح الشارع باولوية عقد الجد بل خلاف مدلول الاخبار ايض والثاني ايض خلاف الاصل لان تاثير اختيار المعقود عليه في صحة العقد امر مخالف
للاصل فتعين الثاني ولا ضير فيه وعدم امكانه في عقد الوكيلين لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وهو هنا غير لازم فيجب ترجيح ما رجحه الشارع لمعلومية
صحته دون غيره ولو تشاحا قبل العقد فالوا يقدم اختيار الجد بل عليه الاجماع عن الانتصار وغ وط والسرائر وكره ويدل عليه الموثقة السابقة
وصحيحة محمد قلت فان هوى ابوها رجلا وجدها رجلا فقال الجد اولى بنكاحها وليس مرادهم بتقديم اختياره سقوط ولاية الاب للاتفاق على
الجد
صحة عقده لو سبق على عقد فالمراد اما وجوب تقديمه الجد اولى بنكاحها وليس مرادهم بتقديم اختياره سقوط ولاية الاب للاتفاق على صحة

كتاب النكاح

عقده ولو سبق على عقد فالمراد لما وجوب تقديمه الجد او استحبابه ذلك والاخبار قاصرة عن افادة الاول فالظاهر هو الثانى اى يستحب للاب ترك
التشاح وتفويض الامر الى الجد ويشعر بذلك قوله فى اخر الموثقة ويجوز عليها تزويج الاب والجد بعد تصريحه باولوية الجد بل يصرح به موثقة
البقباق فان هوى ابو الجارية هوى وهوى الجد هوى وهما سواء فى العدل والرضا فالاحب الى ان يرضى بقول الجد **مسئلة** لو وكلت رجلين
وزوجاها بشخصين فان سبق احدهما بالنكاح فالعقد له مطلقا وبطل المتاخر كذلك دخل بها المتاخر ام لا لوقوع الاول صحيحا والثانى باطلا
لوقوعه عليها وهى فى عصمة الاول وتعاد الى الاول ح مع عدم الدخول وبعد انقضاء العدة من الثانى لو وطى لشبهة مع جهلهما او جهل الوا
خاصة مع الدخول ويكون المهر لها على الاول وجهلها خاصة دون الثانى لكونها بغيا لا مهر لها وكذا مع علمهما وهل ما يكون له هو مهر المثل
كما عن جماعة منهم ط او المسمى كما عن محتمل كره مقتضى الاصل الاول لعدم دليل على لزوم المسمى واقدامها بالرضا به لا يفيد للاصل ولمناط الرضا بالصحة
لا مطلقا فهو الاظهر واما ما فى خبر محمد بن قيس ان امير المؤمنين ع قضى فى امرأة انكحها اخوها رجلا ثم انكحها امها رجلا بعد ذلك فدخل بها
فيها فاقام الاول الشهود فالحقها بالاول وجعل لها الصداقين جميعا ومنع زوجها الذى حقت له ان يدخل بها حتى يضع حملها ثم الحق به
الولد المحمول على صورة وكالة العاقدين وان كان لظاهره المسمى الا انه لكونه قضية فى واقعة مخصوصة يحتمل ان يكون المسمى هو مهر المثل كما هو
الغالب ايض فلا يفيد شيئا وان اقترنا زمانا بطلا اجماعا فيما عدا الاخوين لامتناع الحكم بصحتهما او لا بصحة احدهما معينا لاستلزامه الترجيح بلا مرجح
ولا غير معين بان يكون لها التخيير لاصالة عدم تاثير التخيير فى التعيين ولا مهر على احد ولا ميراث لاحد منها ولا لها لاحد منهما ولا منه وعن الح
نفى البعد عن ان يكون لها الخيار الذى يكون فى الفضولى لزوال ولاية كل منهما لوقوع عقده حال العقد الاخر فيكونان فضوليين وفيه منع
ايجاب ما ذكر لزوال الولاية واما فى الاخوين ففيه ما ياتى **مسئلة** لو زوجها الاخوان برجلين فان لم يكونا وكيلين فالعقدان فضوليان
اختارت ايهما شاءت وان شاءت فسخهما اقترنا زمانا او اختلفا ولكن ينبغى لها اختيار من عقد عليه الاكبر منهما مع تساوى المعقود عليهما فى
الرجحان الشرعى كما ذكره جماعة لخبر وليد عن جارية كان لها اخوان زوجها الاكبر بالكوفة وزوجها الاصغر بارض اخرى قال الاول بها اولى الا ان يكون
الاخير قد دخل بها فهى امراته ونكاحه جايز وفى دلالته نظر لاحتمال ان يكون الترجيح باعتبار الاولية دون الاكبرية الا ان فتوى جمع من الاصحاب سيما مع ما
ورد من ان الاخ الاكبر بمنزلة الاب ثم ان كل ذلك اذا لم يدخل باحدهما واما معه قبل الاجازة بلفظ ونحوه ثبت عقد من دخلت به وبطل الاخر لانه اقوى
الاجازات ولرواية الوليد المذكورة وان كانا وكيلين فكالاجنبيين الوكيلين على الاظهر الاشهر وقد مر خلافا للمحكى عن النهاية والقاضى فالعقد عقد
اكبرهما مطلقا اقترنا زمانا ام اختلفا الا مع دخول من عقد عليه الاصغر لا مع سبق عقد الاكبر فيقدم عقد الاصغر وعن ابن حمزة فيقدم عقد الاكبر مع
الاقتران مطلقا وعن التهذيبين ولف وابن سعيد فكذلك الا مع دخول من عقد عليه الاصغر ولم اعثر على دليل لشئ من هذه الاقوال الا خبر وليد المذكور
وفيه مع عدم انطباقه على شئ من الاقوال ان مبنى الاستدلال عليه على كون المراد من الاولى الاخ الاكبر وكون الاخوين فيه وكيلين ولا اشعار لشئ من الامرين
فيه اصلا فيحتمل كونهما فضوليين كما يقتضيه الاصل والاطلاق والظ واصول المذهب اذ يصح الحكم بتقديم من حصل فى حقه الدخول لكونه اجازة ويرتفع
الاشكال فى تقديم الاول مع عدم الدخول لكونه على سبيل الاستحباب **مسئلة** لو زوج الوكيلان او الوليان وجهل السبق والاقتران او علم السبق
وجهل السابق منهما ابتداء او نسيانا فعن ط ويره انه توقف النكاح حتى يتبين لانه اشكال يرجى زواله وذهب جماعة الى عدم الانفاق لانه ربما لم يزل
وفيه اضرار بالمرءة عظيم وهو بالادلة القطعية منفى ثم على القول بعدم الانفاق ففى بطلان النكاح او الرجوع الى القرعة او فسخ الحاكم للنكاحين
او جبرهما على الطلاق احتمالات اربعة ذكرها فى الكفاية وغيره والاول محكى عن المبسوط والتحرير والثانى جوزه فى عد وكره والاخيران فى عد وقوى فى كره
الاخير والحق ان المجهول ان كان السبق والاقتران وكان العاقدان غير الاب والجد معا لا يجب نفقة ويبطل النكاح لاصالة عدم سبق احدهما فيقترنان
فيبطلان ولاصالة عدم تحقق الزوجية وعدم حلية البضع الى ان يتيقن النكاح الصحيح وكون الاقتران مخالفا للظاهر لا يفيد لترجيح الاصل على الظ
واصالة عدم صحة نكاح اخر اذ لو وقع بعدهما لاحتمال صحة النكاحين غير نافعة لان الاصل الاول مزيل لذلك الاصل فان بعد جريان الاصل الاول لا
يبقى شك فى صحة النكاح اللاحق وهذا من باب تعارض الاصلين الذين يكون احدهما مزيلا للاخر ولا عكس فيجب تقديم المزيل وان كان المجهول السبق و
الاقتران فى عقد الاب والجد معا او كان المجهول السابق مع العلم بسبق احدهما فان يرجى زوال الاشتباه من غير ضرر وحرج يجب لعدم الدليل على
امر اخر غيره حتى القرعة لعدم كون مثل ذلك مشكلا بل ولا مجهولا فيستصحب كونها مزوجة لاحدهما وان لم يرج اما مطلقا او الا مع ضرر او حرج ومشقة لا
يتوقف لنفى هذه الامور فى الشريعة بل يجب القرعة لانها لكل امر مشكل وفى رواية محمد بن حكيم فى كل امر مجهول القرعة فيحكم بزوجية من وقعت عليه ويرد الاخر
ولا يصغى الى من ينفيها لكون المقام مقام الاحتياط ولا يحصل العلم من القرعة لانه اجتهاد فى مقابلة الدليل ولو صح ذلك لزم عدم الحكم باليمين و
البينة فى الانكحة ايض واما الاحتمالان الاخران فلا دليل عليهما مع كونهما مخالفين للاصل محتاجين الى التوقيف والاستدلال لاولهما بتوقف اندفاع
الضرر عليه وهو لا يمكن الا بالطلاق فيجبر عليه ولذا لا يختص باحدهما بالاجبار فيجبران واجبار الحاكم بمنزلة الاختيار ولثانيهما بدفعها الضرورة اليه و
سلامته من الاجبار المنفى بالطلاق ضعيف لمنع التوقف ومنع كون اجبار الحاكم بدون دليل بمنزلة الاختيار ومنع بقاء الضرورة لما ذكر ثم بعد القرعة
هل يؤمر من لم يقع له القرعة بالطلاق ومن وقعت له بتجديد النكاح كما فى عد لما فى امر النكاح من الاحتياط الحق لا للاصل **مسئلة** لو ادعى السبق

فلا يخ اما يدعيه احد الزوجين او كلاهما او لا فان ادعاه احدهما فاما يصدقه الاخر او يقول لا ادري وعلى التقديرين فاما تصدقه الزوجة او تكذبه او تقول
لا ادري فان صدقاه فالحكم واضح وان قال الاخر لا ادري وصدقت الزوجة المدعي فالزوجية لمدعي السبق لاعتراف الزوج والزوجة بالزوجية وعدم معارض
ولا مدع لخلافها وكذا عكسه ان قالت لا ادري وصدق لسقوط حق الاخر بالتصديق فينحصر الحق في المدعي وان كذبته ويرجع الى ما اذا ادعى رجل زوجية امرأة
وادعت هي زوجية الاخر سواء صدقها او قال لا ادري وقد مر حكمه وان قالا لا ادري فالحكم القرعة لما مر وان ادعى كل منهما سبق عقده فاما يصدق الزوجة احدهما
او تنكر السبق مطلقا وتدعي الاقتران او تقول لا علم لي ولا على الاخر اما يدعيان عليها العلم او يدعيه احدهما او لا يدعيه شيء منهما فان صدقت احدهما فقد نص
طاب ثراه بثبت نكاحه لان الزوجين اذا تصادقا على الزوجية ثبت ولم يلتفت الى دعوى الزوجية من اخر الى ان يقيم البينة وانها بمنزلة من في يده عين تداعاها
اثنان فاعترف لاحدهما واستشكل فيه في عد للفرق بينه وبين من ادعى زوجية امرأة عقد عليها غيره او تصادقا سابقا على الزوجية من غير معارض من
حيث ان التخاصم بينهما قد سبق اعترافها هنا فيشكل قطع التداعي باعترافها مع تعلقها بحق الغير ومساواته لحق المقر له والتحقيق انه ليس لمن صدقته الزوجة
دعوى معها وله الدعوى مع الزوج الاخر وكل منهما مدع لسبق عقده ومنكر لسبق الاخر فان كان لاحدهما بينة تقبل وان كانت لهما يرجع الى حكم تعارض
البينتين وان لم يكن بينة فلكل منهما احلاف الاخر فان حلفا او نكلا يشكل الامر فيرجع الى القرعة فان وقعت على من صدقته فتمت الدعوى وان وقعت
على الاخر يحتمل التمام ايض لعدم تاثير لتصديق الزوجة فتمت الدعوى وان كان الاخر فيحتمله ايض وان انكرت السبق مطلقا فهي امرأة يدعي رجلان زوجيتها
وهي منكرة لهما فان كانت بينة والا فيحلف لهما وان قالت لا ادري فان ادعيا عليها العلم احلفاها وسقطت دعواهما عنها وبقي التداعي بينهما وان لم يدعيا
انحصر التداعي بينهما وان ادعاه احدهما احلفها ويحتمل في جميع الصور انحصار التداعي فيهما لعدم ترتب اثر على تصديق الزوجة

المقصد الثاني

في اسباب التحريم وهي امور النسب الرضاع فههنا فصول

الفصل الاول

في النسب ويحرم به كل قريب عدا اولاد العمومة والخؤولة وتفصيله اصول
كل احد وفصوله وفصول اول اصوله واول فصل من كل اصل اخر فالاول الاباء والامهات وان علوا والثاني البنون والبنات وان سفلوا والثالث الاخوة
والاخوات وان نزلوا والرابع الاعمام والعمات والاخوال والخالات له ولاحد اصوله لا مطلق اعمام العمومة واخوال الخؤولة وتحريم هؤلاء مجمع عليه
بين الامة بل عليه الضرورة الدينية ومصرح به في الجملة في الكتاب والسنة وههنا مسئلتان

المسئلة الاولى تحريم النكاح بالنسب انما تثبت
به مطلقا سواء كان نسبا شرعيا وهو اتصال النسب بالوطي الصحيح الشرعي من نكاح او تحليل او ملك او وطي شبهة ولو عرضه التحريم بحيض او صيام او احرام
او نحوها مما لم يخرج به عن اصل الحلية والمراد بوطي الشبهة الوطي الذي ليس بمستحق مع عدم العلم بالتحريم فيدخل فيه وطي المجنون والنائم وشبههما
ولو اختصت الشبهة باحد الطرفين اختص به الولد ووطي المنكوحة التي لم يعلم بكونها منكوحة يثبت النسب وان اثم في الوطي او نسبا غير شرعي وهو المتصل
بالزنا اجماعا قطعيا بل ضرورة دينية في الاول واجماعا محكيا حكاه الشيخ في ف والفاضل في كره والمحقق الثاني في ح عد والهندي فيه ايض وفي الكفاية
لا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب وفي المفاتيح نسبه الى ظاهر اصحابنا في الثاني كل ذلك بعد الاجماع فيما ثبت فيه الاجماع لصدق النسبة عرفا ولغة واصالة عدم
النقل فيشمله الاية ويتعدى الى غير من ذكر فيها ان لم يشمل الجميع بالاجماع المركب ولا يضر عدم ثبوت ساير احكام النسب بالنسب الحاصل من الزنا كالتوارث
واباحة النظر والانعتاق وارتفاع القصاص وتحريم حليلة الابن والجمع بين الاختين ونحوها لانه انما بدليل خارجي دال على تعلقها بالنسبة الشرعية خاصة
ومنه يظهر ما في كلام بعض المتاخرين من ان المعتبر في تحقق النسبة ان كان هو الصدق العرفي واللغوي لزم ثبوت ساير الاحكام النسبية المذكورة له لدخوله
بسبب الصدق المعتبر تحت العمومات المفيدة لذلك وان كان هو الصدق الشرعي خاصة لزم انتفاء جميع الاحكام المترتبة على النسبة فتخصيص الحكم بتحريم
النكاح مما لا وجه له سوى ادعاء بعضهم الاجماع عليه وهو كما ترى انتهى فانا نجيب بان المعتبر هو الاول بل لا حقيقة شرعية للنسبة واما انتفاء الاحكام
الاخر فانما هو بدليل اخر من اجماع وغيره مذكورة في مظانها نعم لو ثبت الحقيقة الشرعية في النسب والفاظ النسبة من الام والاب وغيرهما
لكان اللازم الاقتصار على النسب الحاصل من الوطي الصحيح ويلزمه عدم ثبوت تحريم النكاح ايض لعدم دليل تام اخر عليه سوى الاجماع ومحكيه غير
حجة ومحققه غير ثابت لاستشكال جمع من المتاخرين واما ما ذكره الحلي بعد ان نقل قول الشيخ بتحريم النسب الحاصل من الزنا مستدلا بانه اذا زنى
بامرأة حرمت عليه بنتها وهذه بنتها او بعموم قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهي بنته لغة ورده بان عرف الشرع طار على اللغة ان وجه
التحريم ان النسب المذكورة كافرة لان ولد الزنا كافر والزاني اذا كان مؤمنا لا يجوز له نكاح الكافرة فمن هذا الوجه يحرم لا من الوجهين اللذين ذكرهما
الشيخ فضعيف جدا لمنع كفر ولد الزنا اولا وعلى ما ذكرنا يثبت تحريم النكاح بالنسب من الزنا ايض في جميع الانسباء المذكورين وان كان كلام الاكثر مخصوصا
بتحريم النسب الحاصلة من الزنا والابن الحاصل منه ولكن الظاهر ان مرادهم التعميم ولذا زاد بعضهم بعد ذكر البنت قيد مثلا

المسئلة الثانية
لو اجتمع سببا شرعيان كالمطلقة التي وطيها غير المطلق بالشبهة او النكاح بعد العدة فاتت بولد يثبت النسب لمن امكن في حقه دون غيره فان
اتت به لاقل من ستة اشهر من حين الطلاق فهو للاول وكذا لو اتت به لاقل منها من وطي الثاني ولاقصى الحمل فما دون من الطلاق وان اتت به
لزيادة من اقصى مدة الحمل من الطلاق ولستة اشهر فما زاد الى اقصى الحمل من وطي الثاني فهو للثاني وان اتت به لاقل من ستة اشهر من وطي
الثاني ولاكثر من اقصى الحمل من وطي الاول فهو منتف عنهما والوجه في الكل ظاهر وفي الاخبار الاتية عليه دلالة على بعضها ومع الامكان فيهما
كما لو اتت به فيما بين الحدين للاول والثاني بان كانت الولادة لستة اشهر من وطي الثاني ولاقل من اقصى مدة الحمل من وطي الاول فعن المبسوط

في بيان اسباب التحريم

في بيان تحريم النكاح بالنسب ومعناه

في اجتماع سببين شرعيين ولحوق الولد بالثاني وتحقيق المقام

كتاب النكاح

الرجوع الى القرعة مشعرا بالاجماع عليه لان القرعة لكل امر مجهول وهذا منه ولصحيحة ابن عمار اذا وطى رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت
فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده وقريبة منها اخبار اخر وذهب جماعة منهم المحقق والفاضل في عد بل الاكثر كما في الكف
وغيره الى انه للثاني لاصالة التاخر ورجحانه بالفراش الثابت وللمستفيضة من الاخبار من الصحاح وغيرها كصحيحة الحلبي اذا كان للرجل منكم الجارية
يطاوها فيعتقها فاعتدت ونكحت فان وضعت لخمسة اشهر فانه من مولاها الذي اعتقها وان وضعت بعد ما تزوجت لستة اشهر فانه لزوجها
الاخير ورواية زرارة الصحيحة عن ابن محبوب الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل اذا طلق امراته ثم نكحت وقد اعتدت ووضعت لخمسة اشهر
فهو للاول وان كان ولد اينقص من ستة فلامه ولابيه الاول وان ولدت لستة اشهر فهو للاخير ومرسلة جميل في المرأة تزوج في عدتها قال يفرق
بينهما وبعتد عدة واحدة منهما جميعا فان جائت بولد لستة اشهر او اكثر فهو للاخير وان جائت بولد لاقل من ستة اشهر فهو للاول وهذا هو الاظهر
لما ذكروا واما الاخبار القرعة فهي اعم مطلقا من تلك الاخبار لشمولها لما نعلم تقدم بعضهم او لا نعلم **الفصل الثاني** في الرضاع وفيه مقدمة
وابحاث **المقدمة** لا خلاف بين علماء الاسلام في حصول نظاير العلاقات والقرابات الحاصلة بالنسبة والقرابة بالرضاع ايضا ونص به في الجملة
الكتاب العزيز اذ يقول عز قائلا وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وتظافرت الاخبار على اثبات النظاير النسبية بالرضاع كما لا يخفى
على المتتبع وورد في السنة المقبولة عنهم انه قال الرضاع لحمة كلحمة النسب وقد تواتر عنهم انه قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ومنه يعلم حصول التحريم
بواسطة الارضاع في الجملة كما ياتي تفصيله القرابات النسبية الاناثية تسع الامهات والجدات والبنات وبنات الاولاد والاخوات وبنات الاخوة
وبنات الاخت والعمات والخالات فيحصل هذه التسع بسبب الرضاع ايضا فالقرابة الاولى وهي الام من الرضاعة هي امرأة ارضعتك وصاحب
اللبن ابوه من الرضاعة والقرابة الثانية وهي جدات الرضاعية هي امهات امه وابيه بلا واسطة او واسطة او وسايط ولما كان كل من الام والاب قسمين نسبي
ورضاعي والامومة لكل منهم من الاربعة ايضا على قسمين نسبية ورضاعية فيحصل للجدات ثمان شعب ولما كان صدق الرضاعية موقوفا على توسط رضاع
يخرج شعبتان منها وهما اللتان لا يداخلها الرضاع احديهما شعبة الامهات النسبية للام النسبية وثانيتهما شعبة الامهات النسبية للاب النسبي و
بقيت ست شعب اخر الاولى الامهات النسبية للام الرضاعية والثانية الامهات الرضاعية للام الرضاعية بلا واسطة احدى من امهاتها النسبية او
الرضاعية والثالثة الامهات النسبية للاب الرضاعي والرابعة الامهات الرضاعية للاب الرضاعي بلا واسطة احدى من امهاتها النسبية او الرضاعية والخامسة
الامهات الرضاعية للام النسبية بلا واسطة او بواسطة احدى من امهاتها النسبية او الرضاعية والسادسة الامهات الرضاعية للاب النسبي كذلك
والقرابة الثالثة وهي بنات الرضاعية امرأة ارضعت من لبنه ولو كان المرتضع رجلا فهو ابنه الرضاعي والرابعة وهي بنات الاولاد وهن بنات بناته او
بنات ابنائه بلا واسطة او وسايط ولما كان كل من البنت والابن قسمين النسبي والرضاعي والبنتية لكل من الاربعة ايضا على قسمين النسبية والرضاعية
فيحصل لبنات الاولاد ايضا الشعب الثمان ويخرج منها الشعبتان اللتان لا يداخلهما الرضاع ويبقى الستة الباقية على قياس ما مر في الجدات الخامسة
وهي الاخوات الرضاعية وهن بنات ابويه ولما كانت البنات على قسمين نسبية ورضاعية وكذلك الابوان فيحصل هنا اربع شعب يخرج منها واحدة وهي البنات
النسبية للابوين النسبيين ويبقى ثلثة اخرى داخلة باجمعها في الاخوات الرضاعية ولو كان المرتضع رجلا فهو اخوه الرضاعي السادسة بنات الاخ وهي بنات اخيه
من النسب او الرضاع بلا واسطة او بواسطة او وسايط واذ عرفت ان الاخ قسمان والبنت على قسمين فيحصل لبنات الاخ اربع شعب يخرج منها شعبة واحدة
هي للاباء النسبية البنت النسبية للاخ النسبي ويبقى ثلث شعب اخرى السابعة بنات الاخت ويعلم اقسامها وشعبها بالقياس الى بنات الاخ الثامنة العمات
وهن اخوات ابيه واذ عرفت ان الاخوات على قسمين والاب ايضا على قسمين فيحصل للعمات اربع شعبة واحدة نسبية والبواقي رضاعية ويدخل هذه
القرابة ايضا القسمين المشار اليهما في الاخوات ويدخل في هذه القرابة ايضا اخوات ابي ابيه التاسعة الخالات وهن اخوات امه ولهن الشعب الاربع يخرج منها واحد
ويبقى الباقي فهؤلاء النسوة هن القرابات الرضاعية من الاناث ويعلم بالقياس اليهن القرابات الذكورية للرجال والنساء ايضا فيحرم على كل رجل هؤلاء
القرابات التسع على المرأة نظائرهن من الرجال مطلقا سوى الاخوات او الاخوة الرضاعية من جهة الام خاصة اذا انتسبوا اليها بالرضاع دون الولادة
وبنات امهن فانهن لا يحرمن الا على قول الطبرسي وكذلك الخالات والعمات والاخوان والاعمام اذا لم يكن لبنهن مع الام الرضاعية او الفحل من فحل واحد على
ما سبق تفصيله **البحث الاول** في شروط الرضاع الشرعي الموجب للتحريم وهي امور **الشرط الاول** ان يكون اللبن حاصلا من
وطى يجوز شرعا نكاح دوام او متعة او تحليل او ملك يمين فلا يحصل الرضاع المحرم للنكاح باللبن الحادث من الزنا اجماعا محققا ومحكيا في السراير
وكره وشرحي عد للمحقق الثاني والهندي وجوفع للسيد والمفاتيح وشرحه وظاهر لك والكف وغير ذلك ولا يقدح فيه خلاف الاسكافي حيث قال
لو ارضعت امرأة من لبن من زنا حرمت واهلها على المرتضع وكان تجنبه اهل الزاني اولى واحوط انتهى لشذوذه فهو الدليل عليه مضافا الى
اشعار به في صحيحة ابن سنان عن لبن الفحل قال هو ما ارضعت امرأتك من لبنك ولبن ولدك امرأة اخرى حيث خصت لبن الفحل بما يحصل من امرأته من
لبنه ولبن ولده الا انه يقدح انه لا يشترط كون المرضعة زوجة لصاحب اللبن بل يكفي كونها مملوكة او محللة او متعة مع عدم تبادرهن من لفظ
امرأتك فلا يكون الحمل حقيقيا ومجازه متعدد ويمكن ان يقال ان غايته لزوم التخصيص في لبن الفحل اذ يخرج منه المذكورات بالدليل فيبقى الباقي حجة
واحتمال التجوز غير ضاير لانه مرجوح عن التخصيص ومما يشعر به صحيحة العجلي ايضا وفيها بعد الاستفسار عن معنى قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كل

في بيان شروط الرضاع الشرعي الموجب للتحريم

امرءة ارضعت من لبن فحلها ولد امرءة اخرى من جارية او غلام فذلك الرضاع الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحديث وهل ينشر الحرمة باللبن الحاصل من وطي الشبهة ام لا المش الاول لصدق مسمى الرضاع فيشمله العموم ويؤيده الحاق الشبهة بالعقد في النسب وعن الحلي التردد فيه ويظهر نوع ميل اليه من ذلك والكف وكانه للاصل مع منع العموم لانصرافه الى غير الشبهة لندرتها وفيه منع ندرة الشبهة بحيث ينصرف عنها الاطلاق فانها شاملة للانكحة الفاسدة وهي كثيرة جدا وقد يجاب ايض بان اصل الاباحة معارضة باصالة الحرمة السابقة على المناكحة ولا يقيد لما دل على اباحة نكاح النسوة لانصرافه الى غير الشبهة وبعد التعارض يرجح اصالة الحرمة للشهرة وبعد فرض التساقط يحتاج الاباحة الى دليل وفيه انه كانت في السابق على الرضاع جايز انكاحها فيستصحب **الشرط الثاني** ان يكون اللبن من ذات ولد فلو در اللبن من الخالية عنه وان كانت منكوحة نكاحا صحيحا اجماعا محققا ومحكيا في كره وغيره وله ولموثقة يونس بن يعقوب عن امرءة در لبنها من غير ولادة وارضعت جارية وغلاما بذلك اللبن هل يحرم بذلك اللبن ما يحرم من الرضاع قال لا وقريب منها رواية يعقوب بن شعيب وهل يشترط انفصال الولد ام يكتفي بالحمل الحق الاول وفاقا للمحكي عن ف والغن والسرائر وتروكره ويرو في ح عد للمحقق الثاني وح فع للسيد وصرح بعضهم بانه الاشهر بل عن التلثة الاول الاجماع عليه للاصل في جهة عدم انصراف المطلق اليه للندرة وللموثق والرواية المتقدمتين وخلافا للمحكي عن المحقق وموضع من ط وفي عد ولك وضه فاختاروا الثاني للعموما ويجاب عنها بعد التسليم بوجوب تخصيصها بما مر ولا يشترط البقاء على الحبالة فلو طلقها او مات عنها وهي حامل منه او مرضع فارضعت ولدا لبست نشر الحرمة كما لو كانت في حبالته في العدة ام بعدها طال الزمان ام قصر استمر اللبن ام انقطع طال زمان الانقطاع ام قصر الا اذا طال بقدر علم انه در بنفسه لا من الاول تزوجت بغيره ام لا فينشر الحرمة من الاول لكل ذلك للعموما المؤيدة بدعوى الاجماع وكذا لو حملت من الثاني ان وان زاد اللبن بعد الحمل لان الاصل عدم حدوث اللبن من الثاني ولمكان زيادته لا من جهة الحمل الا اذا انقطع انقطاعا طويلا ثم عاد في وقت يمكن ان يكون للثاني وقد يحد زمان الامكان بمضي اربعين يوما من الحمل فيكون اللبن ح للثاني فينشر الحرمة له على تنشر الحرمة حال الحمل بل يمكن القدح في ذلك في صورة الانقطاع مط لان الاصل ح وان كان بقاء الحالة المذكورة للبن من الاول وعدم حدوثها من الثاني ولا شك ان الانقطاع يكون اما لزوال الحالة الاولى او حدوث حالة مانعة لها مع بقاء الحالة الاولى والاصل عدمها ايض الا ان يتمسك باستصحاب الحكم وهو نشر الحرمة بارضاع هذه المرءة ومنه يعلم القدح ودفعه في صورة زيادة اللبن ايض ولو ولدت من الثاني واتصل لبنها من الاول الى زمان الوضع فما قبل الوضع للاول لما مر وما بعده للثاني باجماع اهل العلم كما قيل فان ثبت الاجماع والا فلا دليل عليه سوى اضافة المسبب تاما الى اقوى السببين اي ولادة الثاني واستمرار الاول وان اللبن لبن الثاني عرفا فيحكم به وكلاهما ضعيفان لمنع صلاحية قوة ولادة الثاني في السببية اولا ومنع صلاحية مثل ذلك للترجيح ثانيا و امكان الاستناد الى السببين ثالثا ومنع حكم العرف مع اطلاعه بالاتصال وعدم تعلق الحكم فيما لو در اللبن بنفسه واتصل الى زمان الحمل والولادة فلو ثبت الاجماع في الاول ثبت الحكم في الثاني ايض بالطريق الاولى والا فالاشكال جار هنا ايض **فرع** هل اللبن الموجود بعد السقط حكمه حكم الولادة ام لا الظ انه كان الساقط بحيث يصدق عليه الولد وعلى وضعه الولادة بان تمت خلقته مع ولوج الروح يحرم وان كان مضغة او علقة بل غيرها لم يحرم وفيما اذا تمت الخلقة ولم يلج الروح اشكال والاصل يقتضي عدم الحرمة **الشرط الثالث** ان يكون المرضعة حية بالاجماع كما عن ظ كره و الصيمري فلو ماتت في اثناء الرضاع واكمل النصاب حال الموت بالتيسير لم ينشر ولو جعلناه لم ينشر وان صدق عليه اسم الرضاع حملا له على الافراد المعهودة المتعارفة ولتعليق الحكم على الارضاع او لبن الامرءة ونحوها في الاخبار والاول في الميتة منتف وصدق الثاني عليها مجاز وعلى هذا فلا ينفع الاستصحاب ايضا لتبدل الموضوع **الرابع** ان يبلغ مقدارا معينا فان مطلق الرضاع ومسماه غير كاف في نشر الحرمة بل لا بد له من مقدار معين زايد على اصل المسمى وهو مجمع عليه بين الطائفة اجماعا محققا ومحكيا مستفيضا والاخبار به مستفيضة بل متواترة كما ياتي الى بعضها الاشارة وبها يقيد مطلقات الرضاع ويخصص عموماتها واما المكاتبة الصحيحة عما يحرم من الرضاع فكتب قليله وكثيره حرام فلا يعلم منافاتها لها لما فيها من الاجمال في الدلالة لان المذكور فيها الرضاع الحرام وكلامنا في الرضاع الموجب للحرمة وهو ليس بحرام فالمراد من السؤال والجواب غير معلوم ويمكن ان يكون السؤال عن الرضاع بعد الفطام مضافا الى انها على فرض الدلالة غير حجة لمخالفتها الاجماع الطايفة ومعارضتها للاخبار المتواترة وموافقتها لمذهب مالك وابي حنيفة ثم ان نصاب التحريم مقدر في الشرع بتقديرات ثلثة الاثر والزمان والقدر اما الاول فهو ما انبت اللحم وشد العظم واعتباره متفق عليه بل صرح جماعة بالاجماع عليه وفي الايضاح ان عليه اجماع المسلمين ويدل عليه المستفيضة كصحيحة ابن سنان لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم ورواية طلحة لا يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلث فقال لا الا ما اشتد عليه العظم ونبت اللحم ورواية مسعدة لا يحرم من الرضاع الا ما شد العظم وانبت اللحم فاما الرضعة والرضعتان والثلث حتى بلغ عشرا اذا كن متفرقات فلا باس وصحيحة ابن رئاب ما يحرم من الرضاع قال ما انبت اللحم وشد العظم قلت فيحرم عشر رضعات قال لا لانه لا ينبت اللحم ولا يشد العظم عشر رضعات ومقتضى تلك الاخبار اعتبار الاثرين معا كما هو الاظهر المحكي عن الاكثر وفي اللمعة الاكتفاء باحدهما ونسبه في شرح فع الى جمع من الاصحاب ولعله للتلازم بين الاثرين كما قيل ولمفهوم الاستثناء في صحيحة حماد لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم والدم ومنطوق رواية عبيد عن الرضاع ما ادنى ما يحرم منه قال ما انبت اللحم والدم ثم قال ترى واحدة تنبته فقلت اثنتان اصلحك الله قال لا فلم ازل اعد عليه حتى بلغت عشر رضعات وصحيحة فيما الذي يحرم من الرضاع فقال ما انبت اللحم والدم فقلت وما الذي

لكن
ولو
بالتيسير





ينبت

ينبت اللحم والدم فقال كان يقال عشر رضعات قلت فهل يحرم عشر رضعات فقال دع ذا الحديث وجوابه ثبوت التلازم عندنا وتخصيص الاخبار الثانية بالاولى وان كان التعارض بين منطوق الاولى ومفهوم الثانية بالعموم من وجه بمعنى ان العرف يفهم من مثل ذلك الكلام التخصيص فانه اذا قال المولى لعبده لا تشتري الا اللحم ثم قال لا تشتري الا لحم البقر يفهم ارادة لحم البقر ويذم لو اشترى لحم الابل والمرجع في حصول الاثرين الى قول اهل الخبرة لانه من الموضوعات وهل يشترط فيه التعدد والعدالة ام لا ظاهر الاكثر نعم للاصل وقيل لا بل يكفي العدل الواحد واختاره السيد الداماد لانه من باب الخبر دون الشهادة ولحصول الظن وفيه انه مطالب بالدليل على حجية مطلق الظن والخبر وعلى كفاية مطلق الظن بل يقدح في كفاية العدلين ايض لعدم ثبوت كفاية شهادة العدلين مطلقا بل الاولى جعله منوطا بالعلم كما في السرائر والنهاية واما ما قيل من ان المستفاد من بعض الاخبار سيما صحيحة ابن رئاب ان التقدير بالمدة والعدد بيان للتقدير بالاثرين فالاصل هو التقدير بالاثر والعلم به يتحقق بالتقديرين الاخيرين فلا حاجة الى الرجوع الى اهل الخبرة ففيه انه لا يستفاد ذلك من الاخبار اصلا وحكم الشرع بحصول النشر برضاع يوم وليلة او خمس عشر رضعات لا يدل على انه لاجل ايجابهما الاثرين فلعلهما بنفسهما ايض علتان مستقلتان بل في صحيحة محمد قال اذا رضع الغلام من نساء شتى فكان ذلك عدة او نبت لحمه ودمه عليه حرم عليه بناتهن كلهن دلالة على المغايرة حيث جعل احدهما قسيم الاخر نعم يدل الصحيحة على عدم حصول الاثرين بعشر رضعات فلا يحرم لعدم كونها سببا لحصول الاثرين ولا علة مستقلة وعلى هذا يجب الرجوع الى اهل الخبرة فيما زاد على العشر فيحكم بالنشر به اذا علم تحقق الاثرين به وان لم يبلغ خمس عشرة ولا يوما وليلة ويحصل التعارض في العشر وما دونها بين قول اهل الخبرة لو اخبروا بتحقق الاثرين وبين الصحيح وقول المعصوم مقدم فالحق اشتراط التجاوز عن العشر في اعتبار الاثرين نعم لو فرض حصول العلم بهما فيما دونها يحكم بالتحريم ويحمل قول الامام على الغالب لكنه فرض نادر ولا يعارض الصحيح مرسلة ابن ابي عمير الرضاع الذي ينبت اللحم والدم هو الذي يرضع حتى يتملي ويتضلع وينتهي نفسه وخبر ابن يعفور عما يحرم من الرضاع قال اذا رضع حتى يمتلي بطنه فان ذلك ينبت اللحم والدم وذلك الذي يحرم اذ مدلولهما ليس ازيد من ان الرضعة الكذائية تنبت اللحم واما ايجابها الشد العظم الذي هو اثر الاخر ايض فلا يستفاد منهما مع انه فيهما في بيان الكمية المقدارية للرضاع المنبت للحم فلا يعتبر اطلاقهما بالنسبة الى الكمية العددية ولا موثقة عبيد المتقدمة لعدم تصريحه بانبات اللحم بعشر رضعات من نفسه **فرع** المعتبر الانبات والشد الفعليان فلا عبرة بما من شانه ذلك ومنعه مانع كالمرض بل يرجع فيه الى العدد

واما الثاني اي المدة فهو ارضاع يوم وليلة وظاهر الكره الاجماع على التقدير به وفي بعض شروح المفاتيح وكونه ناشر الحرمة مما لا خلاف فيه واستدلوا له بموثقة زياد بن سوقة هل للرضاع حد يؤخذ به فقال لا يحرم الرضاع اقل من رضاع يوم وليلة او خمس عشر رضعة متواليات من امرأة واحدة من لبن فحل واحد لم يفصل بينها رضعة امرأة غيرها الحديث ويخدشها ان دلالتها بمفهوم الوصف الذي في اعتباره نظر فالمناط فيه الاجماع ان ثبت والا كما يستفاد من بعض شروح النافع حيث قال وعلى القول بالاكتفاء باليوم والليلة يعتبر ارضاعه فيه كلما طلبه انتهى فان فيه دلالة على وجود القول بعدم الاكتفاء فلا يكون دليل على التقدير به بل مقتضى الاخبار المتقدمة الستة بانه لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وشد العظم واشتراطه لو لم يعلم حصول الاثرين في رضاع اليوم والليلة وبها يعارض الموثقة على فرض دلالتها ايض والتعارض بالعموم من وجه الا ان بعد التعارض اما يرجح مفهوم الموثقة بالموافقة للشهرة والاجماعات المنقولة كما يرجح مفهوم تلك الاخبار المعارض مع منطوق الموثقة في التحريم مع حصول الاثرين بذلك ايضا او يرجع الى الاصل ومقتضاه ايض التحريم لكل منها العمومات لنشر مطلق الارضاع الحرمة ومطلقاته فيجب الحكم به لما لم يعلم الاثران خاليا عن المعارض المعلوم في التحديد باليوم والليلة فالتقدير به مشكل جدا وان كان الاحوط اعتباره غالبا ثم على القول باعتباره هل يعتبر مطلقا كما عن المشهور او يشترط عدم انضباط العدد كما عن ظ وفي النهاية وكره ويظهر الثمرة مع عدم حصول الاثرين ونقصان العدد في اليوم والليلة فان جعلنا المستند للموثق واعتبرنا مفهوم الوصف فاطلاقه يقتضي الاول وان جعلناه الاجماع خاصة وقلنا بثبوته فوجوب الاقتصار على المجمع عليه يقتضي الثاني والاحتياط غالبا مع الاول ويشترط في نشر الحرمة به على القول به ارتضاعه وشربه اللبن كلما اراد حتى يروي ويصدر لانه المتبادر من رضاع يوم وليلة بل هو معناه ولا فرق في اليوم او الليلة بين الطويل والقصير لانجباره بالاخر ابدا وفي الاكتفاء بالملفق اشكال والاصل يقتضي العدم ويشترط عدم الارتضاع في الاثناء من لبن اخر لانتفاء صدق رضاع اليوم والليلة معه

واما الثالث وهو العدد فاعتباره في التقدير اجماعي ونقل الاجماع عليه مستفيض الا انهم اختلفوا في العدد المقدر به على اقوال الاول انه عشر رضعات وهو المحكي عن العماني والمفيد والسيد والحلبي والقاضي والديلمي والحلي في اول كتاب النكاح وابني زهرة وحمزة والمختلف والايضاح واللمعة والسيد الداماد وابن فهد بل هو الاشهر كما صرح به جماعة منهم الشهيد الثاني والصيمري والسيد الداماد للاقتصار في الخروج عن الاصل المستفاد عن مطلقات نشر الحرمة بمطلق الارضاع على المتيقن وهو ما عدا العشر لضعف اعتبار ما دونها كما ياتي ولحصول الاثرين بالعشر كما يدل عليه صحيحة عبيد المتقدمة ولرواية الفضيل لا يحرم من الرضاع الا المجبور او خادم او ظئر ثم ترضع عشر رضعات يروي الصبي وينام ولمفهوم الشرط في رواية مسعدة المذكورة وفي موثقة عمر بن يزيد عن الغلام يرضع الرضعة والرضعتين فقال لا يحرم فعددت عليه حتى اكملت عشر رضعات فقال اذا كانت متفرقة فلا ويمكن القدح في الجميع اما الاصل الحاصل من العمومات فيجب تخصيصها بما ياتي كما خص بما دون العشر واما حصول الاثرين فالمنع منه والصحيحة غير تامة الدلالة عليه بالنسبة الى القيل الغير الثابت حجيته بل المشعر بعدم الرضا انه مع ما في اخرها من قوله دع ذا فلو كان حكم العشر حقا لما نسبه الى غيره اولا ولم يعرض عنه ثانيا مجيبا بما لا دخل له بالمقام

في رضاع يوم وليلة

في الرضاع العددي

فيفهم منه ان ما ورد في النشر بالعشر ورد تقية او لمصلحة اخرى هذا مع معارضتها مع صحيحة ابن رئاب السالفة الناصة على عدم الاثبات بالعشر ومع
الاخبار الاخر الاتية المصرحة بعدم النشر بها المستلزم لعدم الاثبات واما البواقي فبمعارضتها مع ما هو اكثر منها عددا واصح سندا واوضح دلالة
كصحيحة ابن رئاب وموثقة زياد المتقدمتين وموثقة عبيد عشر رضعات لا يحرم شيئا وابن بكير عشر رضعات لا يحرمن مضافا الى ما في رواية زياد
من اشتمالها على امر مخالف للاجماع اشتراط المجبورة واشتراط اليوم مع اضطرابها باختلاف الفاظها لروايتها تارة كما تقدم واخرى بغيره وثالثة
بسند صحيح مع خلوها عن ذكر العدد رواها في الفقيه الذي هو اضبط الا انه يمكن ان يقال ان الحكمين داخلان في المنطوق واما مفهوم الاستثناء
الذي هو المفيد في المقام فلا يتضمن حكما مخالفا للاجماع مع ان دخولهما في المنطوق ايض غير ضاير اذ غايته تخصيص بعض افراد المنطوق بالاجماع وهو
امر غير عزيز مضافا الى انه يمكن ان يكون اشتراطها الاول لان التوالي الذي هو ايض من الشروط لا يتحقق غالبا الا في تلك النسوة والثاني لانه يكون
مثل ذلك الارضاع منوما او المعنى يكون من شانه ذلك واما حديث الاضطراب ففيه انه وان اختلف بعض عبارات الرواية الا انه لا مدخل له في
مقام الاستدلال الذي هو قوله لم يرضع عشر رضعات كما لا يضر خلوها عن بعض اسنادها عن ذكر هذا العدد لان الزيادة مقدمة على النقصان
فلا قدح في هذه الرواية من هذه الجهات كما لا قدح فيها وفي الاخيرين من حيث ضعف السند لانجباره بالشهرة القديمة المحققة والمحكية مستفيضة
بل صحة بعضها على بعض الطرق كما فصله السيد الداماد في رسالته بل يمكن دفع القدح عنها من جهة المعارض ايض لكون الثالثة اخص مطلقا من
معارضها لاختصاص الاولى بقوله حتى يروى الصبي والثانيين بغير المتفرقات وعموم المعارضات بالنسبة اليهما والخاص المطلق مقدم ولو كان موافقا
للعامة والعام مخالفا له مع ان العشر ايض مخالف لجميع العامة فانهم بين قائل بالنشر بالمسمى وقائل بالنشر بالخمس فيتساويان من هذه الجهة فالترجيح للخاص
ولولا الترجيح لكان الحكم النشر بالعشر ايض للاصل الثابت بالعمومات ومن ذلك يظهر تمامية ادلة ذلك القول والثاني انه خمس عشر رضعة اختاره
الشيخ في النهاية وط وكتابي الاخبار والحلي في اول باب الرضاع والمحقق والفاضل في بعض كتبه والمحقق الثاني في شرح عد والشهيد الثاني ولعله المشهور
بين المتاخرين بل نسبه في كنز العرفان الى الاكثر مطلقا للاصل فيقتصر على موضع الوفاق وموثقة زياد وثبوت التقدير بالعدد بالاجماع وانتفائه
عن العشر بالاخبار فلم يبق الا خمس عشر رضعة والاصل مردود بالعمومات والخصوصات والموثقة بما مر من اعميتها مطلقا عما دل على حصول التحريم بالعشر
المتوالية وانتفاؤه عن العشر بما مر من ثبوته بها والثالث انه رضعة واحدة كما هو المحكي عن الاسكافي للعمومات والمكاتبة الصحيحة ومرسلة ابن ابي عمير
وخبر ابن يعفور المتقدمة جميعا ورواية زيد بن علي الرضعة الواحدة كالمائة رضعة لا تحل له ابدا والعمومات مخصصة بما مر والمكاتبة غير دالة كما
سبق بل وكذلك المرسلة والخبر على ما مر والرواية محتملة لارادة عدم حلية الرضعة الواحدة بعد الفطام فان مرجع الضمير المجرور غير معلوم فلعله
الفطيم هذا مع ان الكل على فرض الدلالة مخالفة للشهرة القديمة والجديدة بل الاجماع فهي عن حيز الحجية خارجة ومع ذلك مع الروايات الغير العديدة
معارضة وبموافقة العامة مرجوحة ولا يتوهم موافقتها للكتاب حيث قال وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة لعدم ثبوت
حصول الامومة والاخوة بالرضعة الواحدة ومن بعض ما ذكر يظهر الجواب عن بعض اخبار اخر واردة في الباب الدالة على اعتبار رضاع حولين او
سنة مع تحملها الاحتمالات اخر ايض **الشرط الخامس** ان يكون المرتضع في اثناء الحولين وقبل استكمالهما فلا عبرة برضاعه بعدهما اجماعا
محققا ومحكيا عن ف والغنية وفي كره ولف وعد وشرحه الايضاح ونكت الشهيد ولك وشرح الصيمري وغيرهما وفي شرح المفاتيح من غير خلاف
وهو الحجة فيه دون ما ورد في المستفيضة من انه لا رضاع بعد فطام ويفسر الفطام في بعض الروايات بالحولين وان الرضاع قبل الحولين قبل
الحولين قبل ان يفطم وانه لا رضاع الا ما كان في الحولين وان استدل بها اكثر الاصحاب لاجمالها من وجهين احدهما باعتبار الحولين حيث يحتمل
ان يكون بالنسبة الى المرتضع وان يكون بالنسبة الى ولد المرضعة ولا يفيد تفسيره بالاول في الكافي والفقيه لعدم حجية قولهما مع احتمال غيره
بحسب اللغة سيما مع معارضته بتفسيره بالثاني في كلام ابن بكير كما نقل في التهذيبين بسند معتبر ويظهر منهما ارتضائه ايض لذلك التفسير وحمل
جميع من الاصحاب على ذلك بعض الاخبار المشترط لعدم الفطام ايض وثانيهما باعتبار الرضاع المنفي بعدهما او المثبت قبلهما اذ الظاهر انه ليس المراد
الرضاع الحقيقي لغة والحقيقة الشرعية غير ثابتة فيمكن ان يكون نفي الرضاع المجوز او الوارد في الكتاب وغير ذلك من المجازات وكذلك في
الاثبات ولا فرق في التحريم الحاصل بالرضاع قبل الحولين بكونه بعد الفطام او قبله للاصل الثابت من العمومات خلافا للمحكي عن العماني بل يحرم بما كان
قبلهما بعد الفطام لبعض تلك الروايات المجملة كما لا فرق في عدمه بعدهما بينهما للاجماع خلافا للمحكي عن الاسكافي فحرم بما كان بعدهما متصلا قبل
الفطام لبعض الروايات المذكورة المانع اجماله عن الاستدلال مضافا الى شذوذها لو كان دالا والمراد بكون الرضاع قبل الحولين عدم وقوع
شيء من القدر المعتبر بعد تمام الحولين وبالحولين الهلاليان لانهما المتعارف المتبادر شرعا وابتداؤهما من حين انفصال تمام الولد ولو كان
في اثناء الشهر يتم المنكسر من الشهر الخامس والعشرين ثلثين يوما للاصل المتقدم والحق عدم اعتبار الحولين في ولد المرضعة فينشر الحرمة لو
وقع الرضاع بعد حوليه اذا كان قبل حولي المرتضع وفاقا للاكثر بل ادعى بعضهم عليه الاجماع لعموم ادلة نشر الحرمة بالرضاع وللاستصحاب
خلافا للمحكي عن الحلبي وابني حمزة وزهرة بل عن الاخير الاجماع عليه له وللاصل وما نقل عن ابن بكير وظهور الاخبار المتقدمة في العموم والاول
ممنوع وبمثله معارض والثاني بالعمومات مدفوع والثالث ليس بحجة ومع ذلك يعارضه ما ذكره الكليني والصدوق والرابع مردود بالاجمال

يشترط ان يكون الرضاع في الحولين

ونقله

وانتفاء العموم مع انه لو حمل على العموم بان يراد الارضاع بعد شئ من الحولين او شئ من الفطام يلزم خروج الاكثر اذ لا يبقى له مورد سوى حولي هذا المرتضع وولد مرضعته وفطامه ويخرج جميع ساير الافراد فتدبر **الشرط السادس** ان يكون المرضعة كاملة في الرضعات العددية والزمانية

اما في الاولى فلانها المتبادر اذا اضيف مثلها الى العدد فلا يقال عشر رضعات الا مع كون كل واحدة كاملة ولو نقص بعضها يصح السلب ويقال انها ليست بعشر ولتقييد عشر رضعات في رواية الفضيل السابقة بالتي يروي الصبي لوى كل واحد منها ولا يضر اشتمالها على اليوم ايضا كامر

واما في الثانية فلما عرفت من عدم دليل تام على التقدير الزماني سوى الاجماع ان ثبت فيجب الاقتصار فيه على المجمع عليه وهو ما اذا كانت الرضعات في اليوم والليلة كاملة واما في حصول الاثرين فصرح بعضهم بعدم اعتبار كمال الرضعة بل يحرم لو علم حصولهما بالرضعات الناقصة كما اذا انحصرت رضعاته في ايام كثيرة بالناقصات لصدق حصول الاثرين ولا ينافيه مرسلة ابن ابي عمير وخبر ابن ابي يعفور المتقدمين لان مدلولهما عدم حصول الاثبات بدون كمال الرضعة فلو فرض حصول العلم به بدونه يجب حمل الرواية على الغالب او يحمل اخر وان لم يحصل العلم فلا تنافي ومنهم من استدل على اعتبار الكمال في الرضعات العددية والزمانية بهاتين الروايتين مع تصريحه بعدم اعتباره في الوصفية وهو غير جيد جدا لان مفادهما اعتبار الكمال في حصول الوصف لا في العدد والزمان والاصل عدم تعلقه بهما مع انه اذا لم يشترط ذلك في الوصف الذي هو صريح الروايتين كيف يعتبر في غيره لاجلهما والمراد بالرضعة الكاملة ما يعده العرف كاملا وهو الذي يروى الصبي وكان من شانه اما مستدكا في رواية الفضيل والذي يرضع معه الصبي وينتهي نفسه فيهما مع ما يعده العرف متحدا او متقاربا ثم انه يحسب من الرضعات المتخللة بينهما لفظ الثدي بين للتنفس او الملاعبة او المنع من المرضعة مع المعاودة وتحصيل الكمال بعدها رضعة واحدة ان لم يطل الفصل والا احتسب الجميع كالاحاد رضعات ناقصات فلا ينشر حرمة **السابع** ان لا يفصل بين الرضعات رضاع من امرءة اخرى في الرضعات العددية فلو تخللت رضعة اخرى بينها كان يرتضع من امرءة تسع رضعات ومن اخرى رضعة ثم من الاولى رضعة اخرى لم ينشر الحرمة اجماعا كما في كره وعن ف والغ. المنصرح في روايتي مسعدة وعمر بن يزيد بان الرضعات المتفرقات لا يحرم واشتراط التوالي في موثقة زياد السابقة واما تخلل غير الرضاع من الماكول والمشروب فغير مانع عن نشر التحريم هنا كما هو ظاهر المقنعة وصريح السرائر وعد وح فع لصاحب لك وغيرهما بل في الثاني الاجماع عليه بل لعله اجماعي فان ثبت فهو والا فاثبات التحريم مع تخلل الاكل والشرب بدليل اخر مشكل اذ ليس الا موثقة زياد وحيث خص الفصيل بالرضعة وما قالوا من عدم صدق التفرق الا مع تخلل الرضعة كما يصدق في الايام المتتالية ما لم يتخلل عدة يوم اخر ولا يضر تخلل الليلة فان المتبادر من المتفرقات ما تخلل بينها من حينها والا فيوقف حصول العدد على تخلل شئ ظاهر وفي الاول انه يخص بالرضعة ذكرا ولا قوله متواليات وكون ما بعده تفسيرا لذلك غير معلوم وفي الثاني منع عدم صدق التفرق وعدم التوالي مع تخلل الماكول والمشروب سيما مع طول مدة التخلل ولا يرد انه لو لم يعلم عدم صدق التفرق فلا يعلم التفرق ايضا فيبقى تحت عموم التحريم بمطلق الرضاع بلا معارض لانا نقول هذا يبقى ولا يضره عموم ما عدا التحريم ما لم ينبت اللحم والعظم ايضا بلا معارض وهي اخص من الاولى فمشكل جدا والاحتياط لا يترك هذا في الرضعات العددية واما الزمانية فصرح الاكثر بانه يشترط فيها ان لا يفصل بين الرضعات رضعة ولا ماكول ولا مشروب اخر لعدم صدق رضاع اليوم والليلة مع تخلل رضعة اخرى او اكل او شرب في معنى رضاع اليوم والليلة عن امرءة ان الرضاع المتعارف في اليوم والليلة يكون منها ومع تخلل اكل او شرب لا يكون كذلك مع ان الدليل التام على اعتبار الاجماع لو ثبت وما ثبت اعتباره بالاجماع ما لم يتخلل شئ اصلا واما في حصول الاثرين فلا يشترط عدم تخلل اصلا كما صرح في ح فع ولك بل ينشر مع حصول العلم بالانبات من هذا اللبن الخاص ولو تخلل رضعة او ماكول او مشروب للاصل وصدق الوصف ولكن في حصول العلم بذلك مع التخلل اشكالا بل الظ كما قيل عدم حصول الانبات بالبن الواحد وحده ولذا صرح بعضهم باشتراط عدم التخلل في الرضعات الوصفية ايضا وهل يشترط في منع الرضعة المتخللة عن نشر الحرمة كونها كاملة كما في كره او لا بل يحصل باقل الرضعة ايضا كما في عد ولك وضه الظ هو الثاني لصدق التفرق مع غير الكاملة ايضا وتبادر الكاملة كما قيل م وهل يشترط في التوالي اتحاد المرضعة ام يكفي اتحاد الفحل الحق هو الاول لظاهر موثقة زياد وعدم صدق التفرق مع تخلل لبن امرءة اخرى وللتصريح في بعض الاخبار بانه لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدي واحد ولا يضر زيادة حولين او سنة بعد ما ذكر مع انه خلاف الاجماع اذ فساد جزء من الخبر لا يفسد غيره مع ان فساده غير معلوم لامكان الحمل على محامل صحيحة **فرع** لو ارضعت امرءة خمسا كاملة ثم واحدة ناقصة ثم خمسا كاملة فهل ينشر او يستانف النصاب الظ الاول لعدم صدق التفرق **الثامن** ان يرتضع من الثدي فلو وجر في حلقه او سعط به او احتقن او اكله جبنا لم ينشر الحرمة على المشهور بين الاصحاب بل ظاهر كره الاجماع عليه وفي لك لا نعلم فيه خلافا لاحد من اصحابنا الا ابن الجنيد لانه المتبادر من الارضاع بل لا يحصل مسمى الرضاع والارضاع والارتضاع الا بذلك فانه لا يقال لمن شربه من غير الثدي انه ارتضع فكيف بمن احتقن به او اكله جبنا بل يقال للوجور اشربه اللبن ولذا ورد في مرسلة الصدوق الاتية الوجور بمنزلة الرضاع فليس هو بنفسه نفس الرضاع ولذا لم يستعمل في الصحيحين الاتيين المتضمنين لسقي الزوجة زوجها او جاريته الرضاع بل استعمل السقي ويؤيده ايضا ما ورد في الصحيحين احدهما لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضعا من ثدي واحد حولين كاملين والاخر لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدي واحد سنة وفي الاخرين احدهما عن امرءة حلبت من لبنها فاسقت زوجها لتحرم عليه قال امسكها واوجع ظهرها والاخر ان امرءتي حلبت من لبنها في مكوك فسقته جاريتي فقال اوجع امرءتك وعليك بجاريتك وانما جعلناها مؤيدة لا ادلة كما فعله بعضهم انه لا دلالة في قوله من ثدي في الاولين على النص لصدقه مع كون اللبن منه كيف ما شرب ولان الظاهر من الثاني

و[منها ان] يكون الرضعة كاملة في الرضعات العددية

ومنها ان لا يفصل بين الرضاعات رضاع امرءة اخرى

والمسئلة

ومنها ان يرتضع من الثدي

ووقوع الشرب بعد الحولين وعدم حصوله احد المقدرات الثلثة وان امكن التعميم بترك الاستفصال ولكنه بعيد جدا خلافا للمحكي عن الاسكافي فاكتفى
بالوجور وهو مختار مواضع من المبسوط مدعيا في بعضها ما يظهر منه الاجماع وان وافق المشهور في موضع آخر منه وقواه في المفاتيح وشرحه لان الغاية المطلوبة التي هي
انبات اللحم وشد العظم قد يحصل منه ولمرسلة الصدوق وجور الصبي اللبن بمنزلة الرضاع ويرد الاول بمنع كون الغاية هو الانبات من حيث هو هو لاحتمال
لاحتمال كون الرضاع والمص من الثدي له مدخلية في نشر الحرمة كما ان للولادة او الحمل مدخلية فيه وليست العلة نفس الانبات منصوصة وتعليل عدم
التحريم بعد الانبات في بعض الروايات لا يدل على تعليل التحريم بالانبات نعم يستفاد من الاخبار نشر الحرمة من الرضاع الموجب للانبات وغايته ما يمكن ان
يقال فيه العلة المستنبطة وهي عندنا غير حجة والثاني بمنع الدلالة لانها فرع ثبوت عموم المنزلة وهو ممنوع فيمكن ان يكون في حرمة الرضاع بعد الفطام

التاسع ان يرتضع المرتضع الحد المعتبر من لبن فحل واحد عن مرضعة واحدة فلو حصل القدر المعتبر من لبن فحلين من مرضعة واحدة او من لبن
مرضعتين ولو من فحل واحد لم ينشر حرمة اصلا لا بواسطة الامومة ولا الابوة ولا ما يتفرع عليهما فلو ارضعته امرأة واحدة الرضاع المعتبر من لبن
فحلين كان ارضعته من لبن زوجها خمس رضعات ثم انقطع لبنها او عاد بعد مدة طويلة من غير وطي فارضعته من اللبن الثاني خمسا اخر او فارقها الزوج
الاول فتزوجت بغيره فاكملت الرضعات من الثاني ويتصور ذلك بان يستقل الولد بالماكول او شرب اللبن وجوزنا في المدة المتخللة او قلنا بان ذلك
غير ضائر في المتفرق لم تصر المرضعة اما للمرتضع ولا ينشر الحرمة بينهما ولا بينه وبين اولادها النسبية او الرضاعية وكذا لو كان للفحل امرأتان مرضعتين
وارتضع صبي بعض العدد المعتبر من لبن امرأة واكمله من اخرى لم يصر الفحل ابا له ولم ينشر الحرمة مع ان الفحل متحد فلا يحصل الامومة لمرتضع من لبن
فحلين ولو اتحدت المرضعة ولا الابوة من لبن مرضعتين له ولو اتحد الفحل بالاجماع في الحكمين على ما حكي عن كره وقيل بالخلاف فيه الا ان
بعض شراح المفاتيح نسب الخلاف فيه الى الطبرسي ايضا ولم يثبت والوجه فيه بعد التأييد بعدم تصور تام لشخص لا اب له ولا ام له ولا اخ او اخت
بدون الابوين ولا ام او اب في الاول لعدم حصول العدد المعتبر من فحل واحد ولا ام في الثاني لعدم حصوله من امرأة واحدة موثقة زياد بن سوقة المتقدمة
حيث دلت على ان كل رضاع اقل من رضاع يوم وليلة او خمس عشر رضعات متوالية من امرأة واحدة من لبن فحل واحد لا يوجب حرمة اصلا اخرج منها
ما خرج من العشر وما فوقها اذا كانت من امرأة واحدة من فحل واحد فبقي الباقي مع ما صرح بان العشر المتفرقة لا يحرم فان الرضعات في الصورتين متفرقة
فلا يوجب تحريما ويثبت الحكم في جميع الموارد بعدم الفصل ويدل عليه ايضا صحيحة العلا لا يحرم من الرضاع الا ما ارتضع من ثدي واحد سنة ذلك
على اشتراط اتحاد المرضعة فلا ينشر التحريم بالعشر الحاصل من مرضعتين ولو من فحل واما الحاصل من مرضعة من فحلين فهو اما غير منصوص على ما
اخترناه من اشتراط عدم تخلل الاكل والشرب ايضا او نادر على القول الآخر لا اهتمام بشأنه مع ان بعد الثبوت في احد الطرفين يثبت في الآخر بالاجماع المركب

منها ان يحصل التحريم بالاخوة بين المرتضعين

العاشر وهو شرط لحصول التحريم بالاخوة الرضاعية بين المرتضعين ان يكون رضاعهما معا الى الحد المعتبر من لبن فحل واحد ولا يكفي الاخوة من
جهة الام خاصة في ثبوت التحريم فلو ارتضع احد الصغيرين من امرأة من لبن فحل القدر المعتبر والآخر منها من لبن فحل آخر القدر المعتبر لم يثبت التحريم بينهما
ولا يشترط اتحاد المرضعة بعد اتحاد الفحل بل يكفي الاخوة الرضاعية من جهة الاب فلو ارتضع مائة من لبن فحل واحد كل القدر المعتبر حرم بعضهم على
بعض ولو تعددت المرضعات كما لو كانت منكوحات لفحل مائة ارضعت كل واحدة رضيعا واحدا فيحرم بعضهم على بعض والكل على الفحل والحاصل كما ذكرنا
انه كما ذكرنا انه لا يكفي الاخوة من جهة الام خاصة في التحريم ويكفي من جهة الاب اما المطلب الاول فهو الحق المشهور بين الاصحاب بل في كره اجماعنا عليه و
كذا في لك وفي ح عد انه لا خلاف فيه بين اصحابنا بل قيل ادعى جمع من الاصحاب عليه الاجماع للمستفيضة من الروايات منها صحيحة الحلبي عن رجل يرضع
من امرأة وهو غلام ايحل له ان يتزوج اختها لابيها من الرضاعة قال فقال لا فقد رضعا جميعا من لبن فحل واحد من امرأة واحدة قال قلت فيتزوج
اختها لامها من الرضاعة قال فقال لا بأس بذلك ان اختها التي لم ترضعه كان فحلها غير فحل التي ارضعت الغلام فاختلف الفحلان فلا بأس وصحيحة
العجلي وفيها فقلت له ارأيت قول رسول الله ص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فسر لي ذلك قال كل امرأة ارضعت من لبن فحلها ولد امرأة اخرى
من جارية او غلام فذلك الرضاع الذي قال رسول الله ص وكل امرأة ارضعت من لبن فحلين كانا لها واحدا بعد واحد من جارية او غلام فان ذلك رضاع
ليس بالرضاع الذي قال رسول الله ص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما هو من سبب ناحية الصهر رضاع ولا يحرم شيئا وليس هو سبب رضاع
من ناحية الفحولة فيحرم قيل في وجه الاستدلال بها ان الظ كون واحدا بعد واحد مفعولا لارضعت ومن جارية او غلام بيانا لهما ولا يحتمل الحالية
عن الفحلين لانه لا يستفاد منه شيء عما استفيد قبله فيكون تأكيدا والتأسيس اولى منه ولانها يوجب اما تقدير المفعول او جعل الجار زائدة وكلاهما
خلاف الاصل او جعل مجموع الجار ومدخوله وهو خلاف الظ وفيه انه على الاول يكون قوله من جارية او غلام ايض لا يفيد غير التأكيد والتأسيس
اولى منه وكون تقدير المفعول بعد تقدمه خلاف الاصل غير ظاهر مع انه على الاول ايض يحتاج الى خلاف اصل في الحكم اذ حينئذ لم يثبت التحريم بين
المرتضعين ولكنه يثبت بين احدهما وبين المرضعة او الفحل وما يتفرع عليهما فلا بد من ارتكاب التخصيص في قوله ولا يحرم شيئا وليس هو سبب رضاع من
ناحية الفحولة وهذا ايضا تخصيص مع انه تفسير للرضاع المحرم وهذا ايض رضاع محرم فلا يتم قوله فان ذلك ليس بالرضاع الذي قال رسول الله ص والحمل على
تفسير الرضاع المحرم كليا تحريما عاما حتى لا حد المرتضعين على الآخر لاصل التحريم ولو كان جزئيا بعيد جدا فالظ تساوي الاحتمالين وسقوط الاستدلال
باحدهما من البين نعم يتم الاستدلال باحدهما من البين نعم يتم الاستدلال بها من جهة التعليل المذكور في ذيل الصحيحة بقوله وانما هو سبب من ناحية

الصهر

الصهر الى اخره اذ مع تعدد الفحل يصدق كون الاخوة من ناحية الصهر لا من ناحية لبن الفحولة بل يمكن الاستدلال بهما بانه على الاحتمال الثانى يدل من جهة
نحوى الخطاب على المط اذ بعد دلالتها على حصول البنوة من جهة الامومة خاصة فلا يحصل الاخوة من جهتها بطريق اولى ومنه يظهر امكان الاستدلال
بما استدل به للشرط السابق ايض ويؤيده ايضا ما دل على اعتبار اللبن الخالى عن النكاح وقد يستدل لذلك القول بصحيحة مالك بن عطية فى الرجل
يتزوج المرأة فتلد منه ثم ترضع من لبنها جارية ايصلح لولده من غيرها ان يتزوج بتلك الجارية التى ارضعتها قال لا هى بمنزلة الاخت من الرضاعة لان
اللبن لفحل واحد وصحيحة الحلبى وفيها عن امرأة رجل ارضعت جارية ايصلح لولده من غيرها قال لا قلت فنزلت بمنزلة الاخت من الرضاعة قال نعم من قبل الاب
وما فى معناهما من الاخبار وفيه نظر لان مقتضاها ان الاشتراك فى لبن الفحل الواحد يوجب التحريم اى كفاية الاخوة من جهة الاب وهو المطلب الثانى لا
جهة التحريم فيه وعدم كفاية الاخوة من جهة الام فقط ثم انه خالف فى ذلك الشيخ ابو على الطبرسى صاحب التفسير فاعتبر الاخوة للرضاعة من جهة الام خاصة
ايض وحكى عن الراوندى فى فقه القران وقواه صاحب المفاتيح وشارحه واستجوده فى لك ونسبه السيد الداماد فى رسالته الى فقهاء العامة كما نسبه جمع
على ما حكى لعموم اخواتكم من الرضاعة ونحوه قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ع ولرواية محمد بن عبيد الهمدانى وفى اخرها قال لى ابو الحسن ع ما بال الرضاع
يحرم من قبل الفحل ولا يحرم من قبل الامهات وانما حرم الله الرضاع من قبل الامهات وان كان لبن الفحل ايض يحرم والجواب عن العمومات انها مخصصة مع انه قيل
فى كون المرضعة بلبن هذه المرضعة من فحل اخر اختا رضاعية نظر لان الاخت الرضاعية امر شرعى وكون المذكور منه مع جعلها محل النزاع فلا بد من دليل ذلك
يدل عليه فشمول الاية له غير معلوم بل وكذلك كونها اختا رضاعية فلا يعلم شموله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ايض وفيه نظر لانا نعلم ان الاخت و
الاخ الامين هما المتحدان فى الام وهذه المرضعة امه اجماعا بل نصا وصحيحة ابن سنان عن امرأة ارضعت غلاما مملوكا لها من لبنها حتى فطمته هل لها ان
تبيعه قال لا هو ابنها من الرضاعة مضافا الى استعمال الاخت فى الامية الرضاعية وصحيحة الحلبى وموثقة الساباطى المتقدمتين بما مر وعن الرواية
بانها قاصرة مجملة لان محط الاستدلال قوله وانما حرم الله سبحانه الرضاع من قبل الامهات اصلا بل المراد معنى اخر واما انه يحرم من الرضاع من قبل الامهات
فليس بمعلوم سلمنا ان المراد ذلك ولكن لا عموم فيه اصلا اذ غايته ان الرضاع يحرم شيئا من قبل الامهات ايض وهو مسلم لانه يحرم المرضعة وكذا اولادها
النسبية اجماعا كما فى السرائر والكفاية واما انه يحرم كلما يتصور تحريمه بسبب الرضاع فكلا ويمكن اخوية الامهات حقيقة فى النسبية ومعنى تحريم الرضاع
من قبل الامهات انه يحرم من ارضعته امه النسبية سلمنا عموم التحريم ولكنه يعارض ما مر وهو راجح بكونه اشهر رواية ومخالفا للعامة وقد ورد فى علاج المتعارضين
الاخذ بما اشتهر بين اصحابك وبما خالف العامة **واما المطلب الثانى** وهو كفاية الاخوة من جهة الاب خاصة فى ثبوت التحريم فهو اجماعى بيننا
ويدل عليه المتواترة من الاخبار منها رواية محمد بن عبيد وصحيحتا مالك والحلبى المتقدمة جميعا ومنها صحيحة البزنطى وموثقة سماعة وغير ذلك **فرع** ان
ما ذكرنا من عدم كفاية الاخوة من جهة الام خاصة انما هو فى المرتضعين اى الاخوين الرضاعيين اما اذا كان احدهما نسبيا فيثبت التحريم بينهما اجماعا
كما فى السرائر والكفاية ويدل عليه رواية محمد بن عبيد المتقدمة وصحيحة جميل اذا رضع الغلام من نساء شتى فكان ذلك عدة او نبت لحمه ودمه عليه حرم عليه
بناتهن كلهن وصحيحة جميل اذا ارضع الرجل من لبن امرأة حرم عليه كل شئ من ولدها وان كان الولد من غير الرجل الذى كان ارضعته بلبنه واذا ارضع من
لبن الرجل حرم عليه كل شئ من ولده وان كان من غير المرأة التى ارضعته ب يحرم على المرتضع ام المرضعة واختها وعمها وخالها النسبية كانت او
رضاعية بالاجماع فى النسبية وعلى الاظهر الاشهر فى الرضاعية اذا كانت ارتضاعه من المرضعة من فحل واحد بل لعله الاطلاق كلام الاصحاب
بل صريحهم فى المسئلة لعموم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وخصوص صحيحة الحلبى وموثقة عمار المتقدمتين فى اختها الرضاعية خلافا للقواعد والمحقق الثانى
فنفيا التحريم فى المنتسبات اليها بالرضاع مطلقا سواء كان رضاعهن معها من فحل واحد او فحلين لعدم اتحاد الفحل بين المرتضع والنسوة المزبورات قال فى جامع المقاصد ما
خلاصته قد حققنا ان حرمة الرضاع لا يثبت بين مرتضعين الا اذا كان اللبن لفحل واحد وحكينا خلاف الطبرسى فلو كان لمن ارضعت صبيا ام من الرضاع
لم يحرم تلك الام على الصبى لانها نسبتها اليه بالجدودة وانما يحصل من رضاعه من مرضعة ورضاع مرضعة منها ومعلوم ان اللبن فى الرضاعين ليس لفحل واحد
فلا يثبت الجدودة بين المرتضع والام المذكورة ومن هذا يعلم ان اختها من الرضاع وعمها منه وخالها منه لا يحرمن وان حرمن بالنسبة ولو كان المرتضع
انثى لا يحرم عليها ابو المرضعة من الرضاع ولا اخوها منه ولا عمها منه ولا خالها منه لمثل ما قلناه انتهى وفساده واضح جدا اذ ما اعتمد عليه فى تخصيص عمومات
تحريم الرضاع من الموثقة والصحيحة المتقدمتين بتضمن تحريم الخالة الرضاعية واشتراط اتحاد الفحل انما هو فى حصول البنوة والاخوة لا مطلقا ولو كان
المراد مما ذكره ما كان للتعليل كالحكم بسببه وجه لعدم اتحاد فحلى المرتضع والخالة الرضاعية بل يحرم العمة وام الاب الرضاعية لعدم اتحاد الفحل بهذا المعنى
بل اتحاد الفحل فى الخالة والجدة ونحوهما لا يعقل يكاد **البحث الثانى** فى بيان المحرمات بالرضاع بعد استكمال الشرائط وفيه مقدمة ومطلبان
المقدمة فى بيان معنى قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ومن القرابة والمراد منه ان كل حرمة ينشأ من النسب فهى ينشأ من الرضاع ايضا فاللبن
له تاثير كتاثير المنى ولذلك ورد ان الرضاع لحمة كلحمة النسب فكل عنوان له اسم فى الانساب وحكم فى السنة والكتاب بتحريمه فاجعل فى حذائه ما يشبهه مما
حصل منه الرضاع الا فيما استثنى من اشتراط اتحاد الفحل وغيره فالمراد انه يحرم من جهة الارتباط الحاصل من الرضاع ما يحرم من جهة الارتباط الحاصل
بالنسب ومفاده ان كل وصف نسبى موجب للتحريم يوجب نظيره من الوصف الرضاعى كالولد والاخ والاخت والام والاب وغير ذلك واما الارتباط
والوصف الحاصلان بسبب المصاهرة فلم يثبت التحريم به بواسطة الرضاع بل يثبت ثبوت اصل الارتباط والوصف ايض فمرضعة الولد لا يصير زوجته رضاعية

وليس باقيا على معناه الظاهر اذ لم يحرم الله سبحانه الرضاع من قبل الامهات

ولا امها ام الزوجة الرضاعية فلا دلالة للنبوي على ان ما يحرم بالمصاهرة الحقيقية يحرم بالمصاهرة الرضاعية ايضا ولان ما يحرم بالنسب والمصاهرة
يحرم بالرضاع ايضا بل مدلولها ان ما يحرم بالنسب يحرم نظيره بالرضاع فلابد في كل ما يراد الحكم بتحريمه بالرضاع بواسطة هذه الرواية ان ينظر الى الوصف
الحاصل منه بالرضاع فان كان المتصف بهذا الوصف مما يحرم بسبب النسب يثبت حرمته بدليل يحرم بالتحريم بالرضاع ايضا والا فلا **الاول** في بيان من يحرم

الصنف

ومن يحرم بكليتها ثلثة اصناف الاول من يحرم بسبب القرابة خاصة وهن القرابات النسبية فان بظاهرهن يحرمن بالرضاع والقرابات النسبية الابائية

دليله

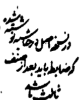
تسع الى الخ ما مر في المقدمة في صدر البحث واما حرمة هؤلاء القرابات كلا بعد الاجماع قوله في صحيحة ابن سنان المتقدمة يحرم من الرضاع ما يحرم من القرابة
وفي صحيحة الكناني والحلبي وروايتي داود وابي بصير يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بل هذه العبارة واردة في روايات اخرى عديدة بل ثابتة عن الحجة
بالاجماع الامة وفي صحيحة عبيد بن زرارة ما يحرم من النسب فهو يحرم من الرضاع والتشكيك في افادته العموم لكون لفظة ما موصوفة بعد اتفاق الفريقين
على التمسك بعمومه في غير موقع مع انه لولا عمومه لما صح الاستناد اليه في مورده مع ان الامام استدل به في موارد مختلفة كما في رواية عثمان عن ابي الحسن ع
وفيها بعد السؤال عن حلية تزوج الجارية التي ارضعتها امرأة اخرى قال لا انه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب وفي مرسلة ابن سنان الواردة في السؤال
عن امرأة ارضعت غلاما هل يحل بيعه الى ان قال لا اليس رسول الله ص قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب مضافا الى ان لفظة ما في صحيحة عبيد متضمنة
لمعنى الشرط وهي مفيدة للعموم هذا مع التصريح بحرمة تلك القرابات بخصوصها كالامهات الشاملة للجدات ايضا والاخوات في الاية الشريفة والمستفيضة
من الروايات وبنات الاخوة والاخوات في صحيحة ابن سنان لا يصلح للمرء ان ينكحها عمها ولا خالها من الرضاعة وفي رواية مسعدة الاتية وفي روايات
امتناع رسول الله ص عن تزوج ابنة حمزة قائلا انها ابنة اخي من الرضاعة وغير ذلك والبنات لبنات الاولاد كما في صحيحة ابن سنان ما ارضعت امرأتك من
لبنك ولبن ولدك ولد امرأة اخرى فهو حرام والعمة والخالة في رواية مسعدة عشرة لا يحل نكاحهن الى ان قال امتك وهي عمتك من الرضاعة وامتك
هي خالتك من الرضاعة وامتك وهي اختك من الرضاعة الحديث ورواية مسعدة يحرم من الاماء عشر الى ان قال ولا امتك وهي عمتك من
الرضاعة ولا امتك وهي خالتك من الرضاعة ولا امتك وهي اختك من الرضاعة فهذه هي القرابات التسع المتقدمة محرم كلها **فذلكة** ذكر محل

ولا امتك وهي ابنة اختك من الرضاعة

التحريم بهذه القرابات ثلث المرتضع والمرضعة والفحل فيحرم على الاول المرضعة ومن يحرم بسببها من الامهات والاخوات والعمات والخالات ومن يحرم
بسبب الفحل ممن ذكر ايضا واولاد المرضعة والفحل بالتفصيل المتقدم ويحرم على الفحل والمرضعة المرتضعة او المرتضع واولادهما ولا يحرم غير ذلك بسبب
القرابة اصلا **تكملة** اعلم انه كما عرفت يحرم من الرضاع كلما يحرم من النسب من القرابات المذكورة ولا يستثنى من هذه الكلية شيء واما ما ذكره في
كره من انه يستثنى من قاعدة يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب صور اربع الاولى ام الاخ والاخت والثانية ام ولد الولد والثالثة جدة الولد
والرابعة اخت الولد ففيه ان شيئا من هذه الاوصاف ليست مؤثرة في التحريم بالنسب وسبب التحريم امر اخر مفقود في الرضاع فلا حاجة الى الاستثناء
بل هي خارجة عن القاعدة ولكن الصور الاخيرة منها محرمة بدليل اخر كما ياتي **الصنف الثاني** من يحرم بواسطة القرابة المنضمة مع المصاهرة

من يحرم بسبب المصاهرة

وتوضيحه انهم قالوا انه يحرم بعض القرابات النسبية المنضمة من الرضاعية وهو اذا كانت القرابة رضاعية والمصاهرة حقيقية بخلاف ما لو كانتا
معا رضاعية او المصاهرة خاصة رضاعية فلا يتعدى التحريم الى مثله كما قالوا ان الام الرضاعية للزوجة الحقيقية محرمة والزوجة الحقيقية للابن الرضاعي
محرمة بخلاف الام الحقيقية للزوجة الرضاعية اي ام مرضعة الولد او الام الرضاعية للزوجة الرضاعية وقالوا في وجه الفرق ما اشير اليه من انه لم
يثبت مشابه الارتباط بالمصاهرة بواسطة الرضاع ولا تحريمه فلم يثبت زوجة رضاعية فلا وجه لتحريم امها بخلاف الام الرضاعية فانها ثابتة فاذا
كانت الزوجة حقيقية يكون امها الرضاعية ام الزوجة فيحرم ثم ان الحكم بتحريم هذا الصنف مصرح به في كلام الاصحاب بل ظاهر الكفاية اتفاق الاصحاب
عليه بل صرح بعضهم باتفاق الطائفة عليه وصرح اخو شيخنا في شرح المفاتيح الاجماع عليه وقد دلت النصوص المستفيضة عليه في خصوص ام
الزوجة ويستدل عليه ثانية بالاجماع واخرى بالنصوص المذكورة وثالثة بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ورابعة بانه بعد ضم القرابتين
الرضاعية والمصاهرة الحقيقية يصدق عليه العنوان الذي ثبت تحريمه كتابا او سنة كامهات النساء وحلائل الابناء وزوجة الاب اذا كانت الزوجة حقيقية
وان كان الابن رضاعيا **اقول** اما الاجماع فمع ثبوته كما هو الظاهر فلا كلام فيه واما ساير الادلة ففي تماميتها نظر اما الاول فلان النصوص مخصوصة بام الزوجة
فالتعدي الى ساير الموارد يتوقف على الدليل الا ان يتعدى بالاجماع المركب ولا باس به واما الثاني فلان مدلول الرواية انه يحرم من الرضاع ما يحرم من
جهة النسب وظاهره كون النسب علة تامة وفي القرابات المنضمة مع المصاهرة الحرمة ناشية من النسب والمصاهرة معا فلم يحرم من جهة النسب خاصة
شيء فان ام الزوجة يحرم بسبب زوجية البنت ولامومة الام معا ولذا لا يحرم مثل الام لولا مصاهرة الزوجة فسبب تحريم ام الزوجة ليس هو النسب خاصة
ولذا استشكل في الكفاية في دلالته على تحريم هذا الصنف واما الثالث فلان المتبادر من الابن والام والاب ونحوها الحقيقي وانصرافهم عند الاطلاق
الى الرضاعي ايضا غير معلوم فالمتبع في هذا الصنف هو الاجماع والله العالم **ضابطة** ضابط من يحرم بالرضاع في الصنفين الاولين ان يقال انه
يحرم المحارم كلهن من غير استثناء نعم يجب ان يكون ما اشير اليه من انه لا يحصل بظاهر القرابات الصهرية بواسطة الرضاع نصيب حقيقيك ويحصل القرابات
النسبية كلها بواسطته فلو اجتمع نظير القرابة الصهرية الحقيقية واذا ضم ما ذكر مع ما في الصنف الثالث يكون الضابط المحارم مع تحريم اولاد المرضعة
والفحل على ابي المرتضع **الصنف الثالث** اولاد صاحب اللبن والمرضعة فانهم يحرمون على اب المرتضع مطلقا سواء كان ولده ام المرتضع او غيرها



على الاظهر

على الاظهر الاشهر اما الاول فلصحيح على بن مهزيار ان امرءة ارضعت لى صبيا فهل يحل لى ان ازوج ابنتى زوجها فقال لى ما اجود ما سالت من ههنا يوتى ان يقول الناس حرمت عليه امرءته من قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غيره فقلت له ان الجارية ليست ابنة المرءة التى ارضعت لى هى ابنة غيرها قال لو كن عشرا متفرقا ما حل لك منهن شئ وكن فى موضع بناتك واما الثانى فلصحيحة عبد الله بن جعفر امراة ارضعت ولدا الرجل هل يحل لذلك الرجل ان يتزوج ابنة هذه المرضعة ام لا فوقع ع لا لا يحل وصحيحة ايوب امرءة ارضعت بعض ولدى هل يجوز ان اتزوج بعض ولدها فكتب لا يجوز ذلك لان ولدها صار بمنزلة ولدك خلافا للجمع منهم الشيخ فى ط وا لقاضى استنادا الى اصالة الاباحة والى ان المحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب وهذا ليس من المحرمات بالنسب وفيه ان الاصل مدفوع بما مر وان عدم كون ذلك من المحرمات بالنسب مقتضى عدم ثبوت حرمته من مثل قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وذلك لا ينافى ثبوتها من غيره **فرعان ا** اولاد تحريم اولاد المرضعة مخصوص باولادها ولادة واما تحريم اولاد صاحب اللبن فعم لولاده ولادة ورضاعا اما الاول فهو مقتضى الاصل واما الثانى ففى كره اجماع علمائنا عليه وظاهر الكفاية نوع تردد حيث تامل فى شمول الصحيحة الاولى للاولاد الرضاعية وهو فى موضعه لعدم صدق الابنة حقيقة الا على ابنة النسبية واحتمال كون المشار اليه فى قوله هذا لبن الفحل لا غيره هذا المورد الخاص وعلى هذا فلو لم يثبت الاجماع لكانت المسئلة مشكلة **ب** لا يحرم على اب المرتضع بواسطة الرضاع غير ذلك فيحل له المرضعة لعدم المقتضى له ولا امها ولا اختها ولا ام صاحب اللبن ولا اخته كل ذلك للاصل وقد صرح بحل ام المرضعة الشيخ فى ط وابن حمزه واكثر المتاخرين فان قيل اذا كان ولد المرضعة بمنزلة ولد اب المرتضع يكون امها بمنزلة جدة ولده و جدة الولد محرمة وكذا ام صاحب اللبن واما اخته فهى عمة ولده وعمة الولد حرام لانها اخت الاب فيلزم التحريم قلنا حرمة جدة الولد وعمته ليست لانها جدته وعمته بل ولذا يحرم ما قبل ولادة الولد ايضا لانها ام الزوجة او اخت نفسه والامران مفقودان فى المورد مع ان الوارد فى النص ان اولاد المرضعة وصاحب اللبن بمنزلة الولد فيكون ام المرضعة جدة من بمنزلة الولد لا جدة الولد ولا نسلم حرمة جدة من بمنزلة الولد وكذا العمة وغيرها وقد حكى الخلاف فى ام المرضعة عن الحلى لعموم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب حيث زعم انه من التحريم بالنسب نظرا الى الامومة وفساده ظاهر فانها وان كانت ام الزوجة لكن حرمة ام الزوجة بسبب المصاهرة بين الزوج والزوجة لانها ام الزوجة وعن ف ايضا تمسكا بان المستفاد من التعليل بقوله بمنزلة ولدك اعتبار المنزلة وهذا ايضا بمنزلة جدة الولد وفيه اولا ان المعتبر من المنزلة لعل هى المنزلة الخاصة التى ذكرها فى النص وثانيا ان كونها بمنزلة جدة الولد محرمة كما مر **الصنف الرابع** الام الرضاعية للزوجة فانها يحرم على الزوج للروايات المستفيضة كصحيحة الحلبى لو ان رجلا تزوج جارية رضيعا فارضعتها امرأته فسد نكاحه والاخرى فى رجل تزوج جارية صغيرة فارضعتها امراته وام ولده قال يحرم عليه وقريبة منها صحيحتا ابن سنان ومحمد والفاسد نكاحه فى هذه الروايات وان كانت مجملة الا انه يظهر مورده عن رواية ابن مهزيار قيل له ان رجلا تزوج جارية صغيرة فارضعتها امراته ثم ارضعتها امرءة له اخرى فقال ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وامراتاه فقال ابو جعفر ع اخطأ ابن شبرمة حرمت عليه الجارية وامراته التى ارضعتها اولا فاما الاخيرة لم تحرم عليه كانها ارضعت ابنته **المطلب الثانى** فى ذكر من اختلفوا فى حرمته وليس بمحرم وتحقيق المقال فيه انه لا شك ان المتبع هو اصل الاباحة الا فيما دل دليل على التحريم ومقتضى حصول التحريم بالرضاع الذى هو ضرورى الدين ليس الا التحريم فى الجملة واما ثبوته لخصوص المجال فيحتاج الى الدليل والدليل المعين لموارد التحريم منحصر فيما مر من الاجماع وقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وما ورد فى خصوصيات تلك القرابات كما مر وما سبق من الاخبار الدالة على تحريم اولاد الفحل والمرضعة على اب المرتضع وما سبق فيما دل على تحريم الام الرضاعية للزوجة لا غير ذلك فيجب على الفقيه الاقتصار على الموارد المذكورة الا ان منهم من تعدى الى غيرها لعدم تدبره فى قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وراى بعض المحرمات وتوهم انه بواسطة النسب فحكم بمثله فى الرضاع او لملاحظته التعليل المذكور فى صحيحى ابن مهزيار وايوب انهم بمنزلة ولدك فاثبت المنزلة فى غير ذلك ايضا لذلك وحكم فيه بالتحريم او لعموم المنزلة المذكورة فاثبت جميع احكام الولد لمن هو بمنزلته واما المتامل حق تامله فيما ثبت فى هذه الامور لم يتعد عما ذكر لبيان ذلك ان المراد بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ان ما يحرم من جهة النسب وبسببه يحرم بخصوص مثل ذلك النسب من الرضاع بالرضاع والمحرم من جهة النسب ليس الا القرابات التسع فلا يتعدى الى غيرهن ولا يشمل ما يحرم بواسطة النسب والمصاهرة معا كالجدة الامية للولد فانها ليست محرمة بالنسب خاصة بل به وبالمصاهرة فان حرمتها لاجل انها ام الزوجة والزوجة متقربة الى الزوج بالمصاهرة وامها اليها بالنسب فانها يتقرب الى الزوج بهما معا ولا بالنسب بل لا يكون خاصة وكذا لا يثبت التحريم بواسطة وصف فى بعض المنتسبات ليس ذلك الوصف سببا للتحريم كاخت الاخ فانها ليست محرمة بواسطة انها اخت الاخ ولذا لا يحرم الاخت الرضاعية للاخ ليست اختا للاخ الاخر واما تعليل المنزلة فلا يثبت عنه عليه مطلق المنزلة حتى منزلة غير الولد ايضا الا باستنباط علة ليس عندنا حجة واما عموم المنزلة فهى غير ثابتة فلا يحرم غير ما ذكر مما اختلفوا فيه اصلا ونحن نذكر بعضها ليكون انموذجا للباقى فمنها انه يجوز لاخوة المرتضع نسبا اخوانه واخوته رضاعا اى اولاد الفحل نسبا ورضاعا واولاد المرضعة نسبا فالحلى والقاضى والمحقق وجمع الفاضل فى اكثر كتبه والصيمرى وفخر المحققين والشهيدين بل الاكثر كما صرح به جماعة للاصل السالم عن المعارض وموثقة اسحق بن عمار فى رجل تزوج اخت اخيه من الرضاعة فقال ما احب ان اتزوج اخت اخى من الرضاعة وهو ظاهر فى الكراهة لعدم تاديه المحرم بمثل هذه العبارة خلافا للمحكى عن ف وط وابن حمزة وقوام فى الكفاية فقالوا بالتحريم استنادا الى ان التعليل المتقدم فى صحيحى ابن مهزيار وايوب يقتضى كون اولاد الفحل والمرضعة بمنزلة اولاد ابى المرتضع فيكونون اخوة فيحرم بعضهم على بعض ولان اخت الاخ من النسب محرم فكذا من الرضاع للعموم المتقدم ولان كونهم بمنزلة الولد يقتضى ثبوت جميع احكام الولد لهم لعموم المنزلة ومن جملة احكام الولد تحريم اولاد الاب عليه ويضعف الاول بان مقتضى العلة كونهم بمنزلة

في بيان تحريم اولاد صاحب اللبن وفروعه نسبا ورضاعا على ابي المرتضع

في بيان ما اختلفوا في حرمته

نكاح اخوة المرتضع

الولد وهي في محل النزاع مفقود غايته انهم يكونون بمنزلة الاخوة والثابت هو حرمة من بمنزلة الولد لا من بمنزلة الاخوة مع ان كونهم بمنزلة الاخوة ايضا ممنوع والثاني بمنع حرمة اخت الاخ مطلقا كما اذا كان للاخ من ابيه وللاخ اخت من امه فانها غير محرمة نعم يحرم عليه اذا كان اختا له وهو في المقام مفقود والثالث بمنع عموم المنزلة كما بيّنا في الاصول مع انه لو سلم فالمسلم منه عمومها بالنسبة الى ابي المرتضع اي ثبوت جميع احكام الولد به بالنسبة اليه لا مطلقا ولو سلم مطلقا فيجب التخصيص بغير هذا المورد للموثقة المتقدمة الظاهرة في نفي الحرمة ومنها ام المرضعة بالنسبة الى ابي المرتضع كما مر ذكره ومنها اخوات المرتضع النسبية بالنسبة الى الفحل فيجوز له نكاحهن على الاشهر الاظهر كما صرح به بعضهم للاصل وحكي التحريم هنا عن ف ويه والحلي للعموم والتعليل بثبوت المنزلة فقالوا انهن بمنزلة اولاد الفحل ايضا لان اولاد الفحل بمنزلة اولاد ابي المرتضع بالنص وجوابه منع التلازم وهذه الموارد الثلث هي عمدة ما وقع الخلاف فيه واما ما عداها فلا خلاف يعتد به فيه بين الاصحاب في عدم الحكم بالحرمة ومنها جدات المرتضع بالنسبة الى صاحب اللبن فانه يجوز له تزويجهن صرح به الشيخ في ط والمحقق الشيخ علي وحكي السيد الداماد في رسالته الرضاعية التحريم عن الحلي والفاضل في خلف وكره وولده في الايضاح والشهيد في غاية المراد وصاحب التنقيح واختاره هو ايضا لكونهن بمنزلة جدات الولد النسبي فهي محرمة اما بمدلول يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب او لعموم التعليل وجوابهما يظهر مما سبق ومنها المرضعة بالنسبة الى جد المرتضع فانه يجوز له نكاحها وربما يتوهم التحريم نظرا الى انها تصير ام ولد الولد وهي اما بنت جد المرتضع او زوجة ولده كلتاهما محرمتان وبفعه ظاهر مما مر ولو كانت تلك المرضعة زوجة لهذا الجد كان يرضع زوجتك ولد ولدها ذكرا كان او انثى يصير زوجتك جدة ولدك لان الرضيع يصير ولدك ويلزم على ما توهم تحريم زوجتك عليك لان جدة الولد محرمة بل يلزم التحريم لو ارضعت ولد ولدها من غيرك لذلك وفساده واضح ومن هذا الباب ايضا ما ان يرضع امرأتك بنت اخاك او اختك او اخاها او اختها فانها على الاول يصير ام اخيك وعلى الثاني اخت ولدك او ارضعت ولد اختها فيصير عمة ولدك او ولد اخيها فيصير خالة ولدك او ارضعت عمها او عمتها فيصير بنت اخي ولدك او خالها او خالتها فيصير بنت اخته او عمك او عمتك فيصير ام عمك او عمتك الى غير ذلك من الصور المتصورة ولا تحريم في شيء منها لما مر

البحث الثالث في ساير الاحكام المتعلقة بالرضاع وفيه مسائل

الاولى الرضاع الذي يحرم النكاح على تقدير سبقه عليه يبطله على تقدير لحوقه بلا خلاف كما صرح به بعضهم والفاضل كما قاله بعض اخر بل هو اجماعي حقيقة فهو الحجة فيه مضافا الى عموم النصوص وخصوص المستفيضة المتقدمة في تحريم الزوجين المرتضعة احدهما من الاخر على الزوج بضميمة عدم الفصل ويترتب على ذلك مسائل كثيرة منها تحريم زوجة ابي المرتضع عليه لو ارضعته جدته لامه سواء كان بلبن جده او غيره او ارضعته بعض نساء جده لامه بلبنه وان لم يكن جدة للمرتضع وهو يترتب على تحريم الصنف الثالث لان الزوجة على الاول يكون من اولاد المرضعة وعلى الثاني من اولاد الفحل وقد عرفت تحريمهما على ابي المرتضع ومنها ما لو تزوج احد صغيرة وكانت له زوجة كبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة قالوا فان كان بلبنه حرمتا عليه مؤبدا مطلقا لصيرورة الكبيرة الام الرضاعية بل والدة للزوجة الحقيقية والصغيرة بنتها وان كان بلبن غيره حرمتا كذلك مع الدخول بالكبيرة لصيرورة الكبيرة ام الزوجة والصغيرة بنتها ويحرم النسب مع الدخول بالام وحرمت الكبيرة خاصة مع عدم الدخول لعدم تحريم البنت بمجرد العقد على الام **اقول** الوجه في تحريم الصغيرة مؤبدا على الفرضين الاولين واضح لصيرورتها بنتا له على الاول وبنت الزوجة المدخولة على الثاني وكذا في تحريم الجمع بينهما على الثالث لاستلزام الجمع بين الام والبنت واما الوجه الذي ذكروه في تحريم الكبيرة على الاولين وتحريم كل منهما منفردة ايضا على الثالث فغير معلوم عندي اما الاولان فلان صيرورة الكبيرة ام الزوجة موقوفة على كون الصغيرة زوجته ان صيرورة الكبيرة اما لها وكون الصغيرة نتيجة على عدم صيرورة الكبيرة اما فيمتنع اجتماعهما في ان بل الحاصل انه يرتفع زوجية الصغيرة و يتحقق امومة الكبيرة في ان واحد فلم يكن الكبيرة ام الزوجة اصلا ومنه يظهر وجه الخدش في الثالث ايضا ولذا حكم بعضهم بحرمة احدى الزوجتين في جميع الصور واحتمل القرعة لمن اخرجها صح نكاحها او فسد نكاح الاخرى ويرد بان الرواية المتقدمة في الصنف الثاني يدل على نكاحهما من غير فرقة **اقول** اكثر الروايات المتقدمة الواردة في تلك المسئلة غير ناهضة لاثبات تمام الحكم لاجمال مرجع الضمير نعم يدل رواية ابن مهزيار على حرمتهما معا الا انها مخصوصة بصورة الدخول بقرينة الحكم بتحريمهما مقابل بصورة كون اللبن منه لقوله اخيرا كانها ارضعت ابنته كما في التهذيب وهو الصحيح و ابنتها كما في بعض النسخ الاخر فلا شك في تحريمهما معا اذا كان اللبن من الزوج لاجل الرواية ولا في جمعهما مطلقا ولا في تحريم الصغيرة مع الدخول وان كان الرضاع بلبن غيره بقي الكلام في تحريم الكبيرة مع ارضاعها بلبن الغير مع الدخول وفي تحريم كل منهما منفردة ح مع عدم الدخول ولا دليل تاما عليه والقياس بصورة كون اللبن منه باطل وما يتوهم تعليل الحرمة بها في موردها مستنبط والاجماع على الحكمين كما عن الايضاح غير ثابت فالحق عدم تحريم الكبيرة مع كون اللبن عن الغير وان دخل ولا كل منهما منفردة مع كون اللبن من الغير وعدم الدخول فلا يفسد نكاح الكبيرة في الاول وله تجديد نكاح كل منهما اراد في الثاني نعم لا يمكن اخذ احدهما ح بالنكاح السابق لاستلزامه الترجيح بلا مرجح الا ان يقال بالتخيير ولا باس به ومنها ما لو طلق زوجته المرضعة وتزوجت بصغير فارضعته فحرم على الصغير لصيرورته ولدها وكذا يحرم على الزوج الاول فلا يجوز له نكاحها ثانيا لانها زوجة ولده ويظهر الخدش فيه ايضا مما مر

المسئلة الثانية لو شك في عدد الرضاع او الانبات واتمام اليوم والليلة لا يحرم للعمل بالاصل ولو شك في كونه في الحولين او بعده فان علم مبدء ولادة الطفل يحكم باصالة تاخر الرضاع وان علم وقت الرضاع يحكم باصالة تاخر وصول الحولين ولا يعارضها اصالة الاباحة وهو منه النظر لان الاصل الاول دافع لذلك الاصل مزيل له وان لم يعلم شيء منهما يحكم بعدم الحرمة

كتاب النكاح

للاصل ولو شك في تحلل الاكل او رضعة اخرى فالاصل عدمه ولو شك في كمال الرضعة فيعارض استصحاب الارتضاع حتى يروى واستصحاب عدم
الجديد عدم حصول نفيه الانتفاع فيرجع الى الاصل الاباحة **الثالثة** لا يقبل الشهادة بالرضاع الا مفصلة للاختلاف الكثير في الشرائط المعتبرة
فيه الا مع العلم بالاتفاق في الشرط وهل يشترط ان يضيف الى ذلك وصول اللبن الى جوفه فيه قولان والاقرب العدم اذ لا طريق الى العلم به الا
الامتصاص وحركة الحلق وقد شهد بهما نعم لا بد مع ذلك من التصريح بحصول الرضاع ولا يكفي حكاية القرائن ولا يشترط التفصيل في الاقرار لعموم اقرار
العقلاء على انفسهم جائز وكذا في الشهادة على الاقرار المقربه **الفصل الاول** في المصاهرة وهي علاقة تحدث بين الزوجين وبين اقرباء كل منهما
بسبب النكاح توجب الحرمة ويلحق بالنكاح الوطي والنظر واللمس على وجه مخصوص فهيهنا فصول **الفصل الاول** في الحرمة الحاصلة بالمصاهرة
الحقيقية اي النكاح الذي هو حقيقة في العقد والمحرم بسببه على قسمين لانه اما يحرم به عينا اي يحرم حراما مؤبدا لا يحل ابدا او جمعا اي يحرم جمعه
مع المعقود عليها اولا وان جاز نكاحه منفردا وهذا ايضا على قسمين لانه اما يحرم جمعا مطلقا او يحرم الجمع بدون رضا المعقود عليها اولا ويحل معه
فهذه ثلثة اقسام **القسم الاول** في بيان من يحرم نكاحها بمجرد العقد عليها وفيه مسئلتان **الاولى** يحرم بمجرد العقد تحريما مؤبدا زوجة
الاب والجد وان علا من الاب او الام وزوجة الابن فنازلا وان كان ابن البنت وان لم يدخل بها بالاجماع من المسلمين وهو الحجة المغنية عن مؤنة تكثير
الادلة مضافا الى قوله سبحانه ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم والنكاح حقيقة في العقد كما مر وقوله سبحانه وحلائل ابنائكم والحليلة هي المعقودة عليها المحلل
وطيها وفي صحيحة محمد ولا يصلح للرجل ان ينكح امرأة جده **الثانية** يحرم ام المعقودة عليها سواء دخل بنتها ام لا فلا يجدي فراقها في استحلال الام
على الاشهر الاصح بل عليه الاجماع عن الناصريات والغنية بل يمكن ان يقال انه اجماع محقق وهو الحجة فيه مضافا الى الكتاب والسنة اما الكتاب فعموم
امهات نسائكم في الاية الكريمة كما هو مقتضى اضافة الجمع الى الضمير من دون تقدم معهود واصالة تعلق الاستثناء بقوله اللاتي دخلتم بهن
الى الجملة الاخيرة بمقتضى القاعدة الاصولية على ما هو التحقيق مع تعينه في هذه الاية من جهة انه ان جعل الوصف مجرد قوله اللاتي دخلتم بهن
لزم الفصل بين الصفة وموصوفها باجنبي وان جعل مجموع قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن يكون لفظة من بيانية باعتبار الاولى وابتدائية
باعتبار الثانية فيلزم استعمال المشترك في معنييه وهو غير جائز وجعلها اتصالية من باب عموم المجاز وجعل المجموع حالا عن امهات النساء والربائب
ايضا مجاز مخالف للاصل بل غير جائز عند جمهور الادباء لاستلزامه اختلاف العامل في الحال هذا مع دلالة الاخبار المعتبرة هنا على الرجوع الى الاخيرة
خاصة بل كون ذلك قاعدة كلية جارية في امثال الاية كالمروي في تفسير العياشي عن رجل تزوج امرأة وطلقها قبل ان يدخل بها اتحل له ابنتها قال
فقال قد قضى في هذا امير المؤمنين ع لا باس به ان الله تعالى يقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولكنه لو تزوج الابنة ثم
طلقها قبل ان يدخل بها لم يحل له امها قال قلت اليس هما سواء قال فقال لا ليس هذه مثل هذه ان الله تعالى يقول وامهات نسائكم لم يستثن في هذه
كما اشترط في تلك هذه هنا مبهمة ليس فيها شرط وتلك فيها شرط وفي رواية اسحق ان عليا ع كان يقول الربائب عليكم حرام مع الامهات التي قد دخل
بهن هن في الحجور وغير الحجور سواء والامهات مبهمات دخل بالبنات ام لم يدخل بهن فحرموا وابهموا ما ابهم الله وفي صحيحة منصور كنت عند ابي عبد الله ع فاتاه
رجل فسأله عن رجل تزوج امرأة فماتت قبل ان يدخل بها ايتزوج بامها فقال ابو عبد الله ع قد فعله رجل منا فلم ير به باسا فقلت جعلت فداك ما تفخر
الشيعة الا بقضاء علي ع في هذه الشمخية التي افتاها ابن مسعود انه لا باس بذلك ثم اتى عليا ع فسأله فقال له علي ع اين اخذتها فقال من قول الله عز وجل
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن الاية فقال علي ع ان هذه مستثناة وهذه مرسلة وامهات نسائكم فقال ابو عبد الله ع اما
تسمع ما يروي هذا عن علي ع فلما قمت ندمت وقلت اي شيء صنعت يقول هو قد فعله رجل منا فلم ير به باسا **فاقول** انا قضى علي ع فيها فلقيته
بعد ذلك فقلت جعلت فداك مسئلة الرجل انما كان قلت يقول زلة مني فما تقول فيها فقال يا شيخ تخبرني ان عليا ع قضى فيها وتسئلني ما تقول فيها
وضعف بعض هذه الاحاديث منجبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية مع دلالة الصحيحة منها باشتهار الحكم بين الشيعة وافتخارهم به لصدوره عن امير المؤمنين
ع بل فيها اشعار بل دلالة لورود خلافه مورد التقية واما السنة فالاخبار المذكورة مضافة الى موثقة غياث بن ابرهيم اذا تزوج الرجل المرأة حرمت
عليه ابنتها اذا دخل بالام فاذا لم يدخل بالام فلا باس ان يتزوج بالابنة فاذا تزوج الابنة فدخل بها او لم يدخل بها فقد حرمت عليه الام وقال الربائب
عليكم حرام كن في الحجر او لم يكن وابي بصير عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها فقال تحل له ابنتها ولا تحل له امها خلافا للعماني وحكي عن بلي
الصدوق والكليني ايضا وعن لف التوقف كشرح النافع للسيد وايات الاحكام للاردبيلي فجعلوا البنت للام متساوية في اشتراط الدخول بها المحرمة
العينية لاصالة الاباحة والاية الشريفة بناء على ارجاع القيد الى الجملتين والاخبار المستفيضة منها الصحيح المتقدمة وصحيحة جميل وحماد الام و
الابنة سواء اذا لم يدخل بها يعني اذا تزوج المرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها فانه ان شاء تزوج امها وان شاء تزوج ابنتها ومرسلة جميل عن رجل
تزوج امرأة ثم طلقها قبل ان يدخل بها اهل تحل له ابنتها قال الام والابنة في هذا سواء اذا لم يدخل باحديهما حلت له الاخرى وصحيحة محمد بن اسحق
المضمرة وفيها الرجل تزوج امرأة فهلكت قبل ان يدخل بها تحل له امها قال وما الذي يحرم عليه منها ولم يدخل بها **اقول** اما الاصل فمردود بما
مر واما الاية فغير دالة لما سبق واما الصحيحة الاولى فعلى خلاف مطلوبهم ادل بل هي دالة على كون مطلوبهم موافقا للتقية كما يؤكده نسبته الى جمع من العامة منهم
مجاهد وانس وبشر وجابر وغيرهم واما الثانية فمجملة لاحتمال ان يكون المعنى اذا تزوج الام ولم يدخل بها فالام والبنت سواء في الاباحة ان شاء دخل

في المصاهرة واقسامها ومحرم العقد وغيره

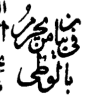
بالام وان شاء فارقها وتزوج بالبنت ويؤيده افراد الضمير الراجع الى الام على ظاهر السياق والتفسير المذكور فيه غير معلوم كونه من الامام
ما هو؟ وتفسير الراوي غير حجة واما المرسلة فهي اعم مطلقا من ادلة التحريم لان قوله احديهما اعم من الام والبنت سواء حملت التسوية فيها على مطلوبهم وجعل قوله
اذا لم يدخل بها الخ جملة مفسرة للتسوية او حملت التسوية على ما ذكرنا من الاباحة وجعلت الجملة الاخيرة تعليلية واما الصحيحة الاخيرة فلانها انما هي
على جعل الاستفهام انكاريا كما هو الظ ولكنه ليس بمتعين بل في ظهوره ايض كلام لان الظ اتحاد مرجعي الضميرين المجرورين وانه المرءة الها الكن ويمكن
ان يكون قد اتقى ع فعدل عن الجواب الصريح الى الاستفهام وقال وما الذي يحرم على الرجل من جهة نكاح المرءة حال عدم الدخول بها او يكون
الاستفهام للاثبات والتقرير فكانه قال لو حلت امهاتها فما الذي يحرم عليه من جهة المرءة مع عدم الدخول مع ان حصول الحرمة في الجملة لاجلها
ظ هذا مع انه لو قطع النظر عن ذلك كله لكان الترجيح للاخبار المتقدمة بموافقة عموم الكتاب ومخالفة طائفة من العامة والمعاضدة للشهرة المحققة
والاجماعات المحكية وكون الاخبار المخالفة في جانب العكس في الكل مع انها كما صرح به الشيخ شاذة وفيها مضعفات اخر في الجملة من نوع اضطراب في
سند او متن او اضمار كما ذكره الشيخ في التهذيب والاستبصار **فرعان الاول** في تحريم الام بتزويج البنت من تزويجها دائما او متعة ايضا
ولا في المتعة بين قصد الاستمتاع منها او عدمه لعدم اشتراط ذلك في صحة التمتع نعم يشترط قصد حلية التمتع فهو شرط وهل يشترط امكان التمتع
ام لا سيأتي تحقيقه في بحث العقد المنقطع وبالجملة المناط في تحريم الام صحة عقد النكاح او التمتع لا غير وعلى هذا فلو لم يقصد من العقد حصول
الزوجية الدائمية او المنقطعة ولا من التحليل بل كان المقصود محرمية الام كما يتفق كثيرا لم يصح العقد ولكن قد يشتبه الامر هنا فيخلط بين المقصود
من العقد والمقصود من الزوجية فانه قد يقصد بالعقد الزوجية ولكن المط من الزوجية ليس هي نفسها بل لوازمها كالميراث وكثرة اقوام وهذا
صحيح قطعا وقد لا يقصد الزوجية بل يقصد من العقد نفس اللوازم من غير التفات الى الملزوم وقصد تحققه وهذا باطل **ب** صرح الاكثر بان
الحكم ثابت لام الام وجداتها من الطرفين والظاهر ان المستند فيه الاجماع المركب والا فاثبات المط من غير جهة الاجماع مشكل **القسم الثاني**
في بيان من يحرم نكاحها بمجرد العقد خاصة على غيرها جمعا لا عينا مطلقا وفيه ايضا مسئلتان **المسئلة الاولى** تحرم بنت المعقود عليها بدون
دخل بها جمعا معا لا عينا فيجوز نكاح البنت مع العقد على الام بعد مفارقتها قبل الدخول اجماعا في الموضعين وهو الحجة فيهما مضافا في الثاني الى
صريح الاية الكريمة بان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم والاخبار المستفيضة التي قد تقدم كثير منها وكذا يحل بنت البنت وبنت الابن مع عدم
الدخول بالجدة عينا لا جمعا للاصل **الثانية** يحرم اخت المعقود عليها جمعا لا عينا سواء كانت الاخت للاب او للام ام لهما وسواء دخل بالاخت الاولى
ام لا بالاجماع جميع المسلمين له ولصريح الاية وان تجمعوا بين الاختين والاخبار المتواترة المتضمنة لتحريم الاخت قبل انقضاء عدة الاخت الاخرى ولا
ما هو؟ ... في ذلك
فرق بين العقد الدائم والمنقطع اجماعا محققا ومحكيا للاطلاقات وللمروي في قرب الاسناد عن الرجل يكون عنده امرءة ايحل له ان يتزوج باختها متعة
قال لا ولصحيحة يونس الرجل يتزوج المرءة متعة الى اجل مسمى فيقضي الاجل بينهما هل له ان ينكح اختها قبل ان ينقضي عدتها فكتب لا يحل له ان يتزوجها
حتى ينقضي عدتها واما رواية الصيقل لا باس بالرجل ان يتمتع باختين فالمراد ان يكون ذلك في وقتين واحدة بعد اخرى دون الجمع والعدة الرجعية
في حكم الزوجية فلو طلق امرءة واراد نكاح اختها فلا يجوز له تزويج الاخت حتى يخرج الاولى من العدة الا اذا كان الطلاق باينا فيجوز بمجرد الطلاق
ويدل على الحكمين منطوقا ومفهوما صحيحة ابن ابي عمير في رجل طلق امرءته واختلعت او بارأت اله ان يتزوج باختها قال فقال اذا برئت عصمتها ولم يكن
له عليها رجعة فله ان يخطب اختها وصحيحة ابي بصير عن رجل اختلعت منه امرءته ايحل له ان يخطب اختها من قبل ان ينقضي عدة المختلعة قال نعم قد برئت
عصمتها منه وليس له عليها رجعة وعلى الاول رواية علي بن ابي حمزة عن رجل طلق امرءته ايتزوج اختها قال لا حتى ينقضي عدتها ورواية محمد بن قيس
قضى امير المؤمنين ع في اختين نكح احديهما رجل ثم طلقها وهي حبلى ثم خطب اختها فجمعها قبل ان يضع اختها المطلقة ولدها فامره بان يفارق
الاخيرة حتى تضع اختها المطلقة ولدها ثم يخطبها ويصدقها صداقا مرتين وموثقة زرارة في رجل طلق امرءته وهي حبلى ايتزوج اختها قبل ان تضع
قال لا يتزوجها حتى يخلو اجلها وبالصحيحين الاولين يخصص اطلاق الثلثة الاخيرة بالعدة الرجعية وعدة المتعة كالرجعية لصريح صحيحة يونس المتقدمة
واما اذا فسخ نكاح الاخت لعيب يوجبه وظهر فساد نكاحها فله تزويج الاخرى في عدة الاولى للاصل وعدم صدق الجمع واما صحيحة زرارة عن رجل تزوج بالعراق
امرءة ثم خرج الى الشام فتزوج امرءة اخرى فاذا هي اخت امرءته التي بالعراق قال يفرق بينه وبين المرءة التي تزوجها بالشام ولا يقرب العراقية حتى
ينقضي عدة الشامية فلا يفيد ازيد من الكراهة كما افتى به في القواعد ولو ماتت الاخت جاز نكاح الاخرى من ساعته للاصل ورواية علي بن ابي حمزة
عن رجل كانت له امرءة فهلكت ايتزوج اختها قال من ساعته ان احب ولو طلقها رجعيا واسقط الزوج حق الرجوع بوجه لازم شرعي وقلنا بعدم جواز
الرجوع فهل يجوز تزويج الاخت قبل انقضاء العدة ام لا مقتضى الاستصحاب واطلاق الروايات الثلث الاخيرة عدم الجواز ومقتضى الصحيحين الجواز
وهو الاقرب لذلك فان بهما يخصص الاطلاقات ويدفع الاستصحاب اما الثانية التي هي اخص مط من المطلقات لاختصاصها بما قبل انقضاء
العدة الا ان يقال ان المذكور في الصحيحين براءة العصمة وانتفاء الرجعة والمسلم الاخير دون الاول ولذا يتوارثان ويكون لها النفقة ونحوها فلا
فلا يعلم تحقق براءة العصمة فيكون المطلقات والاستصحاب باقية على حالها فلا يجوز الجمع وهو الاحوط بل الاقرب **القسم الثالث** في بيان من يحرم
نكاحها بمجرد العقد خاصة جمعا لا عينا الا مع رضى المعقود عليها او لا فيجوز ايضا وفيه مسايل **الاولى** يحرم الجمع في النكاح بين امرءة معقود عليها

في بيان من يحرم نكاحها بمجرد العقد جمعا لا عينا

او لا او بين بنت اخيها او بنت اختها الا مع اذن الخالة او العمة يعني اذا تزوج اولا امرأة لا يجوز تزويج بنت اخيها او بنت اختها بدون رضى الزوجة اما عدم
الجواز بدون الاذن فهو الاظهر الاشهر كما في الكفاية بل باجماع اصحابنا كما في ضد للمستفيضة منها رواية علي عن امرأة تزوجت على عمتها وخالتها فقال لا باس
وقال تزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وابنة الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضا منهما فمن فعل فنكاحه باطل ورواية الكناني لا يحل
للرجل ان يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها ورواية السكوني ان عليا عليه السلام اتى برجل تزوج امرأة على خالتها فجلده وفرق بينهما والمروي في علل
انما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن تزويج المرأة على عمتها وخالتها اجلالا للعمة والخالة فاذا اذنت في ذلك فلا باس وتؤيده المستفيضة اخرى كموثقة محمد لا تزوج
ابنة الاخ ولا ابنة الاخت على العمة ولا على الخالة الا باذنهما وتزوج العمة والخالة على ابنة الاخ وابنة الاخت بغير اذنهما وقريب منها موثقة الاخرى ورواية
الحذاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها الا باذن العمة والخالة وفي المروي في نوادر احمد بن محمد بن عيسى لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها الا باذن
العمة والخالة ولا باس ان ينكح العمة والخالة على بنت اخيها وبنت اختها واما الجواز معه فهو الحق المشهور ايضا بل عن الانتصار والناصريات وفي الغنية ونهج
الحق وكره الاجماع عليه لعموم قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم وخصوص اكثر اخبار المتقدمة خلافا في الاول للقديمين فجوزاه مطلقا وفي عنه البعد
في الكفاية للاصل وعموم الاية وصل من رواية على المتقدمة والاول لعدم دوده والثانيان مخصصان بما مر وضعف المخصص سندا لغير ضاير سيما بعد الانجبار
بالشهرة المحققة والاجماع المحكي مع انه كما قيل تنزيل كلامهما على صورة الاذن ممكن وفي الثاني للمقنع فحرمه كذلك للاطلاق بعض الاخبار المتقدمة و
غيرها الواجب تقييده بما ذكر حملا للمطلق على المقيد مع كون الاطلاق موافقا للمذهب **فروع** ا الاقرب كما صرح به في الكفاية والقواعد وغيرهما
بل هو الاشهر كما صرح به بعض من تأخر اختصاص الحكم بتحريم الجمع بينهما بالزوجية فلا يحرم الجمع في الوطي بملك اليمين للاصل والعمومات واختصاص دليل المنع
عن الجمع بالاول واما قوله لا يحل ان يجمع في رواية الكناني فهو ليس بعام ولا مطلق اذ مثل ذلك ليس جمعا حقيقيا بل هو مجاز فيقتصر على المعلوم خلافا للمحكي
عن فخر المحققين فقال بالتعميم لعموم قوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها والنكاح حقيقة في الوطي وجوابه ان النكاح حقيقة في العقد مع انه جملة خبرية
عن افادة التحريم قاصرة ب وفي اعتبار استيذان العمة والخالة الحرتين لو ادخل عليهما بنت الاخ او بنت الاخت بالملك وجهان اقربهما العدم لما مر من
الاصل والعمومات وقد يقال بالاعتبار للزوم الاولوية هنا وهي ممنوعة لعدم استحقاقهما الاستمتاع واولى من ذلك عدم اعتبار استيذانهما اذا ملك
العمة والخالة واراد تزويج بنت الاخ او بنت الاخت لا يقال عموما المنع من تزويج البنتين على المرأتين يشمل المورد لانا نمنع كون ذلك تزويجا عليهما
لان المتبادر من التزويج عليهما كونهما زوجة ايضا ج يجوز ادخال العمة او الخالة على بنت الاخ او الاخت ولو كره المدخول عليها مع علم العمة والخالة بالحال
على الاقوى الاشهر بل عن كره الاجماع عليه للاصل والعمومات وكثير من الروايات المتقدمة وغيره خلافا للمحكي عن المقنع فاطلق المنع هنا ايضا وهو ضعيف
جدا مدفوع بما مر د يجري حكم العمة والخالة الرضاعيتين ايضا كما صرح به في القواعد وغيره وحكى التصريح به عن المبسوط والمهذب وغيرهما للعموم يحرم من
الرضاع ما يحرم من النسب فكذا من الرضاع وصحيح الحذاء لا ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على اختها من الرضاعة ويمكن منع دلالة الاول بما مر
في بحث الرضاع من عدم كون ذلك محرما بالنسب خاصة والثاني باحتمال تعلق قوله من الرضاعة بالاخير مع قصوره عن افادة الحرمة الا ان الظ كون المسئلة
اجماعية هـ هل يختص الحكم بالبنتين او يتعدى الى بنتهما ايضا فلا يجوز نكاح بنت بنت الاخ او بنت ابنه وكذا الاخت بدون رضا الزوجة بالتعدي في
للاحتياط ولان الحكمة في المنع اجلال العمة والخالة فالمنع في النازلة اولى ولشمول بنت الاخ وبنت الاخت للنازلات ايضا والاحتياط غير واجب
والحكمة يمكن ان يكون مختصة ببنت الاخ والاخت والتعدي قياس باطل والشمول المذكور ممنوع بل لا يصدق بنت الاخ على بنت ولد الاخ الا
مجازا ولذا استشكل في عدة في التعدي وظاهر الكفاية التوقف ايضا وهو في موضعه بل مقتضى الاصل والعمومات العدم وهو الاقوم ولو كان عنده العمة
او الخالة فبادر الى العقد على بنت الاخ او الاخت بغير اذنهما فان كان مع منع العمة او الخالة بطل العقد اجماعا وان كان لا مع منعهما ولا اذنهما فللاصحاب
فيه اقوال الاول بطلان عقد الداخلة من غير تاثير لرضا العمة او الخالة بل بسبب انفساخ العقد لو رضيت وبقاء الاول على اللزوم اختاره المحقق وبعض
الثاني تزلزل عقد الداخلة خاصة فيقع موقوفا على رضا العمة او الخالة وتخيرهما بين الفسخ والامضاء حكي عن الفاضل في جملة من كتبه واختاره في
ضد ونسب الى المحقق ايضا والموجود في كتبه الاول الثالث تزلزل العقدين السابق والطارئ اي عقد المدخول عليها والداخلة فللعمة او الخالة فسخ
كل من العقدين وامضاء كل منهما وفسخ واحد وامضاء الاخر حكي عن الشيخين واتباعهما والرابع بطلان عقد الداخلة وتزلزل السابق نقل عن الحلي
الخامس تزلزل العقدين وعدم خيار المدخول عليها في فسخ عقد الداخلة بل للزوج سلطنة فسخ عقدها من غير طلاق فان فسخ او رضيت المدخول عليها الا
فللمدخول عليها الخيار بين الرضا وبين فسخ عقد نفسها من دون طلاق حكاه في شرح المفاتيح عن القاضي وابن حمزة والحق هو الاول للنهي المقتضي للفساد
ولو في المعاملات والانكحة على الاقوى وللتصريح به في رواية علي المتقدمة وحملها على البطلان بدون عدم الاذن تخصيص بلا مخصص وكونه الاغلب
الذي ينصرف اليه المطلق تم وورود نفي مثله في بعض الاخبار بدليل لا يثبت الاطراد ولتفريق امير المؤمنين عليه السلام الظاهر في التفريق من غير طلاق كما في
رواية السكوني السابقة وضعف الروايتين سندا عندنا غير ضاير هذا مع ان الحكم بصحة مثل هذا العقد المنهي عنه يحتاج الى دليل من اجماع او
نص خاص او عام وبعض الاوامر المطلقة بالنكاح لا يشمل المورد للتناقض بين الامر والنهي كما ان بعض المطلقات ايضا كذلك لا نصراحته او ظهوره في العقد
اللازم المنفي هنا اجماعا واما الامر بالوفاء بالعقود فغير دال على اصالة اللزوم في جميع العقود كما بيناه في موضعه مع ان وجوب الوفاء منتف هنا قطعا لان

كتاب

هذا العقد اما بطل او متزلزل دليل الثانى اما على تزلزل الطارى فلانه عقد صدر بدون اذن من يعتبر اذنه فى صحته فكان موقوفا على اذنه كالعقد الموقوف على اذن الغير واما على لزوم السابق فلاصالة البقاء الخالية عما يصلح للقدح فيها وفيه ان بعد تسليم اعتبار الاذن فى الصحة فلا يقع العقد اولا صحيحا لعدم مقارنته الاذن ويصير بعده صحيحا بالاذن اللاحق محتاج الى الدليل الا ان يقال ان المسلم هو اعتبار مطلق الاذن فى صحته لا الاذن المقارن ويكون الدليل ح صحيحا ويكون مرجعه عموما صحة العقد خرج منه ما لم يلحقه اذن اصلا فيبقى الباقى ولكن يجاب عنه ح ان مقتضى رواية على انها اذا اكرهت حين التزويج او لم يعلم به لم يصح لصدق كونه تزويجا بدون رضاهما ولا يفيد الرضا اللاحق فى جعل ذلك تزويجا بالرضا بل يكون التزويج تزويجا بغير رضى فلو رضيت بعد ذلك يكون رضاها فى الابقاء وهو غير مفيد نعم لو علمت بالنكاح حين صدوره يصح ان يقال انا لا نعلم ان النكاح بدون رضامنها لاحتمال رضاها فيتوقف الى ان يعلم الحال والمفيد ح ايض هو الرضا حال العقد لا الطارى بعده ودليل الثالث صحة العقدين فيتدافعا فيتزلزلان وفيه منع صحة العقدين وهل الكلام الا فى ذلك ولو سلم فالمسلم من صحة الطارى هو مع التزلزل فلا يدافع الاول ودليل الاخرين غير واضح بل ضعفهما واضح ثم لا فرق فى بطلان العقد بدون الاذن بين علم الزوج والزوجة اللاحقة بالتوقف على الاذن وبين جهلهما او جهل احدهما فيبطل مطلقا للاطلاقات ولو تحقق الدخول مع الجهل يرجع الى مهر المثل ويكون الولد ولد شبهة يلحقه حكم الاولاد ح لو تزوج رجل احد البنتين المذكورتين ثم تنازع مع زوجته السابقة فادعى الرجل الاذن وانكرتها الزوجة فالزوج ح يكون مدعيا والزوجة منكرة لانه يدعى الاذن وهى منكرة واما ادعاء الزوجة فساد العقد فلا يوجب صيرورتها مدعية لان الفساد امر مترتب على عدم الاذن فيكون البينة على الزوج فان اقامها ثبت العقد والا فعلى الزوجة اليمين وكذا على القول بالتخيير فهى وان طلبت خيارها وادعتها الا انه ايضا امر مترتب على عدم الاذن فهى فى الحقيقة منكرة للاذن وان كانت فى صورة المدعى حيث انها المطالبة وانها لو تركت تركت الا ان حقيقة دعويها مركبة من ثلثة امور الاول زوجيتها للزوج وتوقف العقد الطارى على اذنها والثانى عدم تحقق الاذن والثالث فساد العقد فى الاول وان كانت مدعية صرفا الا انه ثابت مفروغ عنه والثالث من لوازم الاولين وايض كلية دعواها ان بنت الاخ مثلا ليست زوجته وهو يدعى زوجيتها الموقوفة على الاذن وذلك مثل ما اذا كان مال عن آخذ فى يد غيره فطلبه فادعى البيع وانكره ذلك فان اليمين على منكر البيع مع انه يطلب المال حقيقة فان قيل الحق منحصر بين الرجل وابنة الاخت مثلا وكلاهما معترفان بالحق فما فائدة انكار الزوجة ولا يكون يمين لنفى حق الغير ولا اثبات له قلنا كون ابنة الاخت ضرة نوع اهانة وايذاء وفى نفقتهما اجلا كما صرح به فى الرواية فاليمين ينفى المذلة عن نفسها مع انه على التخيير يثبت لها خيار الفسخ ايض ط القدر المعتبر فى صحة العقد هو رضى العمة او الخالة وان لم يصرحا بالاذن لفظا فيكفى العلم برضاهما بشاهد الحال او الفحوى لصدق الرضا المصرح به فى رواية على واما مفهوم الشرط فى رواية العلل المتضمنة للفظ الاذن الظاهر فى التصريح فهو وارد مورد الغالب فلا حجية فيه مع انه على فرض الحجية معارض مع مفهوم الاستثناء فى رواية على بالعموم من وجه والترجيح لصحة النكاح للاصل ى هل المعتبر الرضا حال العقد واقعا او علم الزوج او مع بنت الاخ او الاخت برضاها حال العقد ويظهر الثمرة فيما لو تزوجها من غير علم بالرضا وعدمه ثم ظهر رضاها حال العقد يحتمل الاول لان الالفاظ للمعانى النفس الامرية والثانى لانها يفيد بالعلم مقام التكاليف كما فى المورد حيث نهى عن التزويج بدون الرضا او الاذن فيكون منهيا عنه فيكون فاسدا وهو الاظهر ولو انعكس فعقد بظن الرضا ثم تبين عدمه بطل لقوله فمن فعله فنكاحه باطل يا رضا العمة او الخالة اعم من ان يكون من تلقاء انفسهما او من جهة خارجية توجب رضاها بذلك كبذل مال او نحوه ومنه رضاها لاجل عدم تطليقها فلو رضيت خوفا من طلاقها صح وكذا كل امر مشروع يوجب وجوده او عدمه رضاها يب اعتبار رضاها يعم عقد الدوام والانقطاع من الجانبين او من احدهما للاطلاقات يج لو طلق العمة او الخالة بائنا يجوز تزويج البنتين بدون رضاهما فى العدة قطعا لعدم المانع ولو طلقها رجعيا فهل يعتبر رضاها فى اثناء العدة الظ نعم لان المعتدة رجعية زوجة كما يستفاد من الاخبار يد قد عرفت جواز عقد العمة او الخالة على بنت الاخ والاخت وان كرهتا ولو علمت العمة او الخالة بالحال ولو جهلتا بالحال ففى بطلان عقد الداخلة او تخييرها فى فسخ عقدها او فى فسخ المدخول عليها او فى فسخ احد العقدين او بطلان عقد المدخول عليها او بطلان العقدين او صحتهما ولزومهما من غير خيار للفسخ احتمالات نسب ثانيها الى المشهور وذهب جماعة من المتاخرين الى الاخير وهو الاظهر للاصل والاستصحاب والاطلاقات المتقدمة ولا دلالة لاطلاق رواية الكنانى على بعض سائر الاحتمالات لوجوب تخصيصها بنكاح البنتين على العمة والخالة للتصريح فى الروايات الاخر بجواز العكس من غير تقييد ولا لوجوب اجلال العمة والخالة لان المعلوم منافاته للاجلال هو نكاح البنتين عليهما دون العكس فانه اجلال للبنتين



الفصل الاول فى بيان من يحرم بالوطى وهو اما تحليل الحرام نبين احكامه فى مسائل الاولى ان كان الوطى حلالا من تزويج او ملك او تحليل او شبهة يحرم به عينا كل من كان يحرم بالعقد خاصة عينا وهن ام الموطوئة وان علت وموطوئة الاب وان علا والابن وان سفل واما تحريمهن ان كان بزوجية فظ واما ان كان بملك اليمين او التحليل فبالاجماع والمستفيضة من الاخبار اما فى ام الموطوئة فمنها ما مر من قوله فى مرسلة جميل اذا استهل باحديهما حلت له الاخرى دل بالمفهوم على عدم الحلية بعد الدخول وفى رواية اسحق بن عمار وفيها سبحان الله كيف يحل له امها وقد دخل بها فتدبر وروايتين فى رجل كانت له جارية فوطئها ثم اشترى امها وابنتها قال لا تحل له الام والبنت سواء ورواية ابى بصير الرجل يكون عنده المملوكة وابنتها فيطاء احديهما فتموت ويبقى الاخرى ايصلح له ان يطاها قال لا ومكاتبة الحسين رجل كانت له امة يطاها فماتت او باعها ثم اصاب بعد ذلك امها هل له ان ينكحها فكتب لا

في تنازع الزوجين في الاذن وعدمه فيما يشترط صحة النكاح باذنها

عقدها

كتاب النكاح

يحل له ومرسلة اخرى لجميل الرجل كانت له جارية فوطئها ثم اشترى امها او ابنتها قال لا يحل له الى غير ذلك واكثر هذه الروايات وان اختصت بمملوك
الا ان رواية ابي بصير ومرسلة جميل يشملان المحللة ايض واما في موطوءة الاب والابن ففيهما مرسلة يونس عن ادنى ما اذا فعل الرجل بالمرءة لم
يحل لابنه ولا لابيه قال الحد في ذلك المباشرة ظاهرة او باطنة مما يشبه مس الفرجين وصحيحة البختري عن الرجل يكون له الجارية افتحل لابنه قال ما لم يكن من جماع او
مباشرة كالجماع فلا باس وحسنة زرارة اذا اتى رجل بامرءة ابنه او بجارية ابنه فان ذلك لا يحرم على زوجها ولا يحرم الجارية على سيدها انما يحرم ذلك منه
اذا اتى الجارية وهي حلال فلا تحل تلك الجارية ابدا لابنه ولا لابيه الحديث الى غير ذلك مضافا في موطوءة الاب الى قوله سبحانه وحلائل ابنائكم وهذه الاخبار
وان لم تشمل على المرتفعين والمرتفعات والسافلين والسافلات حقيقة الا ان الاجماع القطعي كاف في اثبات الحكم فيهم ولما ان كان بالشبهة فعلى
الاظهر الاشهر بل عن ط عدم الخلاف فيه وعن كره الاجماع عليه ويدل عليه اما في ام الموطوءة فاطلاق مرسلة جميل ورواية اسحق وابي بصير المتقدمة و
اما في موطوءة الاب والابن فاطلاق مرسلة يونس وحسنة زرارة خلافا للنافع والحلي ونسب الى جماعة للاصل والعمومات واختصاص المحرم بالنكاح الصحيح و
الاولان مدفوعان بما مر والثالث ممنوع كما مر والظاهر اختصاص التحريم بما اذا كان الوطي قبل العقد فلا يحرم بوطي الشبهة العقد السابق لاستصحاب
الحل وظهور المطلقات في العقد اللاحق وخصوص صحيحة زرارة وان كان تحته امرءة فتزوج امها او بنتها او اختها فدخل بها ثم علم فارق الاخيرة والاولى
امرأته ويدل على الحكم صحيحة اخرى لزرارة ايض ويظهر من بعض وجود القول بتحريم السابق ايض حيث جعل الاقوال في المسئلة ثلثة التحريم المطلق و عدمه
والتفصيل بين اللاحق والسابق **الثانية** ويحرم بالوطي ايض اذا كان حلالا بنت الموطوءة اما بالتزويج فبالاجماع المحقق والاية والاخبار
المتكثرة المتقدمة كثير منها في المسئلة الثانية من الفصل الاول واما بالملك والتحليل فبالاجماع ايض مضافا في الاول الى مرسلة جميل الاولى والروايات
الثلث المتعقبة لها ومرسلة جميل الثانية المتقدمة جميعا في المسئلة السابقة وصحيحة محمد رجل كانت له جارية فاعتقت وتزوجت فولدت ايصلح
لمولاها الاول ان يتزوج ابنتها قال لا هي عليه حرام وهي ابنته والحرة والمملوكة في هذا سواء وصحيحة الاخرى وهي مثل الاولى وفي اخرها ثم قرء هذه الاية
وربائبكم اللاتي في حجوركم وغير ذلك كروايات الحسين بن بشر وسعيد بن يسار وعبيد بن زرارة واما روايتا رزين وخبر الفضل المجوزة لذلك فمحمولة
بالشذوذ ومخالفة شهرة الرواية بل الكتاب وفي الثاني الى بعض العمومات المتقدمة واما بالشبهة فعلى الاصح لبعض الاطلاقات المتقدمة **فروع**
ا حكم بنت البنت وبنت الابن فنازلا حكم البنت بالاجماع وان لم يستنبط حكمهما من الاخبار **ب** لا فرق في تحريم بنت الموطوءة بين كونها في حجر
الواطي وحضانته ام لا للاجماع والمستفيضة من الاخبار والتقييد في الاية خرج مخرج الغالب مع انه لا حجية في مفهوم الوصف **ج** لا فرق في بنات الموطوءة
بين الموجودات قبل الوطي او المتولدات بعده اجماعا للاطلاقات **الثالثة** ان كان الوطي بالزنا ففي تحريم من كان يحرم بالوطي الحلال وعدمه قولان
الاول محكي عن في النهاية وف والقاضي والحلبي والكليني وابني زهرة وحمزة والمختلف وكره وفخر المحققين والفاضل المقداد والصيمري وفي اللمعة والروضة
والسيد في شرح ضو ونسبه في التذكرة الى اكثر اصحابنا وفي كره الينا الظاهر في الاجماع في الاكراه على الزنا وفي الغنية الاجماع على تحريم موطوءة الرجل على ابيه و
ابنه والثاني مختار المقنع والمقنعة والناصريات والطبريات والديلمي والارشاد والنافع والكفاية والشيخ في التبيان في ام المزني بها وابنتها ونحوه الحلي و
كره واشهر بينه عند نابل عن الطبريات الاجماع عليه وكذا في الناصريات والسرائر في حلية ام المزني بها وبنتها دليل الاولين صدق ام النساء والربائب على امها
وابنتها لصدق الاضافة بادنى ملابسة والمستفيضة من الاخبار وكصحيحة منصور في رجل كان بينه وبين امرءة فجور هل يتزوج ابنتها فقال ان كان قبلة
او شبهها فليتزوج ابنتها وان كان جماعا فلا يتزوج ابنتها وصحيحة محمد عن رجل فجر بامرءة ايتزوج امها من الرضاعة او ابنتها قال لا والاخرى عن رجل
نال من خالته في شبابه ثم ارتدع ايتزوج ابنتها فقال لا فقال انه لم يكن افضى اليها انما كان شيء دون شيء فقال لا يصدق ولا كرامة وصحيحة عيص عن
رجل باشر امرءة وقبل غير انه لم يفض اليها ثم تزوج ابنتها فقال اذا لم يكن افضى الى الام فلا باس وان كان افضى اليها فلا يتزوج ابنتها وحسنة الكاهلي عن رجل
اشترى جارية وهو ابن عشر سنة ان يقع عليها فوقع عليها فما ترى فيه فقال اتى الغلام واثمت امه ولا ارى للاب اذا قربها الابن ان يقع عليها وصحيحة
اخرى عن رجل يفجر بامرءة ايتزوج ابنتها قال لا ولكن ان كانت عنده امرأة ثم فجر بامها او بنتها او اختها لم يحرم عليه امرأته ان الحرام لا يفسد الحلال وصحيحة
الكناسي ان رجلا من اصحابنا تزوج امرءة فقال لي احب ان تسال ابا عبد الله ع وتقول له ان رجلا من اصحابنا تزوج امرءة فقد زعم انه كان يلاعب امها و
يقبلها من غير ان يكون افضى اليها قال فسالت ابا عبد الله ع فقال كذب مره فليفارقها قال فرجعت من سفري واخبرت الرجل بما قال ابو عبد الله فوالله
ما دفع ذلك عن نفسه وخلى سبيلها وصحيحة الكناني اذا فجر الرجل بالمرءة لم يحل له ابنتها الحديث ورواية علي بن جعفر عن رجل زنى بامرءة هل يحل لابنه
ان يتزوجها قال لا ورواية عمار في الرجل يكون له الجارية فيقع عليها ابن ابنه قبل ان يطاها الجد او الرجل يزني بالمرءة هل يحل لابنه ان يتزوجها قال
لا انما ذلك اذا تزوجها الرجل فوطئها ثم زنى بها ابنه لم يضره لان الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية وصحيحة ابي بصير عن الرجل يفجر بالمرءة ايحل لابنه
او يفجر بها الابن ايحل لابيه قال ان كان الاب او الابن مسها واحد منهما فلا يحل ويمكن ان يجاب عن الاية بمنع الصدق وصحة الاستعمال لو سلمت لا تثبت
الحقيقة التي هي المفيدة في المقام وعن الثلث الاولى من الروايات وحسنة الكاهلي بعدم الدلالة على الحرمة لعدم اشتمالها على النهي الدال عليها بل
ورد بلفظ النفي او ما يحتمله الغير المثبت للحرمة بل غايته الكراهة ونفي الاباحة التي هي تساوي الطرفين مضافا الى ان صحيحة محمد الاخيرة مخصوصة بالخالة
فلا يثبت الحكم في غيرها لوجود القول بالفصل واما صحيحة عيص فهي وان دلت على الحرمة بواسطة التفصيل القاطع للشركة الا انها اعم من الافضاء الا

بنت الموطوءة يحرم مطلقا سواء كان بالتزويج او الملك

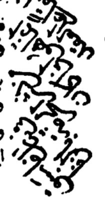
في حرمة ... بالزنا وعدمها

ولم يمسها فاشترت امرأتها ابنه

او حراما فلا يعارض ما ياتي مما يختص بالثاني وقد يجاب عن صحيحة الكناسي ايض بانه يمكن ان يكون المراد بقوله كذب تكذيبه فيما ذكره من انه يحب ان يسال
ابا عبد الله عه حيث علم الامام انه من المخالفين الذين مذهبهم التحريم بذلك فاجاب بما يوافق التقية من الامر بالمفارقة ويكون معنى ما وقع ذلك
عن نفسه اي المخالفة وعدم كون سؤاله عن الامام نقضا ولا يخفى بعده بل هو مناف لقول الراوي ان رجلا من اصحابنا والاخيران ايض مختصان
بصورة المسئلة التي يتحقق فيها القول بالتفصيل فهي ايض لا يفي بتمام المط وصحيحة الكناني منها مشتمل على ما يخالف الاجماع وفي سندها محمد بن الفضيل
المشترك بين الثقة وغيره وحجة الاخرين استصحاب حلية العقد واصالة عدم التحريم وعموم واحل لكم ما وراء ذلكم وسائر العمومات القرانية والخبرية وعموم
قولهم عه في روايات كثيرة من الصحاح المستفيضة وغيرها انه لا يحرم الحرام الحلال ولا يضر اختصاص موردها لكون العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل وفي
خصوص المستفيضة كصحيحة ابن المثنى رجل فجر بامرءة ايحل له ابنتها قال نعم ان الحرام لا يفسد الحلال وروايته عن الرجل ياتي المرءة حراما ايتزوجها قال
نعم وامها وبنتها وموثقة حنان عن رجل تزوج امرءة سفاحا هل يحل له ابنتها قال نعم ان الحرام لا يحرم الحلال وصحيحة سعيد عن رجل فجر بامرءة ايتزوج
ابنتها قال نعم يا سعيد ان الحرام لا يفسد الحلال ورواية زرارة رجل فجر بامراة هل يجوز له ان يتزوج بابنتها قال ما حرم حرام حلالا قط وصحيحة صفوان عن
الرجل يفجر بالمرءة وهي جارية قوم اخرين ثم اشترى ابنتها ايحل له ذلك قال لا يحرم الحرام الحلال ورجل فجر بامرءة حراما ايتزوج ابنتها قال لا يحرم الحرام
الحلال وصحيحة مرازم عن امرءة امرت ابنها ان يقع على جارية لابيه فوقع فقال اثمت واثم ابنها وقد سالني بعض هؤلاء عن هذه المسئلة فقلت له امسكها
ان الحلال لا يفسد الحرام وحسنة زرارة المتقدمة في المسئلة الاولى المتضمنة للتفصيل القاطع للاشتراك بين الحلال والحرام وغير ذلك واجاب الاولون
اما عن الاصل والعمومات بالاندفاع والتخصيص بما مر ولا يخفى انه هو انما يتم لو تمت دلالة ما مر على التحريم مطلقا ولو سلم عن معارضة ادلة الاخرين او ترجح
عليها والكل ممنوع واما عن الروايات فتارة بضعف السند واخرى بحمل الفجور والاتيان فيها على نحو اللمس والقبلة دون الدخول وثالثة بحمل المسئول عن
حليتهن على انهن زوجات له قبل الزنا ورد الاول بالمنع فان فيها الموثق والصحيح ثم لو سلم ينجبر بما مر من الاجماعات المنقولة وغيرها والاخيران بمخالفتهما
الظاهر جدا خصوصا الاول وقد وقع مثله في اكثر اخبار القول الاول ولم يفهموا منه شيئا غير الدخول مع ان المذكور في حسنة زرارة لفظ الزنا ومع منافاة
الثاني لاكثرها المتضمن للفظ يتزوج الموضوع للمستقبل على ان في صحيحة صفوان اتى بلفظ ثم الدالة على التعقيب ومن ذلك يظهر تمامية هذه الادلة الا ان
اكثرها يختص بحلية بنت الموطوءة او امها الموجبة لحلية الاخرى ايض بالاجماع المركب ولا يدل على حلية الموطوءة على اب الواطي او ابنه سوى الاخيرين نعم تدل
لحلية الاولين ايض لعدم القول بالفصل فالكل دال على حلية بنت الموطوءة وامها والروايات الدالة على الحرمة في الام والبنت اربعة صحيحة محمد وبعض
والكناني والكناسي والاولى مخصوصة بصورة لحوق العقد ومن هذه الجهة وان كانت اخص مطلقا من صحيحة المثنى وموثقة حنان ولكنها يباين رواية
للمثنى وصحيحة سعيد ورواية زرارة وذيل صحيحة صفوان او الترجيح لاخبار الحلية بموافقة الكتاب ومخالفة العامة وموافقة الاصل والاستصحاب والثانية
لاعميتها من المباشرة حلالا او حراما واختصاصها بما اذا سبق الزنا العقد وبما اذا كان دخل اعم من وجه من صحيحة المثنى لشمولها السبق واللحوق ولعدم
صراحة الفجور في الزنا لغة ولا عرفا بل في صحيحة منصور ورد كالاولى على اعمها وفهم عنه الزنا في اخبار التحريم ليس لانه مدلول بل للشمول وكذا عن موثقة
حنان وكذا عن صحيحة سعيد وصفوان ورواية زرارة باعتبار الفجور والترجيح لاخبار الحلية لما مر والثالثة مباينة لصحيحة المثنى بل الموثقة اعم مطلقا من
الاولى الاعمية من اللحوق والسبق ولكن لما لم يكن معنى لحملها على صورة سبق العقد فيكون مباينة للجميع في الترجيح للحلية والرابعة ايضا اعم من الحلال والحرام
والسبق واللحوق فهي ايضا اعم مطلقا من كثير من اخبار الحلية فيجب التخصيص ولا شيء يعارضها في نفي التحريم فيها سوى صحيحة الكناني وظاهر انها لا يقاوم
هذه الاخبار الكثيرة بل الترجيح لهذه الاخبار بالاشهرية رواية والاوفقية لعموم الكتاب وللتقية لكون التحريم هو المشهور بين العامة كما يفهم من كره
ومنهم اصحاب ابي حنيفة المشتهر رايه في الازمنة السالفة وكل ذلك من المرجحات المنصوصة المؤيدة بمرجحات اخر كالشهرة القديمة والاجماع المنقول مع
انه لولا الترجيح لكان المرجع الاصل والاستصحاب وهما مع الحلية فهي في بنت الموطوءة وامها واضحة بحمد الله واما حلية الموطوءة على اب الواطي وابنه
فهي وان كانت مدلولة للروايتين الاخيرتين الا انهما يشملان حصول الزنا بعد وطي الاب ايض بل هما ظاهران في ذلك سيما الاولى لقوله لا يفسد
والروايتان الاخيرتان للقول الاول خاصتان بصورة سبق الزنا فيجب تخصيص الاولين بهما سيما مع تاييدهما بالاجماع المنقول عن الغنية وخلو الاولين
عن ذلك التاييد لاختصاص الاجماعات المنقولة على الحلية بام الموطوءة وابنتها بل وكذا تاييدهما بالشهرة المحكية في السرائر فان ظاهره ان حرمة المزني بها
على اب الزاني وابنه مذهب الاكثر بل المحققة لان اكثر القدماء المصرحين بالحلية صرحوا بها في الام والبنت خاصة كالمقنعة والناصريات والسرائر
فالظاهر ان المذهب المشهور هو التفصيل الذي حرمة المزني بها على اب الزاني وابنه وحلية امها وابنتها على الزاني وهو الحق الحقيق بالاتباع فعليه الفتوى
فرع ان ١ الحق عدم التفرقة في حلية البنت بين كون المزني بها عمة او خالة او غيرهما وفاقا للحلي والكفاية لعموم ادلة الحلية خلافا لكثير ممن قال
بالحلية في غيرهما فاستثنوا ابنت الخالة والعمة بل عن الانتصار وكره الاجماع عليه وفي شرح السيد النافع انه مقطوع به بين الاصحاب للاجماعات المنقولة
وصحيحة محمد المتقدمة والاول يرده بعدم الحجية والثاني اولا بعدم الدلالة على الحرمة وثانيا بخروجها عن المسئلة لتصريحها بعدم الافضاء والمواقعة
وعدم حصول الحرمة بما دونه واما قوله عه لا يصدق فلا يدل على حصول المواقعة مع ان عدم التصديق مخالف للاجماع الا ان ب ماسبق من انتشار
التحريم بالزنا انما هو اذا كان سابقا على العقد ولو كان لاحقا اي لحق العقد والدخول لم ينشر حرمة اجماعا للاصل واختصاص ادلة التحريم بصورة

في الاخبار الواردة في حلية بنت المزني بها

رواية



السبق

السبق وخصوص المستفيضة كحسنة زرارة وصحيحة مرازم وصحاح محمد والحلبي وزرارة وروايتي زرارة وكذا ان لحق العقد خاصة على الاظهر الاشهر بل ادعى جماعة عليه الاجماع للاطلاق واكثر الاخبار المتقدمة خلافا للمحكي عن الاسكافي فخص عدم النشر بتحقق الدخول لمفهوم الشرط في رواية عمار الساباطية ورواية الكناني المتقدمتين فقال بعد وان كان قد تزوج ابنتها قبل ذلك ولم يدخل بها فقد بطل تزويجه وان هو تزوج ابنتها ودخل بها ثم اتاها بعد ما دخل بابنتها فليس يفسد فجوره بامها نكاح ابنتها اذا هو دخل بها ويرد بان الشذوذ المانع عن الحجية ولولاه لكان القول بمقتضاهما احسن وان الاحتياط احسن **الرابعة** يحرم الاخت المزني بها جمعا اي لا يجوز له وطيها الا بعد انقضاء عدة المزني بها بلا خلاف ظاهر بل بالاجماع له وللنصوص منها صحيحة الحلبي المتضمنة لحكاية امرأة دلست نفسها على زوج اختها حتى واقعها قال ولا يقرب امرأته التي تزوج حتى تنقضي عدة التي دلست نفسها **الخامسة** يحرم المزني بها ... تم ما الفه المصنف المرحوم اعلى الله مقامه واحشره مع مواليه الطيبين الطاهرين وصلى الله على محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم من الاولين والآخرين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب القضاء والشهادات

والحمد لله والصلوة على رسول الله ثم على اهل بيت رسول الله **كتاب القضاء والشهادات** وفيه مقصدان **المقصد الاول** في القضاء وهو ولاية حكم خاص او حكم خاص في واقعة مخصوصة وعلى شخص مخصوص باثبات ما يوجب عقوبة دنيوية شرعا او حق من حقوق الناس بعد التنازع فيه او بنفي واحد منها وفي هذا المقصد مقدمة ومطالب **اما المقدمة** ففي بيان فضله وشرفه وعظم خطره ووجوبه وفيه اربع مسائل **المسئلة الاولى** القضاء منصب عظيم وشرف جسيم ولعلو مرتبته وسمو شانه خص الله سبحانه توليته ذلك الى الانبياء والاوصياء من بعدهم صلوات الله عليهم ثم الى من يحذو حذوهم ويهتدي بهديهم وبيسير بسيرهم من العلماء الآخذين علومهم منهم المأذونين من قبلهم بالحكم بين الناس بقضائهم وكفى بجلالة قدره تولية النبي اياه بنفسه الشريفة الزكية للامة ثم تفويضه الى سيد الاوصياء بعده ثم الى الاوصياء القائمين مقامه وخصهم بذلك دون سائر الناس وكذلك من قبله من الانبياء وخلفائهم ولعظم شانه جعل الله يده فوق راسه واهبط الله الملك يسدده قال ابو عبد الله ع في خبر السكوني يد الله فوق راس الحاكم ترفرف بالرحمة فاذا حاف وكله الله تعالى الى نفسه وفي خبر آخر اذا جلس القاضي او اجلس في مجلسه هبط الله ملكان يسددانه ويرشدانه ويوفقانه فاذا جار عرجا وتركاه **الثانية** خطر القضاء عظيم وامره جسيم فان القاضي لفي شفا جرف هار فان جار في الحكم او حكم بغير علم انهار في نار جهنم وان عدل او حكم بما انزل الله عالما به متبعا لسنته فقد فاز فوزا عظيما ونال نيلا جسيما قال النبي ص من جعل قاضيا ذبح بغير سكين قال امير المؤمنين ع كما في رواية اسحق بن عمار يا شريح قد جلست مجلسا لا يجلسه الا نبي او وصي نبي او شقي وقال ابو عبد الله ع كما في مرفوعة البرقي القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم انه قضى بجور فهو في النار ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بحق وهو يعلم فهو في الجنة وفي مرسلة الفقيه من حكم في درهمين بغير ما انزل الله عز وجل فقد كفر بالله وفي اخرى من حكم في درهمين فاخطأ كفر وفي ثالثة اذا كان الحاكم يقول لمن عن يمينه ولمن عن يساره ما ترى ما تقول فعلى ذلك لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وفي صحيحة ابي بصير من حكم في درهمين بغير ما انزل الله فهو كافر بالله العظيم وفي رواية انس بن مالك عن النبي ص لسان القاضي بين جمرتين من نار حتى يقضي بين الناس فاما الى الجنة واما الى النار وفي رواية سعيد بن ابي الخصيب انه قال ابو عبد الله ع لابن ابي ليلى القاضي ما تقول اذا جيء بارض من فضة وسماء من فضة ثم اخذ رسول الله ص بيدك فاوقفك بين يدي ربك فقال يا رب ان هذا قضى بغير ما قضيت الحديث الى غير ذلك **الثالثة** القضاء واجب على اهله بحق النيابة للامام في زمان الغيبة في الجملة باجماع الامة بل الضرورة الدينية لتوقف نظام نوع الانسان عليه ولان الظلم من طبايع هذه الاشخاص واختلاف نفوسهم المجبولة على محبة الترفع والتغلب وارادة العلو والفساد في الارض ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض وان كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض فلا بد من حاكم بينهم ينتصف من الظالم للمظلوم ويردعه عن ظلمه ولما يترتب عليه من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وللامر به في الكتاب والسنة قال الله سبحانه يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وقال عظم شانه انا انزلنا اليك الكتاب بالحق فاحكم بين الناس بما اراك الله وفي رواية معلى بن خنيس وامرنا الائمة ان يحكموا بالعدل وامر الناس ان يتبعوهم وفي مرسلة ابن ابي عمير ما تقدم وسائرها لم يؤخذ ضعيفها من قويها بحجة غير متنعة وغير ذلك من الاخبار ثم ان القابل للحكومة والاهل للقضاء في البلد او في مكان لم يتعسر الوصول اليه اما واحد باعتقاد ذلك القابل وساير اهل البلد بعد بذل جهدهم او متعدد فعلى الاول يكون القضاء واجبا عينا على ذلك القابل والوجه ظاهر وعلى الثاني فاما يكون الاهل باعتقاد واحد ممن له الاهلية متعددا دون اعتقاد الرعية بل هم لا يعتقدون الاهلية الا لهذا الشخص او يكون بالعكس اي لا يعتقد ذلك الاهل اهلية غير نفسه والرعية يعتقدون اهلية غيره ايضا فعلى الاول فان علم ذلك الاهل ان عدم اعتقاد المعتقدين ليس مستندا الى تقصيرهم في الفحص بل هو اما بعد الفحص او هم قاصرون عن الفحص لكونهم غير متمكنين عن المعرفة لعدم شياع واستفاضة مفيد للعلم لكل احد وعدم دليل آخر لهم فيكون القضاء عليه واجبا عينا للانحصار فيه حقيقة لانه لا يكفي في الاهل وجوده الواقعي بل اللازم وجوده بحسب علم المكلف وان علم ان عدم اعتقادهم في الغير ناش عن التقصير في الفحص مع تمكنهم عنه لا يجب عليه عينا بل يكون واجبا كفائيا عليه وعلى الثاني فان لم يعلم انبعاث اعتقادهم عن تقصير وقصور لا يجب عليه ايضا عينا بل يكون كفائيا وان علم ذلك يجب عليه عينا ومنه يظهر الحكم في الصورتين الاخيرتين اذا اختلف الرعية في اعتقاد الغير وعدمه فيكون

كتاب القضاء والشهادات

في وجوب القضاء وافضل القضاء

رالجيف ة

ولذا

العينية والكفائية لذلك الاهل بالنسبة الى القضاء لكل بعض كما ذكر وان كان هناك اهل للقضاء باعتقاد نفسه دون اعتقاد الرعية كلا او بعضا
فيعتقدون عدم اهليته اما علما او عدلا او لا يعتقدون اهليته فان علم ذلك الاهل ان اعتقادهم العدم او عدم اعتقادهم منبعث عن الفحص والسعي
يجب عليه قضاؤهم اصلا لان حكمه ليس نافذا عليهم شرعا فلا يترتب عليه اثر بل ربما يحرم عليه لو علم علمهم بحكمه لعدم المبالاة في الدين لكونه اعانة عليهم في
تاثيمهم بل هو ليس اهلا شرعا اذ عرفت انه من كان كذلك باعتقاد المكلفين وكذا الحكم اذا لم يعلم ذلك لانه علم انبعاثه عن التقصير او القصور لانهم ما [illegible]

في وجوب القضاء على من له الاهلية عينا او كفاية

كذلك لا يجب عليهم قبول حكمه بل لا يجوز لهم فيه **الرابعة** وجوب القضاء على من له الاهلية عينا او كفاية على التفصيل المتقدم انما هو بعد الترافع
اليه فلا يجب بدونه للاصل وعدم الدليل فليس عليه الفحص عن وجود التخالف والتنازع بين الناس ولا عليه المحاكمة لو علم ولم يترافع اليه نعم لو علم وجود النزاع
والتشاجر وعلم ظلم احدهما على الآخر عدوانا او جهلا بالمسئلة يجب عليه رفع النزاع باي نحو كان من باب النهي عن المنكر وكذا لو علم ترتب منكر آخر على تنازعهم
واذا ترافعا اليه او طلبه المدعي مع اجتماع شرايط الوجوب كما تقدم يجب عليه عينا مع الانحصار وكفاية مع التعدد وقد يجب عينا عليه مع التعدد باختيار المتداعيين
او المدعي اياه للاصل وعدم الدليل نعم لو لم يعلما او احدهما التعدد يجب عليه احد الامرين اما القضاء او الارشاد الى التعدد ولو لم يرضيا او المدعي منهما
بالترافع الى غيره فان كان لادعائه العلم بعدم اهلية الغير يجب عينا عليه ان لم يمكن ردعه عن اعتقاده وان جوزه يجب عليه اما اثبات اهليته له او الحكم وان
كان لعدم علمه بالاهلية يجب عليه اما الحكم او امرهما بالفحص عن حاله مع امكانه بل يمكن ان يقال بعدم وجوب شيء عليه اذا علم استناد عدم علمهما الى تقصيرهما
ولو لم يرضيا بالفحص او بالترافع الى الغير مع العلم بالاهلية ففيه اشكال سواء علم ذلك الغير بالتنازع بينهما او مطالبة الحق ولم يتمكن له اعلامه او علم به الغير
ايضا او امكن اعلامه ولكن لم يترافع اليه المدعي والاصل يقتضي عدم العينية ولا اثم على احد التقصير المذكورين ثم على العينية او الكفائية هل هو على الفور
ام يجوز التراخي الظاهر عدم الفورية للاصل والاجماع وما ورد من بعض قضايا امير المؤمنين عليه السلام من تاخير الحكم والدخول في الصلوة او الى الغد نعم الظاهر
عدم وجوب التاخير بقدر يوجب تضييع حق لو كان والاولى انه لو اراد التاخير بدون عذر يستمهل من المدعي ثم الوجوب عينا او كفاية انما هو مع احتمال
نفوذ حكمه وعدم مظنة الضرر فيه والا لم يجب فالوجه **المطلب الاول** في تعيين القاضي وما يتعلق به من الشرايط والاداب والاحكام وفيه

في تعيين القاضي وشرايطه

ثلثة ابحاث **البحث الاول** في تعيين القاضي وشرايطه وفيه مسايل **المسئلة الاولى** اعلم ان القاضي يغاير المفتي والمجتهد والفقيه
بالاعتبار فيسمى الشخص قاضيا وحاكما باعتبار الزامه وحكمه على الافراد الشخصية والاحكام الشخصية ومفتيا باعتبار مجرد الاخبار عن حكم الله ولو كليا
ومجتهدا باعتبار مجرد الاستدلال ورد الفروع الى الاصول واستخراج الاحكام عن ماخذها واستفراغ وسعه فيه وفقيها باعتبار علمه الحاصل
بالاحكام من ذلك الاستخراج والاستفراغ فهذه الالفاظ الاربعة متحدة مصداقا متغايرة حيثية ومفهوما **الثانية** لما كان وجوب الحكم و
القضاء على شخص من الرعية بل جوازه ووجوب قبول حكمه والتزام الزامه امرا مخالفا للاصل اما وجوب الحكم والقبول فظ واما الجواز فلان الاجماع والمستفيضة
كرواية اسحق بن عمار المتقدمة وصحيحة سليمان بن خالد اتقوا الحكومة فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي او وصي نبي وغيرهما
في مصابيح الشريعة المنجبر بعمل الكل الحكم لا يصح الا باذن الله الى غير ذلك فلا بد في كون شخص قاضيا وجواز القضاء له ووجوب القبول منه من دليل مخرج له
من الاصل ومثبت لمنصب القضاء له ولهذا اجتمعت كلمتهم قاطبة على ان من شرايطه اذن الامام ومرادنا من الدليل المخرج هو الدال على ذلك الاذن ثم
الدليل اما يختص بواحد معين شخصا فيسمى ذلك الشخص بالنايب الخاص او وصفا فيسمى بالنايب العام ولما لا يمكن تحقق الاول الا في زمان الحضور فلا فايدة
في التعرض لبيان شرايطه وان تكلم الاكثر في [illegible] بل المهم لنا التكلم في الثاني وتحقيق انه من هو وما شرايطه وادابه ولما عرفت انه لا يكون واحد من
الرعية قاضيا الا بعد اقامة الدليل على ثبوت هذا المنصب وتحقق الاذن له فاللازم اولا ذكر الادلة المرخصة في القضاء لطائفة من الرعية الآمرة بالتزام احكامهم
واذ لا يمكن الاذن للموجودين في زمن الغيبة لشخص معين بل يكون التعيين بالوصف فلا محالة يكون في ادلة الاذن اطلاق او عموم ومن الثابت ان العمومات ايضا
ليست باقية على حالها من العموم او الاطلاق بل لاشتراط بعض الشرايط خرج منها بعض افرادها بالادلة المقيدة او المخصصة لها فلذا يلزم علينا الفحص ثانيا
عن المقيد والمخصص وتخصيص المنصب بمن لم يخرج عن تحت العموم وبذلك يظهر انه يشترط في القاضي دخوله تحت ادلة الاذن اولا وعدم خروجه بسبب المخصصات
ثانيا **الثالثة** اذا عرفت انه لا بد في القاضي من ورود الاذن في شانه **فنقول** انه قد ورد ذلك من سلاطين الانام وولاة الامر من جانب الملك العلام
للعلماء باحكام اهل البيت عليهم السلام بالاجماع القطعي بل الضرورة والمعتبرة المستفيضة كمرفوعة البرقي المصرحة بان من قضى بحق وهو يعلم فهو في الجنة
كصحيحة ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه والاخرى اجعلوا بينكم رجلا ممن قد عرف حلالنا
وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا ووصف الروايتين بعدم الصحة مع انه غير ضاير عندنا مع وجودهما في الاصول المعتبرة وانجبارهما بالاجماع المحقق والمحكي
مستفيضا وفي ثانيهما والمقبولة الآتية مشتهرا بين الاصحاب متفق على العمل بمضمونهما غير جيد لان اولهما رواها في الفقيه عن احمد بن عائذ عن ابي
خديجة وطريق الفقيه الى احمد صحيح كما صرح به في [illegible] واحمد نفسه موثق امامي واما ابو خديجة وهو سالم بن مكرم فان ضعفه الشيخ في موضع ولكن وثقه
في موضع آخر ووثقه النجاشي ويقال الحسن بن علي ابن الحسن كان صالحا وعدّ في باب الخمس روايته من الصحاح وقال الاسترابادي في رجاله الكبير في حقه
فالتوثيق اقوى ومقبولة ابن حنظلة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم
حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله وتضعيف هذه الرواية مع

انجبارها

فيما ورد من الاخبار في فضل الفقيه والقاضي

اخبارها بما مرّ حتى اشتهرت بالمقبولة غير جيد ايضا اذ ليس في سندها من يتوقف في شانه سوى داود بن الحصين ثقة النجاشي فلو ثبت ما ذكره الشيخ وابن عقدة من وقفه فالرواية موثقة لا ضعيفة وعمر بن حنظلة وقد حكي عنه توثيقه هذا مع ان في السند قبلهما صفوان بن يحيى وهو ممن نقل اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه والتوقيع المروي في اكمال الدين للصدوق وكتاب الغيبة للشيخ والاحتجاج للطبرسي واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم ومرسلة الفقيه المروية في معاني الاخبار وغيره ايضا اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله من خلفاؤك قال الذين ياتون بعدي ويروون حديثي وسنتي والمروي في الفقه الرضوي منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الانبياء في بني اسرائيل وفي كنز الكراجكي عن مولانا الصادق ع الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك والمروي في تحف العقول للشيخ الجليل محمد بن الحسن بن علي بن شعبة وفيه مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه والمروي في العوالي الناس اربعة رجل يعلم وهو يعلم انه يعلم فذاك مرشد حاكم فاتبعوه ويدل عليه ايضا الاخبار الآتية بعضها الآمرة بالرجوع الى الاعدل او الاعلم او الافقه عند الاختلاف ويدل عليه ايضا قاعدتان متفقتان ذكرناهما في كتاب عوائد الايام ويؤيده الاخبار المتواترة المتضمنة لان العلماء ورثة الانبياء وانهم مثلهم وانهم امناء الاسلام وامناء الرسل والمتكفلون لرعيتهم ولايتامهم وامثال ذلك من الاوصاف ولا يعارض تلك الاخبار ما مرّ من الاخبار الحاصرة للحكومة في النبي ووصيه لان الاذن الوارد في تلك الاخبار ايضا توصية لغيره ومع فرض التعارض فتلك الاخبار كلها او اكثرها اخص مطلقا مما مر فيجب تخصيصه بها ثم انه قد ظهر من تلك الاخبار ثبوت الاذن للعلماء العارفين باحكام الله في القضاء وكونهم منصوبين من قبل الامام ونوابا لهم في هذا الزمان لا يقال المذكور في الاخبار هو العالم والعارف والفقيه اللذان هما ايضا يتضمنان العلم وحصوله في هذه الازمنة غالبا غير ممكن لان طرق الاحكام ظنية غالبا لانا نقول ان الظن لا يعمل به ما لم ينته دليل وجوب العمل به او جوازه الى قطعي فان اثبات الظني بالظني مع اتفاق العقلاء على بطلانه دور او تسلسل واذا انتهى الى القطع والعلم يكون الحاصل منه معلوما فانا لو علمنا انه يجب علينا العمل بالمظنون فيكون المظنون حكمنا قطعا فيكون عالمين بحكمنا قطعا وهذا هو المراد من قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وليس فيه ابتناء على التصويب كما ظن فالمجتهد اذا علم حجية الخبر او الظن الحاصل منه بدليل علمي ووجد الخبر او ظن منه ان حكم الله في الواقعة الفلانية كذا يعلم قطعا ان حكمه في حقه كذا فيصدق عليه انه عالم او عارف بقضيتهم وحلالهم وحرامهم لا يقال ان مرادهم ع من احكامهم وقضاياهم هي الواقعية لانها احكامهم واما الحكم الظاهري فهو حكم المضطر لانا نقول ان كان الاحكام الظاهرية للمضطرين حال اضطرارهم ايضا من الاحكام الواقعية لهم اذ ليس المراد بحكمهم الا ما حكموا به فهل حكموا للمضطر بغير ذلك الحكم اوليس هذا حكمهم في حقه وهل ليس ما ظنوا حليته مثلا بالدليل الشرعي حلالا من جانبهم لدولة الحاصل ان المظنون هو ان هذا مطابق لما حكموا به لغير المضطرين واما انه حكمهم في حق المضطرين فهو مقطوع به وعلى هذا فيكون هذا الذي عرف الحكم بالدليل الشرعي ولو كان ظنيا عالما بالحكم فيكون قاضيا متوليا لمنصب القضاء ويكون من شانه الحكم ومن شان الرعية القبول منه الآن بكون فاقدا لاحد الشروط المعتبرة فيه الآتية ثم انه هل يختص هذا الاذن العام لذلك العالم بحال الغيبة او يشمل حال الحضور ايضا اما مطلقا او مع عدم التمكن للامام فيه وجهان ولا فائدة لنا في التعرض لتحقيقه **الرابعة** المصرح به في كلام اكثر الاصحاب انه يشترط في هذا العالم الماذون فيه ان يكون مستقلا باهلية الفتوى اي يكون علمه حاصلا بالاجتهاد فلا ينفذ قضاء غيره ولو كان مطلعا على فتوى المجتهدين الاحياء ومقلدا لهم ونفى عنه الشك المحقق الاردبيلي مع وجود المجتهد وفي الكفاية انه لا اعرف فيه خلافا قابلا في ذلك والمعتمد للوالد قدس سره الاجماع عليه ويشعر به كلام بعض الاجلة في شرح عد حيث قال ولا يكفي عندنا بفتوى العلماء وتقليدهم فيها بل لا بد من اجتهاده فيما يقضي به خلافا لبعض العامة انتهى وحكي في التنقيح عن ط انه نقل قولا بجواز قضاء المقلد قال في طي هذه المسئلة ثلث مذاهب الاول جواز كونه عاميا ويستفتي العلماء ويقضي بقولهم الى اخر ما قال ثم قال في التنقيح ولم يصرح اي الشيخ باختيار شيء من المذاهب واستدل للمشهور بالاجماع المنقول والاصل واشتراط الاذن ولم يثبت لغيره لظهور اختصاص الاجماع به وتضمن اخبار الاذن المتقدمة للعلم او المعرفة المجازين في الظن مضافا الى المتواترة الناهية عن العمل او القول به او بغير العلم والمعتبرة للعلم في الفتوى ولا يحصل لغير المجتهد سوى الظن غالبا قيل بل وكذلك المجتهد الا ان حجية ظنه مقطوع به فهو ظن مخصوص في حكم القطع كساير الظنون المخصوصة ولا كذلك غيره **اقول** ان كان مرادهم نفي قضاء المجتهد الذي لم يقلد حيا او ميتا يقلد يجوز تقليد الميت به بل رجع الى ظواهر الاخبار وكتب الفقهاء من غير قوة الاجتهاد كما هو ظاهر كلام بعض متاخري المتاخرين حيث قال وغير المجتهد لا دليل على حجية ظنه قطعا ولا ظنا ولو سلم الاخير فغايته اثبات الظن بمثله وهو غير جائز باتفاق العلماء انتهى فهو كذلك ولا ينبغي الريب فيه وان كان مرادهم نفي قضاء غير المجتهد مطلقا حتى العادل المقلد للحي في جميع جزئيات الواقعة او للميت بتقليد الحي فبعد ما علمت من عدم حجية الاجماع المنقول وان الظن المنتهى الى العلم علم يعلم ضعف تلك الادلة لان المقلد اذا علم فتوى مجتهده في جميع تفاصيل واقعة حادثة بين متنازعين من مقلديه وجزئياتها يعلم حكم الله في حقهما لان حكمه ولو كان مظنونا ولكنه معلوم الاعتبار والحجية بالنسبة اليهما فذلك المقلد عارف عالم بحكم الشارع في حقهما فيكون ماذونا بالاخبار المتقدمة عالما بالحكم خارجا عن تحت الاصل الا ان يتحقق الاجماع على خلافه وهو غير محقق كيف وكلمات اكثر القدماء خالية عن ذكر المجتهد او ما يرادفه وغير كثير منهم بالفقيه المحتمل صدقه سيما في الصدر الاول على من اخذ بجملة من المسايل ولو تقليدا كما صرح به والد العلامة قدس سره في تجريد الاصول وانيس المجتهدين ولذا فتوى بعض علمائنا المعاصرين في اجوبة مسائله جواز المرافعة للعالم العادل المطلع بجميع المسائل الدقيقة المتعلقة بواقعة تقليدا ونسب عدم الجواز الى المشهور وقد يوجه جواز تقليد القاضي ايضا بحسنة هشام لما ولى امير المؤمنين ع شريحا القضاء اشترط عليه ان لا ينفذ القضاء حتى يعرض عليه وهو وانما

هم

العقلاء

بفضيلتهم

الرابعة في ان العالم يشترط فيه ان يكون مستقلا باهلية الفتوى

محسن لو لم يكن توليته اياه تقية كما هو الظ وبذلك وان ظهر ضعف الادلة المذكورة لم الا انه يمكن ان يقال ان اكثر تلك الاخبار وان كان مطلقا شاملا
للمقلد المذكور ايض الا ان قوله في المقبولة انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا الخ وفي التوقيع فارجعوا الى رواة احاديثنا مقيد بالمجتهد اذ
الظ المتبادر منه الراوي للحديث المستنبط منه المستخرج منها الاحكام على الطريق الذي ارتضاه الشارع وامر به لا مطلقا ويعلم من ذلك اختصاص الخصال
مرسلة المتقدمة بالمجتهدين في الاحكام ايض وكذا الرضوي لعدم معلومية صدق الفقيه على مطلق العالم ولو تقليدا ويدل على التخصيص ايض المروي في
مصباح الشريعة المنجبر ضعفه بما ذكرناه قال امير المؤمنين ع لقاض هل تعرف الناسخ من المنسوخ قال لا قال فهل اشرفت على مراد الله عز وجل في امثال
القرآن قال لا قال اذا هلكت واهلكت والمفتي يحتاج الى معرفة القرآن وحقايق السنن وبواطن الاشارات والآداب والاجماع والاختلاف والاطلاع
على اصول ما اجمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم حسن الاختيار ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم ح ان قدر قال ع لا تحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز وجل
بصفاء سره واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربه في كل حال لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن من الله وبتلك الاخبار يجب تقييد الاطلاق
الخ وعلم من ذلك صحة ما هو المش من عدم جواز تولي القضاء لغير المجتهد وهل يجوز له التولي من جانب المجتهد وباذنه الخاص بما يحكى عن بعض الفضلاء
جوازه ولم اتحققه ولم اره في كتابه ولا ارى له وجها اصلا ويمكن ان يكون ذلك لفتواه المتقدمة بجواز المرافعة للمقلد العادل العالم بمسائل الواقعة وتوقفه على
الاذن لمعرفة العادل المطلع وتوهم ان عموم الولاية فيما للامام فيه الولاية ثابت للمجتهد ومنها الاذن الخاص في القضاء مدفوع بان للامام الاذن للاهل
القابل والجواز للمجتهد ايض يكون مقصورا على من له الاهلية وهي لغير المجتهد غير ثابتة ومن ثبت له لا يحتاج الى النايب لثبوت الاذن له عن المنوب عنه نعم لا يبعد
جواز حكم مقلد عادل عالم بجميع احكام الواقعة الخاصة فعلا او بعد السؤال في تلك الواقعة الخاصة بعد اذن المجتهد له في خصوص تلك الواقعة بعد رجوع المدعي
او المتخاصمين فيها الى المجتهد لان التحاكم والترافع والرجوع في الواقعة انما وقع عند المجتهد كما هو المامور به في المقبولة والتوقيع والمجتهد امر بان يفتش
عن حقيقة الواقعة ويحكم والتحذير الوارد في رواية مصباح الشريعة انما هو لقاض خاص فلعله لم يكن ماذونا من اهل في خصوص الواقعة كما هو الظ وكذا لا
يشمله التحذير الوارد في رواية اسحق بن عمار وصحيحة سليمان بن خالد المتقدمتين لان الظ ورودهما في حق من اتخذ ذلك منصبا لا من يحكم في خصوص واقعة
بل يمكن ان يقول الحكم حقيقة من المجتهد والواسطة كالآلة والحاصل ان هنا امورا اربعة مخالفة للاصل الاول التحاكم والترافع والرجوع من المتخاصمين بنفسهما
والثاني جواز حكم هذا المقلد بما يعلم والثالث نفوذ حكمه ووجوب اتباعه والرابع جواز امر المجتهد هذا المقلد بالحكم وبترافع المترافعين اليه والاول لم يقع
بالنسبة الى المقلد لانهما بنفسهما لم يرجعا اليه وانما ترافعا عند المجتهد كما هو المامور بهما والثاني لا نهي فيه بل صرح بجوازه بل ترتب الاجر عليه في مرفوعة
البرقي المتقدمة ورواية العوالي والثالث يثبت بثبوت وجوب اتباع كل ما حكم به المجتهد بعد الترافع اليه فانه قد حكم بقبول حكم هذا المقلد فهو حقيقة
نفوذ لحكم المجتهد واتباع له ويدل عليه ايض رواية العوالي بل هي تدل على نفوذ الحكم وجواز المحاكمة عنده بدون اذن المجتهد ايض الا انها لضعفها الخالي
عن الجابر المعلوم مضافا الى عمومها من المقبولة والتوقيع يمنع من العمل بمضمونها وحدها والرابع ظ بعد ثبوت جواز حكمه وعدم وجود نهي فيه ويمكن ان يكون
بناء الاصحاب في مسئلة احضار الخصم وقولهم كما ياتي في بعض الصور يبعث الحاكم من يحكم بين الخصمين على ذلك ويمكن ان يكون مرادهم القاضي الخاص المنصوب
من الامام الماذون في الاستنابة **فرع** قد ظهر مما ذكرنا ان المحرم لغير المجتهد هو الحكم بغير ما انزل الله او بما انزل الله بفتوى مجتهده بدون اذن المجتهد
مع الزامه المترافعين بما حكم لكونه الزاما من غير لزوم او لكونه اعانة لمعصية المترافعين واما قوله لهما بدون اذن المجتهد بعد سماع حكايتهما من غير قصد
الترافع اليه او قصدهما بان الحكم عليه على فلان المدعي البينة مثلا او على هذا المنكر اليمين يعني ان القاضي يحكم بذلك اذا ترافعتما اليه من غير حكم لهما
بذلك فلا باس به بل وكذا لو قال عليك البينة وعليك الحلف من غير ان يقصد الزامهما واجراء حكمه او رفع تخاصمهما بذلك الحكم او سماع البينة او
الاحلاف بل قيل له احلف او اسمع البينة يقول ليس هذا من شاني ولا بد من الرجوع الى الحاكم بل لو سمع البينة ايض لا يقصد الحكم بل الاطلاع بالحال فانه
لا دليل على حرمة شيء من ذلك والاصل عدمها فان هذا ليس حكومة وجلوسا لمجلس القضاء ولا قضاء ولا ترافعا اليه **الخامسة** هل يشترط في
المجتهد الذي ينفذ قضاؤه او قضاء مقلده الماذون منه لو قيل بجوازه كونه مجتهدا مطلقا ام يكفي المتجزي وهذا البحث ساقط على ما اخترناه من عدم
امكان التجزي ان اريد التجزي في الملكة لانهم ان ارادوا التجزي بذلك المعنى فهو غير ممكن وان ارادوا التجزي الفعلي مطلقا فان اشتراطه بديهي لوضوح
امكان الاجتهاد الفعلي المطلق وعدم تحققه نعم يتاتى هذا الخلاف على القول بتجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقد وقع الخلاف فيه وصرح بعضهم
بكفاية التجزي وهو الظ من الفاضل في التحرير حيث شرط في القاضي الاجتهاد وذكر شرايطه ثم قال وهل يتجزى الاجتهاد ام لا الاقرب نعم واحتج له برواية ابي
خديجة والحمل على ارادة جواز التجزي في الاجتهاد دون كفايته في القضاء بعيد بل ربما احتجاجه وقوله بعد ذكر الرواية نعم يشترط ان يكون عارفا بجميع ما
وليه وهذا هو الظ من الدروس ايضا بل هو ظاهر فخر المحققين ايض وحمل قوله في الاخير ولا بد ان يكون عالما بالجميع على الاجتهاد المطلق كما في ذلك لا وجه له
ونسب في الكفاية الى المشهور والذكرى الى الاشهر اشتراط المطلق وعدم كفاية التجزي وجزم ما الاول به مع تيسر المطلق ونفى البعد عن الاكتفاء بالمتجزي مع فقد
وصرح الثاني بالتفصيل فجوزه مع فقد المطلق ومنع مع تيسره والحق هو الاول لان المراد بالمتجزي من قدر على استنباط بعض من الاحكام جامعا
لجميع شرايط الاجتهاد فيها من ردها الى ماخذها المعلومة لعبادها وحجيتها عنده بالدليل القطعي العالم بعدم توقفها على غيرها او ظانا انه ظنا ثبت
عنده اعتباره اذ لو لم يعلم اعتبار الماخذ واكتفى فيه بالظن او ظن عدم التوقف ولم يثبت عنده حجية هذا الظن لا يجوز عمله اتفاقا لامتناع اثبات الظن

في كفاية التجزي في القاضي قولان وهل يشترط ان يكون مجتهدا مطلقا

بالظن

بالظن فلا بد من كون ظنه منتهيا الى العلم الموجب لقطعه بالحكم كما مر فيكون الحكم معلوما له فيشمله صحيحة ابي خديجة وكذا يشمله التوقيع و
لما سوى بعض ما استدل له بالقول الاخر كما ياتي مع جوابه وجعله من باب اثبات الظن بالظن من الغرائب لان المتجزي لا يثبت حجية ظنه بها بل يعمل بظنه بما
دل على حجية الظن القطعي كالظن الجزئي مثلا ثم بعد ذلك وبعد اثبات حجية الاخبار التي منها هذا الخبر له بالدليل العلمي يستدل بهاتين الصحيحتين على جواز
الاذن له في القضاء ولو فرض عدم ثبوت حجية ظن لعلم فلا يقول احد بحجية ظنه له وكذا لو ثبت ذلك ولكن لم يثبت عنده حجية ظنه له وكذا لو ثبت ذلك
ولكن لم يثبت عنده حجية هاتين الصحيحتين احتج لاشتراط المطلق مطلقا بوجوه منها ما ذكره في الكفاية من ان معرفة الاحكام من الاحاديث يتوقف
في بعض الاحيان على العرض على القران وعلى مذاهب العامة والخاصة والعلوم المعتبرة في الاجتهاد فيقتضي الاجتهاد المطلق وفيه ان كون هذا اجتهادا مطلقا
ممنوع مع ان المفروض انما هو اذا علم ما يتوقف عليه الحكم جميعا وعلم عدم توقفه على غير ذلك ومنها المقبولة المتضمنة للجمع المضاف المفيد للعموم وبه يخصص
الصحيحتان ايضا لكونها اخص مطلقا منها وفيه ان العلم حقيقة في المعرفة الفعلية وتحققها بالنسبة الى جميع الاحكام غير ميسر واشتراطها خلاف الاجماع و
الحمل على فوق المعرفة مجاز كما ان ارادة البعض من الجمع المضاف ايضا مجاز ولا مرجح لاحدهما فلا يعلم المخصص ومنها ما قيل من ان الدليل على حجية ظن المجتهد
هو الاجماع والدليل العقلي المركب من بقاء التكليف وانسداد باب العلم وانتفاء التكليف بما لا يطاق المنتج لوجوب العمل بالظن وشيء منهما لا يجري في المتجزي
اما الاجماع فلاختصاصه بالمجتهد المطلق واما الدليل العقلي فلعدم صحة دعوى انسداد ابواب العلم بالنسبة اليه لاحتمال ظهور خلاف ظنه وكذا دعوى
التكليف بما لا يطاق في حقه اذ في وسعه تحصيل المعرفة بكل المدارك **اقول** نحو اختصاص الدليل فيهما واهية فان الحجية كل من الادلة الظنية كالخبر و
الكتاب والاستصحاب وغيرها ادلة منتهية الى القطع بالواسطة او بدونها ولا يحصل دليلها في انه يفيد الظن والظن حجة بالاجماع على ان الاجماع لو كان
دليلا لم يثبت في حجية ظن المجتهد المطلق ما يفيد شيئا في هذا الباب لان القدر الثابت من الاجماع هو حجية ظنه في الجملة واما انه اي قدر وعلى اي
حال فلا بل لا يوجد لظنه المجمع على اعتباره مصداق فان من ظنونه ما يحصل من القياس او الشهرة او الاجماع المنقول او الخبر او غيرهما وفي كل منها خلاف
وعدم حجيته للعامل بها اذا فالحجية منها لا بجملة اجماعيا كما في ساير المسائل الخلافية واما ما ذكر في عدم جريان الدليل العقلي في ظن المتجزي للمانع
ففيه ان درك انسداد باب العلم في مسئلة لا يتوقف على القدرة على استنباط جميع الاحكام عن مآخذها ولو سلمنا توقفه على الاحاطة الاجمالية
بجميع المدارك وكذا لا مدخلية لتلك القدرة في درك حكم كل مسئلة حتى يمنع امكان تحصيلها عن التكليف بما لا يطاق نعم يمكن ان يقال ان الدليل
الثالث لا ينتج للمتجزي وجوب العمل بالظن لامكان ان يكون حكمه تقليد المجتهد المطلق ولكن مثل هذا يرد في المطلق ايضا لامكان ان يكون حكمه الاحتياط
على القدر الثابت منه لو سلم حجية الظن في الجملة وهو لا يفيد له شيئا ثم بما ذكرنا يظهر وجه التفصي عن الايراد بجواز قضاء المقلد المأذون لو قيل بمثل ذلك
على ان الاجماع على حجية ظن المقلد الحاصل من فتوى مجتهده منعقد احتج من فصل بين وجود المطلق وعدمه بما دل على تقديم الاعلم وهو ممنوع كلية
الصغرى والكبرى كما يظهر وجهه مما ياتي في مسئلة وجوب تقديم الاعلم ثم لا يخفى ان مرادنا من المتجزي الجائز قضاؤه ليس مطلق من يعلم قضية في واقعة و
لو بالاجماع او ضرورة بل من اخذ برهة جمة من الاحكام من مآخذها الدال على التخصيص بدلالة احاديثنا ومن نظر في حلالنا وحرامنا دال على ذلك وبذلك
يخصص اطلاق الصحيح الاخر **السادسة** يشترط فيه ايضا مضافا الى ما ذكر امور منها التكليف بالبلوغ والعقل بالاجماع والاعتبار فيهما مضافا في الاول
الى التصريح بالرجل في الصحيحين المخصص لغيرهما مما ظاهره العموم مع ان المتبادر من الجميع البالغ العاقل ومنها الايمان للاجماع ايضا وقوله عم منكم في احد الصحيحين و
في المقبولة وما ورد في بعض الاخبار من اخذ معالم الدين من الشيعة وقد يستدل له ايضا بوجوه مدخولة وان كانت للتاييد صالحة ومنها العدالة لما مر من
الاجماع واية البناء والمروي في الخصال فاتقوا الفاسق من العلماء والمروي في مصباح الشريعة المتقدمين في المسئلة الرابعة وفي تفسير الامام عم
في حديث طويل وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون
عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء
الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام
ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا
ولا كرامة الحديث والمروي في التحرير عن علي ع انه قال لا ينبغي ان يكون القاضي قاضيا حتى يكون فيه خمس خصال عفيف حليم عالم بما كان قبله يستشير ذوي
الالباب لا يخاف في الله لومة لائم والضعف فيها غير ضائر لما مر غير مرة ويؤيده اية الركون وصحيحة سليمان المتقدمة في المسئلة الثانية وعدم حصول الامن
بدونها في بذل الجهد وعدم الكذب واشتراطها في الشهادة التي هي من فروع القضاء سيما مع وجود العلة للوجه لاشتراطها فيها بطريق اولى ومنها
العلم القطعي بجميع احكام الواقعة والوجه ظاهر ومنها الذكورة بالاجماع كما في المسالك وفي شرح المحقق الاردبيلي وغيرهما واستشكل بعضهم في اشتراطه وهو ضعيف
لاختصاص الصحيحين بالرجل فيخصص بهما غيرهما مما يعم ويدل عليه مرسلة بريد معاشر الناس لا تطيعوا النساء على حال ولا تامنوهن على مال ورواية ابناء
بنانة ولا يولين المقدام وكثيرا لا يملك المراة من الامر ما يجاوز نفسها ورواية الحسين بن المختار اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر وان امرتكم
كيلا يطمعن منكم في المنكر ويقرب منهما مرسلتا المطلب بن زياد وعمرو بن عثمان ورواية حماد بن عمرو الطويلة وفيها ليس على النساء جمعة ولا جماعة الى
ان قال ولا تولى القضاء وفي صحاح جابر عن الباقر عم ولا تولى المراة القضاء ولا تولى الامارة وفي خبر اخر لا يصلح قوم ولتهم امراة ومنها العلم بالكتابة

بل قولنا واحكامنا التخصيص بحلالنا وحرامنا

في شرائط القاضي وهي امور البلوغ والعقل والايمان والعدالة والذكورة والعلم وغيرها

وكينونته شرطه الشيخ والحلي ونسبه في لك وضه وغيرهما الى الاكثر وجعله في لسر من مقتضيات المذهب وقيل انه مذهب علمائنا المتاخرين وظاهر فع وعدم الخلاف
فيه بل نسبه في التنقيح الى قوم ونقل في ح تع عن الفاضل وغيره احتمال العدم وصريح المحقق الاردبيلي والكف التردد ونفى اشتراطه والدي العلامة في مد وهو
المعتمد للاصل والاطلاق ودعوى اختصاص المرخصات في القضاء بحكم التبادر بعارفي الكتابة ممنوعة واستدل المشترطون باعتبارات ضعيفة عمدتها توقف
الضبط عليها غالبا وفيه المنع نعم لا يبعد ادعاء توقف العلم بالاحكام في نحو هذه الازمنة بالنسبة الى قراءة الكتابة فلو قيل باشتراطها فيه بالنسبة الى
غير المأذون بخصوصه من المجتهد لو قلنا بجواز قضائه لم يكن بعيدا ومنها البصر قال باشتراطه الشيخ والاسكافي وابن سعيد والقاضي والمحقق ونفيه
في عد وولده ونسبه في ضه والكف الى الاكثر وان نفاه الثاني واستشكل في ير ونفاه في مد وهو الاصح لما مر ومنها السمع واللسان شرطهما جماعة و
الحق العدم لما سبق ومنها الحرية ذهب الى الاشتراط الشيخ والقاضي وابن سعيد والكيدري والفاضل والشهيد وهو ظ ابن حمزة ونسبه في لك وضه الى
الاكثر واختار المحقق العدم واستقربه في كف وهو الاظهر اذا اذن له المولى ومنها طهارة المولد والنطق وغلبة الذكر شرطها جماعة بل في ضه ومد
الاجماع على الاول ونفي الخلاف في الثانيين والاصل ينفي ما لم يثبت فيه اجماع **المسئلة السابعة** اذا فقد الجامع للشرائط او تعسر الوصول
اليه او لم ينفذ قضاؤه مطلقا او على خصوص المدعى عليه او لم يمكن اثبات الحق عنده فهل يجوز الترافع الى غيره ظ الاكثر العدم وفي ضه الاجماع عليه
ونقل الاردبيلي قولا منسوبا الى ابن فهد بجوازه في الصورة الاولى قال انه وجده في حاشية سر منقولا عن الشيخ حسين بن حسام ووجدت
انا ايضا في حاشية نسخة منه منسوبة الى مسائل ابن طي نسبة هذا القول الى ابن فهد والى الشهيد في الحواشي واختاره نضر واستقربه بعض المعاصرين وجوزه الشهيد
الثاني في لك ووالدي في مد لو توقف حصول الحق عليه وظاهرهما الشمول للصور الاربع استدلوا على الجواز بلزوم تعطيل الاحكام لولاه وبنفي العسر والحرج
في صورة توقف وصول الحق مطلقا وبمفهوم صحيحة ابي بصير ايما رجل كان بينه وبين اخ له مماراة في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه فابى الا ان يرافعه
الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا الاية واطلاق نفي الضرر سيما مع اطلاق رواية البرقي المتقدمة واستشكل فيه
بانه اعانة على الاثم وهي محرمة ورد بمعارضة ادلة حرمة الاعانة مع ادلة نفي الضرر فيتساقطان فيرجع الى الاصل وقد يستدل للمنع ايضا بمنطوق الصحيحة
المذكورة وبالروايات الناهية عن الترافع الى القضاة او قضاة الجور والظلم كصحيحة ابن سنان ايما مؤمن قدم مؤمنا في خصومة الى قاض او سلطان جائر
فقضى عليه بغير حكم الله فقد شركه في الاثم **اقول** لا يخفى ما في كتب الاصحاب في اصل المسئلة واستدلالهم وجوابهم من الاهمال والمسامحة والقصور وبيانه
ذلك ان الكلام اما في تكليف المترافعين وما يجوز لهم ولا يجوز او تكليف من يترافعان او احدهما اليه من غير الاهل او تكليف سائر الناس من الحكام
الذين يأتون بعدهم اذا اهل الاقتدار على اجراء الحكم ووجهه في رد حكم غير الاهل واجرائه او في حال الحق الذي حكم غير الاهل لاحدهما اثباتا او نفيا
ثم على التقادير الاربعة اما يكون مفروض المسئلة ما اذا لم يمكن الترافع الى الاهل لفقده او عسر الوصول اليه او ما اذا لم يمكن التوصل الى الحق بالترافع اليه
اما لعدم نفوذ حكمه او لعدم امكان اثبات الحق عنده وعلى التقادير اما يكون نزاع المترافعين للجهل بحكم المسئلة كما اذا اجتمع جد واخ في الميراث وطلب
كل منهما الكل زعما منه انه كذلك او يكون لاختلاف العلماء في المسئلة كما اذا تنازع ولد الاكبر مع غيره في الحبوة مجانا او غير مجان او الزوجة مع الولد في
الارث عن الاراضي وعدمه او الاب مع البنت البالغة في ولاية العقد ونحوها او يكون لاجل عدم علم المدعى عليه بالحق المدعى كما اذا ادعى احد حقا
على مورث الاخر واجاب هو بعدم العلم او عليه نفسه وقال لا ادري او شيئا في يده بانه مسروق مني ونحو ذلك او يكون لانكار المدعى عليه الحق وعلى جميع
تلك التقادير اما يكون عدم اهلية غير الاهل الذي تراضيا اليه لكونه جاهلا اي لعدم اجتهاده ولا تقليده في المسئلة او يكون لعدم كونه مجتهدا
مع علمه بحكم المسئلة تقليدا لمجتهد حي تعسر الوصول اليه او لكونه فاسقا او لفقد شرط اخر من شرائط القضاء كالبلوغ او الذكورة او البصر على القول
باشتراطه ونحو ذلك وعلى التقادير اما يكون ذلك الذي لا يتاهل للقضاء جالسا مجلس الحكم تغلبا وجورا او لا بل يكون هناك شخص لا يتولى القضاء فيريدون
ان يتراضوا اليه وهذه صور كثيرة يتجاوز عن المائة بل المائتين والادلة التي ذكروها للجواز على فرض تماميتها لا يجري الا في اقل قليل من تلك الصور فلا
يفيد الحكم الكلية والتحقيق ان ما يجوز الاستناد اليه في ذلك المقام ليس الا دليل نفي الضرر وجواز التوصل الى الحق بكل ما امكن لانتفاء الضرر ايضا وهو لا
يجري في تلك الصور الا في جواز ترافع من يعلم بصاحبه حقه ثابتا ولا يمكنه التوصل الا بذلك فيجوز له الترافع الى غير الاهل لنفي الضرر الخالي عن المعارض بالمرة
اذ ليس سوى مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وهي مخصوصة بما اذا حكم بغير حكم الله والمفروض ان المدعي يعلم ثبوت حقه ومثل المقبولة الناهية عن التحاكم الى
السلطان والقضاة وان ما يحكم به سحت ولو كان حقا فان فيها عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة
ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد
امر الله ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم وهي مع اختصاصها
بمثل السلطان والمتولين لمنصب القضاء لغير حق ظاهرة في صورة امكان الرجوع الى الاهل والتوصل به الى الحق فيبقى في صورة العدم والرجوع الى غير
السلطان والقضاة تحت اطلاق نفي الضرر بلا معارض بل وكذلك الرجوع الى السلطان والقضاة كما يأتي ومثل الصحيحين والمقبولة الامرة بالرجوع الى
الاهل واختصاصها ايضا بصورة الامكان واضح فلا يكون لادلة نفي الضرر معارض الا في صورة عدم علم المترافع اليه بالحق المدعى وحكم بالظنون التي لم
يثبت اعتبارها في حقه كالبينة الغير المفيدة للعلم او الاحلاف او رد الحلف او الاستصحاب او نحوها فانه يعارضها ح ادلة حرمة المعاونة على الاثم ولكنها

[illegible]

يتساقطان فيبقى اصل الجواز خاليا عن المعارض ولكن الثابت منه ليس الا الجواز للمدعى العالم بالحق واما النزاع اليه فلا يجوز له قبول المحاكمة اصلا الا اذا علم هو ايضا ثبوت الحق له علما واقعيا لا بمثل البينة والاحلاف لانه ما لم يعلم واقعا ثبوت الحق له لا يعلم ضررا عليه ولا منكرا من المدعى عليه حتى يجرى في حقه ادلة نفى الضرر او وجوب النهى عن المنكر فلا يجوز له الحكم بالظنون التى يجوز للاهل كالبينة والاستصحاب واليمين ونحوها نعم لو علم ذلك يجوز له من باب النهى عن المنكر ايضا كجواز ترافع المدعى ويحل للمدعى العالم بالحق اخذ ما اخذ بحكمه ولكن لا يتشخص قضاء شرعيا يجب على ساير الاحكام بعده انفاذه ولا على المقتدرين على الاجراء اجراؤه لانه ايضا لو علموا بالحق كعلمه لكان واجبا على انفسهم من باب النهى عن المنكر وان لم يعلموا فمن اين يعلمون حقية حكمه وجريان ادلة نفى الضرر او النهى عن المنكر فى حقه حتى يجب عليهم انفاذه بل يكون مثل ما اذا كان مال من مورث عند شخص وسمع ذلك الشخص وحده اقرار المورث بانه مال لزيد فانه يجوز له اعطائه اياه ولكن لو ادعى الوارث عليه يسمع دعواه ولا يجب على الحكام قبول قوله وظهر من ذلك ان الجائز من تلك الصور المنكرة هذه الصورة فقط فانها جائزة حتى بالرجوع الى السلاطين الجبابرة وقضاة الجور المقبولة المتقدمة وان كان تصحح لكن التعليل المذكور فيها عامة لصورة امكان الاهل وعدمه ولكن قد تعارضها ادلة نفى الضرر بالعموم من وجه فيرجع الى اصل الجواز ويمكن اخراج صور اخرى ايضا بادلة وجوب النهى عن المنكر وهو ما اذا كان مجتهد حى واحد تعذر او تعسر الوصول اليه او مجتهدان او اكثر كذلك متفقان فى المسئلة المتنازع فيها وكانت المسئلة مما يجب بناء الامر على التقليد فيها فيجوز للمقلد العادل العالم براى المجتهد الحى الحكم بمقتضى فتواه من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كما اذا تحقق عشرة رضعة بين صبى وصبية ثم تزوج الصبى بالصبية بعد البلوغ ثم تنازعا وكان المجتهد او المجتهدون الاحياء المتعسر الوصول اليهم متفقين فى نشر الحرمة بها وعدمه وكذلك اذا وقع نكاح الباكرة البالغة باذن الولى وتنازع الزوجان وامثال ذلك **فرع** لو تراضيا الى غير الاهل حيث يحرم فحكم فهل يجوز قبول حكمه ام يجب الرد ام يمكن فيه تفصيل وهو انه اذا حكم فان كان المحكوم به مما يباح برضى المحكوم عليه فلا باس له فى العمل بمقتضى حكمه ان رضى للاصل الا ان العمل ليس بالحكم وان لم يكن كذلك بل كان منوطا بالشرع كالحلف فى النكاح والطلاق وامثالها فلا يجوز نعم اذا حكم فى مثله وعلم المحكوم عليه مطابقته للواقع فيما هو من باب الفتوى فيجب عليه العمل بمقتضاه لاجل ذلك هذا بالنسبة الى المحكوم عليه واما المحكوم له فان كان المحكوم به من الثانى لم يجز متابعته اصلا وان كان من الاول جاز عمله بمقتضاه ان رضى المحكوم عليه والا فلا سواء كان حقا ام لم يكن اما على الثانى فظ واما الاول فللمقبولة وهذا دعوى الدليل العلامة طاب ثراه فى ملا الاجماع عليه ولا ينافيه موثقة ابن فضال وفيها ثم كتب تحته هو ان يعلم الرجل انه ظالم فيحكم له القاضى فهو غير معذور فى اخذ ذلك الذى حكم له اذا كان قد علم انه ظالم حيث دلت بالمفهوم انه معذور اذا لم يعلم انه ظالم لعموم القاضى فيه فيجب حمله على الاهل و لكن الحكم فى المقبولة مختص بما اذا تحاكما الى الطاغوت ولا دلالة له على المبالغة يختص بغير الاهل الذى جعل الحكم منصبا له كالسلاطين والقضاة وامثالهم فالتعدى الى من حكم نادرا ولم يجعل الحكم لنفسه منصبا غير معلوم مع ان مقتضى الاصل حليته لكونه حقا له والتعدى لاشتراك العلة قياس باطل ولا فرق فى ذلك بين طواغيت المخالفين والموافقين للاطلاقات **الثامنة** اذا كان مجتهدان متساويان فالرعية بالخيار فيهما فى الترافع اليهما لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو تفاوتا فى العلم فهل يتعين الاعلم ام لا قال فى الك فيه قولان مبنيان على وجوب تقليد الاعلم وعدمه قال فى ير يكون الخيار للمدعى مع التعدد مط ثم قال ولو تراضيا بانفسهم واختلف الفقيهان بعد حكم الاعلم الا ان الاعلم اولى بل هو الاشهر كما فى الك بل فى بعضهم نفى الخلاف عنه عندنا ونقل المحقق الاردبيلى انه قد ادعى الاجماع عليه ونقل منع الاجماع ايضا وقال ويشعر بعدم الاجماع كلام الفاضل فى نهاية الاصول وفى الك اجماع الصحابة على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل واختاره المحقق وظاهر الاردبيلى الميل اليه كما ان ظاهر الك التردد والحق هو الجواز وخيار الرعية مط للاصل والاطلاقات ويؤيده افتاء الصحابة مع اشتهارهم بالاختلاف فى الافضلية وعدم الانكار عليهم احتج القائلون بوجوب تقديم الاعلم بان الظن بقوله اقوى والاقوى احرى بالاتباع لان اقوال المفتى كالادلة للمقلد ويجب اتباع اقوى بها ولانه ارجح فاتباعه اولى بل متعين ولما بنى عليه اصول مذهبنا من قبح تقديم المفضول على الافضل وللاخبار منها المقبولة قلت فان كل واحد منهما اختار رجلا وكلاهما اختلف فى حديثنا قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر ورواية ابن الحصين فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم فقال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فلينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ورواية النميرى سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان فقال ينظر الى اعدلهما وافقههما فى دين الله فيمضى حكمه والجواب عن الاول اولا فبانه انما يتم على القول بان متابعة المقلد لقول مجتهده لاجل انه محصل للظن بالواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون هذا حكما ظاهريا منابا لحكم الواقعى وان لم يحصل الظن به كالتقية وشهادة الشاهد واليمين ولو كان بناء القضاء على الظنون لزم عدم سماع دعوى كناس على مجتهد انه اجره للكناسة ودعوى شرير متغلب على مجتهد عادل فى دراهم ولزم ان يقضى بالشاهد الواحد اذا كان مفيدا للظن سيما اذا كان المدعى معروفا بالصلاح والسداد والمدعى عليه بخلافه وح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى للاقوى والاقرب والارجح واما ثانيا فلمنع اطلاق كون الظن بقوله اقوى اذ مع موافقة قول غير الاعلم لقول مجتهد اخر حى او ميت يزعمه الرعية اعلم بل مع احتمالها كذلك يكون الظن من قول الاعلم اقوى وايضا قد يتمكن غير الاعلم من الاستنباط ما لا يتمكن منها الاعلم فيكون الظن الحاصل من قوله اقوى واما ثالثا فلمنع وجوب تقديم الاقوى غايته الاولوية والرجحان ومن هذا يظهر جواب الثانى ايضا وعن الثالث بانه قبيح للقضاء والفتوى على نحو الالزام وان قبح تقديم المفضول فى

اصول مذهبنا فی الاخیر والقیاس بط مع انه مع الفارق کما صرّح به المحقق الاردبیلی قال لان الامامة کالنبوة فی الاتباع المحض له والتفویض الیه بالکلیة
ویحکم بالعلم البدیهی ویحتاج الی علم الهی فی جمیع الامور ومنشا الفتوی والحکم النص المستفاد عن بعض القراین وقد یعرض وصول مفضول الی الحق الذی فصل
ولا محذور فیه ولا یمکن ذلک فی اصل الامامة والنبوة فان المدار هنا علی العلم الحق ولهذا یجوز امامة المفضول للفاضل فی الصلوة وجوز للامام نصب القاضی
من غیر اشتراط تعذر الوصول الیه وعن الرابع بان الاخبار مختصة بما اذا اختار کل من المترافعین مجتهدا او تراضیا الی مجتهدین فاختلفا فلا یمنع من جواز اختیارهما
غیر الاعلم او من امضاء حکمه بعد تراضیهما الیه وحکمه لو رجح احدهما مع انها تدل علی اشتراط الاورعیة او الاعدلیة فی تقدیم الاعلم ایض فلا یثبت مطلق الترجیح
والقول بان اصل العدالة الحاجزة عن المسامحة او الکذب حاصل لهما فلا اعتبار بزیادة العدالة اجتهاد فی مقابلة النص ومعارض بان اصل العلم الموجب
لفهم الاحکام حاصل لهما فلا وجه لاعتبار الزیادة الا لتقویة الظن لقوة فهمه وهی ایض متحققة فی اعتبار الاعدلیة من جهة تقویة الظن فی بذل غایة
جهده واستفراغ وسعه واختباره برایه وعدم المیل فی الاحکام ولو مع البواعث القویة مع ان الوارد فی المقبولة الاختلاف فی الحدیث ولا شک
ان مدخلیة الاعدلیة والاصدقیة فی الترجیح ح اکثر من الاعلمیة وظهر مما ذکرنا ان الحق اختصاص ترجیح الاعلم بمورد النصوص وهو ما اذا
اختلف المترافعان اولا فی الاختیار کما فی المقبولة او اتفقا علی رجلین فاختلفا کما فی الروایتین وهو ظ الفاضل فی یر وان اللازم ترجیح ایض هو
الاعلم والاعدل معا فلو فضل احدهما فی احدهما وتساویا فی الاخر او رجح الاخر فی الاخر فلا یجب الترجیح ثم المراد بالاعلمیة والاعدلیة الظاهر
الکثرة ولا اعتبار بالیسیر منها لعدم انفاق التساوی الحقیقی غالبا والمراد بالاعلمیة الاعلمیة فی الاحادیث وفی دین الله کما فی الروایتین فلا
اعتبار بالاعلمیة فی العلوم الاخر کالطبیعی والریاضی والطب بل الکلام ولو باعتبار بعض مسائلها المعینة فی الاحکام لعدم ایجاب ذلک ترجیحا
فی الاحادیث وفی دین الله والاعلمیة فی الاحادیث یکون تارة باکثریة الاحاطة بها والاطلاع علیها والاخری بالافهمیة لها وادقیة النظر واکثریة
الغور فیها وثالثة بزیادة المهارة فی استخراج الفروع منها ورد الجزئیات الی کلیاتها ورابعة بزیادة المعرفة بصحیحها وسقیمها واحوال رجالها
وفهم وجوه الخلل فیها وخامسة باکثریة الاطلاع علی ما یتوقف فهم الاخبار علیها من علم اللغة وقواعد العربیة والنحو والصرف والبدیع والبیان
ونحوها وسادسة باستقامة السلیقة ووقادة الذهن وحسن الفهم فیها کما اشار الیه فی بعض الاخبار المتقدمة بقوله وحسن الاختیار وسابعة
باکثریة الاطلاع علی اقوال الفقهاء التی هی کالقراین فی فهم الاخبار ومواقع الاجماعات واقوال العامة التی هی من المرجحات عند التعارض وفی فهم
القران الذی هو ایض کذلک والاعلم الذی یمکن الحکم الصریح بوجوب تقدیمه فهو الاعلم بجمیع تلک المراتب او فی بعضها مع التساوی فی البواقی والا
فیشکل الحکم بالتقدیم ومن ذلک یظهر ندرة ما یحکم فیه بوجوب التقدیم البتة والله سبحانه هو العالم **التاسعة** اذا کان هنا مجتهدان

فی ان اختیار الحاکم والقاضی بید المدعی اذا کان متعددا ومتساویاً

او اکثر یتخیر فیها الرعیة فالحکم لمن اختاره المدعی وهو المتبع لاجماعا له ولانه المطالب بالحق ولا حق لغیره اولا فمن طلب منه المدعی استنفاذ حقه یجب
علیه الفحص فیجب اتباعه ولا وجوب لغیره وهذا مما لا اشکال فیه وانما الاشکال اذا کان کل منهما مدعیا من وجه کما اذا اختلف رجلان فی امرءة
باکرة رشیدة زوجت نفسها لاحدهما وزوجها ابوها للاخر ولم یکن بحث عند احدهما وکما اذا اختلف اکبر الذکور مع غیره فیما لیس فی ید احدهما مما یختص
الفقهاء فی احباته ام لا وکما اذا ادعی مدعیا شیئا فی ید ثالث معترف بانه من احدهما ونحو ذلک وانما قیدنا فی المثال الاول بقولنا ولم یکن تحت ید
احدهما وفی الثانی بما لیس فی ید احدهما وکذا الثالث لانه مع کونه فی ید احدهما فیکون الاخر هو المدعی ویقدم من قدمه ثم انا بینا المقدم من الحاکمین
فی مثل ذلک فی مسئلة الاختلاف فی الحبوة من کتاب الفرائض وانه هو الاعلم والاعدل مع اختلاف الحاکمین فی الوصفین تبعا للحکم بتقدیمه فی
الروایات المتقدمة وانه یقدم من سبق الیه احد المدعیین فحکم لانه حاکم حکم بحکم المطالب ذی حق فیجب اتباعه وامضائه ویحرم الرد علیه ونقض
حکمه والراد علیه کالراد علی الله والمستخف بحکمه کالمستخف بحکم الامام کما فی المقبولة ولو استبق کل منهما الی حاکم فان سبق احدهما بالحکم فینفذ حکمه
وان احضر کل من الحاکمین غریمه من ترافع الیه فان اجاب احد الخصمین دعوة حاکم خصمه فالحکم حکمه وان ابی کل الا حکم حاکمه فان سبق احد الحاکمین علی
الحکم بالغائب فهو المتبع وان لم یسبق اما العدم کون رایهما الحکم علی الغائب او لاشتباه السابق منهما او عدم امکان التعیین او لاتفاق التقارن فی الحکم
فیشکل الامر والظ فی غیر الاخیر الرجوع الی القرعة لانها لکل امر مجهول وفی الاخیر عدم نفوذ شیء من الحکمین لعدم ثبوت نفوذ مثل ذلک **العاشرة**



ثبوت الاجتهاد بالعلم الحاصل من الاستفاضة العلمیة والقراین المفیدة للعلم والمخالطة الموجبة له لمن له رتبة فهمه واضح وبالاستفاضة الظنیة
بل بمطلق الظن محل الخلاف والاقوی عدم الثبوت وفاقا للمعارج والذریعة والمعالم والوافیة وعدة وتجرید الاصول لوالدی بل الاکثر کما قیل للاصل
والظواهر الناهیة عن اتباع الظن وخلافا للفاضل فی باب فضال بکفایة غلبة الظن وحکی عن مبادیه ونهایته ایض وعن شرح المبادی لفخر المحققین و
المنیة للعمیدی وکری ومضه والجعفریة والمقاصد العلیة وبعض من عاصرناه لایة السؤال ولعدم وسیلة للمقلد الی تحصیل العلم بالاجتهاد وللزوم
العسر والحرج لولاه ولاصالة عدم لزوم تحصیل العلم وعدم وجوب الرجوع الی المعلوم اجتهاده ولعدم ثبوت اشتغال الذمة بالرجوع الی من ظن اجتهاده
ویضعف الاول بمنع شمول اطلاق الایة لمن ظن اجتهاده فان کونه من ظن انه من اهل الذکر من اهله غیر ثابت والثانی بان العامی وان لم یتمکن بنفسه
واختیاره من تحصیل العلم ولکنه یتمکن منه تحصیله من الاستفاضة والاخبار المحفوفة بالقراین المفیدة للقطع کیف وانا نری العوام والمقلدین مع کثرتهم
وعدم حصرهم جازمین قاطعین باجتهاد جمع من مجتهدی عصرنا من المشایخ بحیث لا یرتابون فیه اصلا وکذا باجتهاد جمع من المجتهدین الماضین وفی ذلک

اقوی

اقوى تضعيف لذلك الدليل لو سلمنا عدم امكان تحصيله العلم غير ضاير بعد حجية الظن المخصوص لها كشهادة العدلين ومنه يعلم ضعف الثالث ايضا مع انه ان فرض تعسر تحصيل المجتهد المعلوم اجتهاده فنقول ان حصله يرجع اليه والا فعليه ما عليه لولا المظنون اجتهاده ايضا والرابع بمعارضته مع اصول اخر اقوى مما ذكر ومزيله له ومنه يعلم ضعف الخامس ايضا فان ذلك انما يفيد لو لم يعارضه اصل اخر او ثبت من ادلة التقليد جواز الرجوع الى القدر المشترك نعم يستثنى من الظن المنهى عن اتباعه هنا شهادة العدلين بل من غير ملاحظة افادتها الظن ايضا لو لم يظن خلافها وفاقا للمحكي عن المعالم والمقاصد العلية ومجمع الفائدة والتحرير يدل لاصالة قبول شهادة العدلين وحجيتها كما بيناها مفصلا في كتاب عوايد الايام ويدل عليها قول الصادق في صحيحة حريز لابنه اسمعيل فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم والطلاق مثل رواية السكوني ان شهادة الاخ لاخيه تجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر وصحيحة عمار اذا كان خيرا جازت شهادته لابيه والاب لابنه والاخ لاخيه وغير ذلك وكونه في بيان مقام حكم اخر لا يضر كما بينا في موضعه ومرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين الحديث فانه ولاية الاجتهاد ايضا حق ثابت من الله ومن حجية للمجتهد خلافا للمحكي عن الذريعة والمعارج والجعفرية والوافية للاصل المندفع بما مر وهل يشترط كون العدلين مجتهدين ام لا الظاهر نعم بمعنى كونهما مقتدرين على الترجيح في الجملة في المسائل الشرعية بناء على ما سياتي في بحث الشهادات وذكرناه في العوايد من ان الشهادة المقبولة انما هي المستندة الى الحس عرفا والمحسوس فيما نحن فيه هو مشاهدة ترجيحاته المطابقة للقواعد وملاحظتها ولا يتمكن غير المجتهد من فهم المطابقة والصحة اذ كل من يدرك ذلك فهو مجتهد وقياس الاجتهاد على النظم حيث ان لغير الشاعر يدرك موزونية الشعر غلط نعم يكفي للشاهد كونه متجزيا بل يكفي كونه مدركا لصحة الترجيح الموقوف على تمكنه من الترجيح وان لم يتكرر ذلك منه بعد بحيث يحصل له الملكة الحاصلة بتكرر الترجيح والقوة القدسية فتدبر وان شئت قلت باشتراط كونهما عالمين بمقدمات الاجتهاد مشرفين على حصول الاجتهاد بمعنى الملكة ولكن فهم ذلك ايضا من العوام مشكل

في آداب القاضي ووظايفه

البحث الثاني في اداب القاضي ووظايفه اعلم انهم ذكروا ادابا كثيرة ووظايف عديدة للقاضي بعضها يتعلق بالتاسي الخاص وبعضها مشترك بينه وبين العام ولعدم ترتب فايدة على الاول نقتصر ههنا على الثاني ثم الاداب المشتركة على قسمين احدهما ما هو ادب ووظيفة لمن اتخذ القضاء شغلا ومنصبا وصار علما بذلك مرجعا للانام وجلس مجلس الحكومة وتشمر لتلك الرياسة العامة فتولى في ذلك الشغل الخطير وتكفل لذلك المهم العظيم واتخذه الرعية حاكما وقاضيا وعرف بذلك ام لاجل نصب الامام له بخصوصه او للوجوب العيني او الكفائي له في زمان الغيبة والثاني ما هو وظيفة لمطلق الحكم ولو لمن لم يعرفه الناس واتفق له ان يحكم حكما واحدا فما كان من الاول يكون اداب المنصب والرياسة والثاني ادب الحكم ولو واحدا ومثل الفريقين مثل ائمة الجماعة فان منهم من اتخذ الامامة دينا وفرغ نفسه لها في جميع الاوقات او اكثرها ومنهم من ليس كذلك وان اتم به من يعرفه بالعدالة مرة او مرات ويمكن ان يكون نظر كثير من الاصحاب حيث قرروا عنوانين احدهما الاداب القاضي والثاني لوظايف الحكم الى ذلك ايضا وان ادخل بعضهم بعضا من كل منهما في الاخر ونحن ايضا نذكرهما في عنوانين وان دخل بعض من الثاني في الاول لان الامر فيه سهل فنذكر ههنا ما يتعلق بالاول ونذكر الباقي في بحث وظايف الحكم ونورد ما يتعلق بالاول في طي مسائل

في ان القاضي ينبغي ان يستحضر في مجلسه اهل العلم

المسئلة الاولى ينبغي له ان يستحضر حكمه اهل العلم ويشاورهم ويناظرهم لا ليقلدهم بل لينبهوه على الخطاء ان وقع منه سهو وغفلة وليستوضح منهم ما عسى ان يشكل عليه ومنه يظهر انه لا يختص من ينبغي احضاره بالمجتهدين اذ يجوز لغير المجتهد تنبيه المجتهد اذا نسي او غفل فانه قد يعرف المفضول ما لا يعرفه الفاضل وينبه التلميذ بما لا ينتبه به الاستاد فما في لك من ان المراد من اهل العلم المجتهد ليس بجيد وان يجمع ما يتعلق بكل يوم واسبوع وشهر وسنة من القضايا او وثايقها وحججها ويكتب عليها تاريخها واسامي اهلها فان اجتمع كل شهر كتب عليه شهر كذا او سنة فسنة كذا او يوم فيوم كذا ليكون اسهل عليه وعلى من بعده من الحكام في استخراج المطلع عنها وقت الحاجة **الثانية** ينبغي له ان يتخذ كاتبا لمسيس الحاجة وعمل النبي وخلفائه ويشترط كونه بالغا عاقلا مسلما عدلا بصيرا ويستحب كونه فقيها جيد الخط عفيفا عن الطمع لئلا ينخدع عن غيره بمال ومثله ينبغي ان يجلس بين يديه ليملي عليه ويشاهد ما يكتب **الثالثة** القضاء في المسجد مكروه مط وفاقا للاكثر لمرسلة ابن اسباط جنبوا مساجدكم الشرى والبيع والمجانين والصبيان والاحكام والضالة والحدود ودفع الصوت ومرسلة الفقيه جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع اصواتكم وشراكم وبيعكم والضالة والحدود والاحكام والاستدلال بالنبوي جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ورفع اصواتكم منظور فيه وقيل باستحبابه لكون المسجد للذكر ومنه القضاء ولكونه افضل الاعمال اللايق باشرف البقاع وقيل بالاباحة لكونه للاصل وفعل علي حتى ان دكة قضائه مشهورة وقيل بكراهة الدايم دون غيره جمعا بين ادلة المنع والجواز والجواب اما عن ادلة الاستحباب فبمنع كون المسجد لمطلق الذكر بل في رواية جعفر بن ابرهيم انما نصبت المساجد للقران سلمنا ولكن كون القضاء ذكرا تم واما عن ثانيها فبانه اجتهاد في مقابلة النص واما عن دليل الاباحة فباندفاع الاصل بما مر وعدم ثبوت فعل علي واشتهار الدكة لا يثبت لمنع ثبوتها اولا وكونها دكة قضاء علي ثانيا وكونها من المسجد في الصدر الاول ثالثا واما عن دليل التفصيل فبان المراد من ادلة الجواز ان كان ادلة جواز القضاء في المسجد فلا دليل وان كان ادلة جوازه مطلقا فالجمع بالتخصيص متعين كما هو القاعدة مع ان هذا الجمع لا شاهد له فان قيل وجوب القضاء فوري وهو مناف للكراهة قلنا الثابت الفورية العرفية دون الحقيقية فيخرج عن المسجد ويقضي **الرابعة** قالوا يكره له اتخاذ الحاجب والمراد به ما يمنع من وصول المتخاصمين اليه مط للنبوي من ولي شيئا من امور الناس فاحتجب دون حاجتهم وفاقتهم احتجب الله تعالى دون حاجته وفاقته وفقره ولان قضاء حاجتهم مطلوب فتركه مكروه ومع اتخاذ الحاجب سببه وسبب المكروه مكروه وربما نقل قول بتحريمه عن بعض الفقهاء وقربه فخر المحققين ان كان على الدوام واستحسنه الشهيد الثاني والاقرب الكراهة ولا بد من تقييده بما اذا لم يجب عليه القضاء مط او فورا والا يحرم لان سبب الحرام حرام

وبما اذا كان فى مكان غير مباح لمن لم يأذن او الا فلا يجوز له المنع فان قيل على هذا يتعارض دليل الاستيذان دليل الكراهة او الحرمة هنا قلنا لا تعارض
لان مدلول الاول لزوم استيذان الداخل ومدلول الثانى رجحان اذن القاضى وبما اذا لم يكن امرا مساويا او راجحا والا فيجوز او يستحب ولكن ذكر القيدين
الاخيرين غير لازم لان الكلام فى القاضى من حيث هو قاض ولذا خصصنا الممنوع بالمتخاصمين فان كراهة منعهما اوجب جعله من اداب القاضى واما منع
ساير المؤمنين من المتزاورين والمترددين فغير مخصوص ولیس هنا موضع تحقيقه ولذا اقتصروا بذكر ما يدل على كراهة منع الوالى مع تكثر اخبار المنع عن
الاحتجاب **الخامسة** يكره القضاء مع الغضب والجوع والعطش والهم والحزن ومدافعة الاخبثين للحسن من ابتلى بالقضاء فلا يقضى وهو غضبان و
مرفوعة البرقى لا تقضين وانت غضبان ومتن اسلمه ولا تقعدن فى مجلس القضاء حتى تطعم وفى النبوى لا يقضى الا وهو شبعان ريان وفى اخر لا يقضى وهو غضبان
مهموم ولا مصاب محزون وقد يستثنى الغضب لله تع لقضية الزبير والانصارى وفيه نظر والمروى فى امالى الشيخ ان رجلا سئل امير المؤمنين ع عن سؤال
فبادر فدخل منزله ثم خرج فقال اين السائل فقال الرجل ها انا يا امير المؤمنين قال ما مسئلتك قال كيت وكيت فاجابه من سؤاله فقيل يا امير المؤمنين
كنا عهدناك اذا سألت عن المسئلة كنت فيها كالسكة المحماة جوابا فما بالك ابطأت اليوم عن جواب هذا الرجل حتى دخلت الحجرة ثم خرجت فقال كنت حاقنا ولا
راى لثلثة لا راى لحاقن ولا حاقب ولا حازق وقد صرح بكراهة ساير ما يشبه المذكورات من شاغلات النفس ومشوشات الخاطر ولا باس به وان
لم اعثر على نص عام ويمكن استنباط الجميع من التعليل المذكور فى المذكور فى المروى عن الامالى **السادسة** يكره له تولى التجارة لقوله صلى الله عليه وآله ما عدل
وال اتجر فى رعيته ابدا واما البيع والشراء نادرا بحيث لا يصدق التجارة فلا يكره وان ينبغى تركه لبعض الاعتبارات العقلية والانقباض المانع من اللحن
بالحجة واللين الباعث على الجرءة وتكلمهم بما لا يعنى وغيره وارتكاب الحكومة بنفسه اى ان يحضر مع خصمه فى منازعة بين يدى قاض قبل المرادی
ان امير المؤمنين ع وكل عقيلا فى خصومته ولما روى ان للخصومة قحما وانى لاكره ان احضرها وفى دلالتهما نظر وقد حضر امير المؤمنين ع فى المحاكمة فى دعوى
درع طلحة وغيرها نعم يدل على كراهته بعض الاعتبارات **السابعة** يستحب ان يكون كاتبه ان احتاج اليه فقيها جيد الخط لئلا يغلط فى الكتابة
ولا يشتبه خطه بالقارى فلا مسلما عادلا بصيرا بما هو موكول اليه بل ربما يجب بعض ذلك لو خيف خيانته او انخداعه ويستحب بعض الخصوص وان يجلس كاتبه
بين يديه ليملى عليه للطالب فيكتبها او يشاهد ما يكتبه ليامن من الغلط واذا افتقر القاضى الى مترجم فلا بد من مترجمين عدلين **البحث الثالث**
فى بعض الاحكام المتعلقة بالقاضى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اختلف كلماتهم فى جواز اخذ الاجرة والجعل على القضاء من المتخاصمين
او غيرهما فقال فى الكفاية ولا اعرف خلافا بين الاصحاب فى انه لا يجوز له اخذها من المتخاصمين مع وجود الكفاية من بيت المال او مع وجود الحاجة اليه
ففى جواز اخذه منهما او من احدهما قولان اشهرهما المنع انتهى ونقل والدى فى المد الاجماع على الحرمة صريحا مع عدم الحاجة وقال فى التحرير اما اخذ
الاجرة عليه فانه حرام بالاجماع سواء تعين عليه او لم يتعين وسواء كان ذا كفاية او لا وفى لك مع وجود الكفاية من بيت المال لا يجوز له اخذها من
المتخاصمين مطلقا ومع عدمها ووجود الحاجة اليها ففى جواز اخذه منهما او من احدهما قولان اشهرهما المنع انتهى وظاهره ايض عدم الخلاف فى
المنع مع وجود الكفاية وقال بعض الاجلة ولو اخذ الجعل من المتحاكمين فان لم يتعين للحكم وحصلت الضرورة قيل جاز وان تعين للقضاء او كان
مكتفيا لم يجز له اخذ الجعل قولا واحدا انتهى وعن ط انه قال عندنا لا يجوز بحال وظاهره الاجماع على المنع فى الصورتين ونقل الاجماع عليه عن ف
ايض وقال فى يع اما لو اخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف والوجه التفصيل فمع عدم التعيين وحصول الضرورة قيل يجوز والاولى المنع ولو
اختل احد الشرطين لم يجز انتهى وظاهره وجود الخلاف مع عدم الضرورة ايض وقال فى المفاتيح اما لو شرط على المتخاصمين او احدهما جعلا للفصل
الحكومة بينهما من غير اعتبار الحكم لاحدهما بل من اتفق الحكم له منهما على الوجه المعتبر جاز عند بعضهم وظاهره الجواز فى الحالين ايض وقال فى شرحه
والمشهور ان القاضى لو شرط على المتخاصمين او احدهما بذل جعلا له لتفصيل المنازعة من غير اعتبار ان يحكم للباذل بخصوصه جاز له اخذ ذلك بل لو
شرط الجعل على من اتفق الحكم لاحدهما على الوجه الموافق للحق بان قال من غلب منكما فلى عليه كذا جاز ايض عند الاكثر انتهى وظاهره ايض الجواز بل
شهرته فى الحالين ونقل عن الحلبى والحلى والمحقق الثانى وجماعة المنع وعن المفيد والنهاية والقاضى الجواز مع الكراهة وكيف كان فالحق عدم الجواز
مطلقا مع الكفاية لظاهر الاجماع ولما مر فى بحث التجارة من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجب ولصحيحة ابن سنان عن قاض بين فريقين يأخذ من السلطان
على القضاء الرزق فقال ذلك السحت فان الظاهر من الرزق على القضاء كونه بازائه فيكون اجرا وهو غير ارتزاق القاضى كما ياتى وبذلك يظهر
ضعف تضعيف دلالتها واحتمال حمل السحت فيها على الكراهة بالاجماع على حلية الارتزاق والمروى فى الخصال السحت انواع كثيرة وعد منها
اجور القضاة مضافا فى صورة التعيين الى عدم جواز توقيف اخذ الواجب عليه على الشرط لانه عمل لنفسه لا لاحد المتحاكمين بل قد يضاف ذلك
فى صورة عدم التعيين ايضا لما ذكر وفيه ان المسلم عدم جواز التوقيف فى الواجب العينى وللتامل يجوز اخذ الاجرة فيما لا يشترط فيه القربة من
الكفائيات غاية الامر انه ايجاد ما تعلق به الوجوب لا يكون من جهة امتثال امر الشارع ولا يكون الفاعل ممتثلا ولا يلزم منه عقاب اما على
الفاعل فلعدم الوجوب عليه ولا على الجميع فلسقوط الواجب عنهم لان الواجب الكفائية الغير المشروطة بالقربة توصلية ولازم الوجوب التوصلى
تقييده بعدم تحقق التوصل فاذا حصل سقط ولكن الحق كما سبق فى كتاب التجارة عدم جواز الاجرة على الواجب على الفاعل مطلقا عينا او كفائيا
محتاجا الى نية القربة ام لا واما مع الضرورة وعدم الكفاية فمع التعيين لا يجوز ايض اجماعا كما صرح والدى فى المد لان اشتراط الجعل توقيف

لامتثال

يكره القضاء مع الغضب والجوع والعطش والهم والحزن

فى جواز اخذ الاجرة والجعل على القضاء من المتخاصمين وغيرهما

في جواز الارتزاق للحاكم من بيت المال

في حرمة اخذ الرشوة للقاضي وجواز اخذ الهدية والفرق بينهما

لامتثال امر الشارع الواجب عليه بشرط وهو غير جاير واما بدون التعيين فقيل لا يجوز لاختصاص الدليل على التحريم باطلاق الصحيحة والرواية وهو معارض
بادلة نفي الضرر وهي راجحة بموافقة الكتاب ومعاضدة الاعتبار واكثرية الاخبار ولولا الرجحان ايضا لكان المرجع الى اصالة الجواز ولا يرد انتفاء
الضرر بتحصيل الكفاية من المعدات لذوي الحاجات والمبرات لان المفروض انتفاؤها او تعسر اخذها عليه ومنعها والمذكرة بامكان دفع الضرر
بترك القضاء وخروجه عن الاستحباب والحاصل ان يتعارض ادلة نفي الضرر مع ادلة حرمة الاجر انما هو اذا لم يجز ترك القضاء ومع عدم التعيين
يجوز فلا تعارض فيعمل بالدليلين بترك القضاء الذي لا محذور فيه وهو كلام فالحرمة هو الاقوى لتعارض دليلي نفي الضرر وحرمة الاجر مع دليل
القضاء فلا يعلم الاذن في القضاء هنا فلا يجوز ومنه يظهر فساد ما قد يقال من حصول ذلك التعارض مع التعيين ايضا بين دليل التعيين وادلة
نفي الضرر فيرجع الى الاصل فيجوز لان الرجوع الى الاصل يوجب تحريم القضاء ووجوب التكسب لدفع الضرر فان هذا انما يتم لو لم يمكن دفع الضرر
الا باخذ الاجر والمفروض امكان دفعه بالكسب والا لم يكن القضاء موجبا للضرر **الثانية** يجوز له الارتزاق من بيت المال ولو مع التعيين وعدم
الحاجة كما صرح بهما والدي في مد وادعى بعضهم الاجماع عليه لمرسلة حماد الطويلة وفيها ويؤخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله
وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة الحديث وقيد في اللمعة الجواز بالحاجة
ولا وجه له بعد عموم الرواية المنجبرة ومعنى الارتزاق منه اخذ الرزق منه لاجل كونه قاضيا لا للقضاء وعليه وبازائه واعطاء الوالي ايضا كذلك
والفرق بين المعنيين واضح فانا الاخ يعطي اخا لكونه اخا له لا لاجل الاخوة وبازائه وكذا من وقف على المؤذن مثلا او نذر له شيئا فهو يعطيه لاجل
كونه مؤذنا لا بازاء اذانه ولذا لو وقف احد ضياعا على شيعة بلدة او صاحب ميته فيجوز لهم الارتزاق من نمائه مع انه لا يجوز اخذ شيء بازاء التشيع
والصوم ومن هذا يظهر انه لا تعارض بين المرسلة وبين الصحيحة والرواية الدالة على كون الماخوذ سحتا او ولو رزقا على القضاء وان كان رزقا لكونه قاضيا
وهل يكره له ذلك مع اليسار صرح والدي في مد بالكراهة منتسبا لها الى الاكثر لصحيحة ابن سنان المتقدمة وفي دلالتها نظر يظهر مما مر نعم لا باس بالقول
بالكراهة لحكايتها عن الاكثر ولو لم يكن بيت المال فهل يجوز له الارتزاق من ساير الوجوه التي مصرفها الخير او في سبيل الله الظاهر الجواز مع الضرورة
والحاجة لتوقف التوصل الى ذلك الخير العام بالارتزاق واما بدونها فيشكل سيما مع التعيين بل لا يجوز البتة كما لا يجوز صرفها الى المصلين
والصائمين لاجل صلوتهم وصيامهم **الثالثة** يحرم على القاضي اخذ الرشوة بالادلة الثلاثة اجماعا من المسلمين وللمستفيضة من المعتبرة و
في موثقة سماعة ان الرشا في الحكم هو الكفر بالله وفي مضمرته فاما الرشاء في الحكم فهو الكفر بالله العظيم وكذا في روايته ومرسلته ورواية عمار بن
مروان وفي رواية يزيد بن فرقد عن السحت فقال الرشا في الحكم وفي رواية السكوني قال السحت ثمن الميتة الى ان قال والرشوة في الحكم وكما يحرم عليه
اخذها كذلك يحرم على باذلها دفعها لانه اعانة على الاثم والعدوان ولقوله عليه السلام لعن الله الراشي والمرتشي في الحكم ولا كلام في شيء من ذلك وانما الكلام
في امور ثلثة احدها في ان الرشوة المحرمة ما هي وثانيها انه هل خص من تحريم الارشاء والارتشاء صورة ام لا وثالثها في التفرقة بينها وبين الهدية
للقاضي وانها هل هي ايضا رشوة او كالرشوة محرمة ام لا اما الاول فلا كلام في ان الرشوة للقاضي هي المال الماخوذ من احد الخصمين او منهما
او من غيرهما للحكم على الاخر او هدايته وارشاده في الجملة انما الكلام في ان الحكم او الارشاد الماخوذ في معنيه هل هو مطلق شامل للحق او الباطل او
يختص بالحكم بالباطل مقتضى اطلاق الاكثر وتصريح والدي العلامة في مد والمتفاهم في العرف هو الاول وهو الظاهر من القاموس والكنز ومجمع
البحرين ويدل عليه استعمالها في ما اعطي للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على ان يتحول من منزله فيسكنه قال لا باس فان الاصل في الاستعمال اذا
لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة كما حقق في موضعه نعم عن النهاية الاثيرية ما يشعر بالتخصيص ككلام بعض الفقهاء وهو لمعارضة ما ذكر غير صالح
مع ان الظاهر مراد بعض الفقهاء تخصيص الحرمة دون الحقيقة واما الثاني فمقتضى اطلاق الاخبار التعميم وقد يخص الجواز للمرتشي اذا كان يحكم بالحق
وان لم يرتش وهو ضعيف غايته وقد يتحقق الجواز للراشي اذا كان محقا ولا يمكن وصوله الى حقه بدونها ذكره جمع كثير منهم الوالد الماجد وهو حسن
لمعارضة اطلاقات تحريمها مع ادلة نفي الضرر فيرجع الى الاصل لو لم يرجح الثاني ولكن الجواز مخصوص بالراشي دون المرتشي وقد يخص ايضا بما
اذا ارشو وارتشى للحكم بالباطل اما الاختصاص حقيقتها بذلك كما مر وضعفه قد ظهر او التخصيص ذلك بالصحيحة المذكورة المجوزة للارشاء للتحول
من منزله ويضعف بان الكلام في الرشاء في الحكم دون التحول من المنزل واما الثالث فالفرق بين الرشوة والهدية ان الاولى كما عرفت هي المال
المبذول للتوسل به الى الحكم ابتداء او ارشادا والثانية هي العطية المطلقة او لغرض اخر نحو التودد او التقرب اليه او الى الله والحاصل ان كل
مال المبذول لشخص للتوسل به الى فعل صادر منه ولو بمجرد الكف عن شره لسانا او يدا او نحوهما فهو رشوة ولا فرق في الفعل الذي هو غاية البذل ان يكون
فعلا حاضرا او متوقعا كان يبذل للقاضي لاجل انه لو حصل له خصم يحكم للباذل وان لم يكن له بالفعل خصم حاضر ولا خصومة حاضرة وكل مبذول لا
لغرض بفعل المبذول له بل لمجرد التودد او التقرب الى الله او اليه او لصفة محمودة او كمال فيه فهو هدية وان كان الغرض من التودد والتقرب اليه
الاحتفاظ من شر شخص اخر او التوسل الى فعل شخص اخر يوجبه التقرب او التودد اليه وقد يستعمل لفظ احدهما في معنى الاخر تجوزا فما كان من الاول
فان كان الفعل المقصود الحكم فهو حرام مطلقا كما مر سواء كان الحكم لخصومة حاضرة او فرضية ولذا حكموا بحرمة الهدية الغير المعهودة قبل القضاء لانه
قرينة على ان المقصود منه الحكم ولو فرضا وهو كذلك لصدق الرشوة عرفا فيشمله اطلاقاتها وعليه يحمل اطلاق ما ورد في طريق العامة والخاصة

كما فی امالی الشیخ ان هدایا العمال كما فی بعضها او هدیة الامراء كما فی بعض آخر غلول او سحت و یدل علیه ایضا روایة ابی حمید الساعدی قال استعمل النبی رجلا یقال له اللتبیة علی الصدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا اهدی لی فقام النبی صلی الله علیه و آله علی المنبر فقال ما بال العامل نبعثه علی اعمالنا یقول هذا لكم وهذا اهدی لی فهلا جلس فی قعر بیته او فی بیت امه ینظر ایهدی له ام لا والذی نفسی بیده لا یاخذ احد منها شیئا الا جاء یوم القیمة یحمل علی رقبته الحدیث وان كان غیر الحكم فان كان امرا محرما فهو ایضا كرشوة الحكم محرم لكونه اعانة علی الاثم واتباعا للهوی وان لم یكن محرما فلا یحرم للاصل واختصاص الاخبار المتقدمة برشوة الحكم وما كان من الثانی لا یحرم وقیل یحرم منه للقاضی ایضا ان كان للباذل خصومة حالیة او مالیة لایجابه میل قلبه وانكسار قلب خصمه وفیه ان ایجاب المیل القلبی لا یوجب التحریم وحرمة كسر قلب الخصم انما یتاتی فی الخصومة الحاضرة او الواقعة یقینا ولو بعد حین ومع ذلك یوجب كسر قلبه اذا كان بحیث یطلع علیه فلو فرض اهداء شیء علم ان غرضه لیس فعل اصلا او لم یطلع خصمه علیه لا یكون حراما واما حصول ذلك العلم فهو امر لا یكاد یحصل غالبا ولو لم یعلم مقصوده وان المبذول هل هو من الاول او الثانی فمقتضی الاصل الحلیة الا ان یدل علی قصده القرینة ومنها عدم الاعتبار قبل القضاء ومنها حضور خصومة له او علیه او حصولها له بعد ذلك علما او ظنا ولو لم یعتبر ذلك فی التمیز لزم عدم حرمة رشوة الا ما صرح به الراشی انه للحكم وهو خلاف الاجماع ولو تعارضت القرینتان كان یكون ذلك ممن جرت عادته بذلك قبل حصول الخصومة كالقریب والصدیق الملاطف فبذل بعد حضورها ایضا فالاحوط عدم القبول بل الاحوط للقاضی سد باب الهدایا مطلقا بل حكم جمع بكراهتها له ولا باس به **فرع** یجب علی المرتشی ردها علی الراشی وان بذلها برضی نفسه مع بقاء عینها اجماعا والوجه فیه ظ و یجب علیه رد عوضها مع تلفها وان لم یكن التلف بتفریطه وجوبا فوریا علی المصرح به فی كلام الاصحاب بل بنفی الخلاف بینهم عنه وعن ظاهر الك وغیره اجماعنا علیه وهو ایضا فیما اذا كان بذلها من غیر رضی الباذل وطیب نفسه ظ واما لو بذلها بطیب نفسه سیما اذا حكم له بالحق فان ثبت الاجماع علی ثبوت غرامتها علیه وضمانه ایاها مطلقا والا فللتامل فیه للاصل مجال واسع **الرابعة** صرح جماعة منهم المحقق فی یع والفاضل فی عد ویر و شاو والدی العلامة قده فی مكر بعدم نفوذ قضاء القاضی علی من لا یقبل شهادته علیه ولا لمن لا یقبل شهادته له واسند لو الده بكونه شهادة وزیادة وفیه منع ظاهر واطلاقات نفوذ حكم الحاكم یشمل الجمیع فلا مناص عن الحكم بالعموم الا ان یثبت الاجماع علی ما ذكروه ولكنه غیر ثابت بل قال بعض الاجلة فی شرحه علی عد وخص بعضهم المنع بقاضی التحكیم وجوزه المحقق الاردبیلی الحكم لعموم الادلة نعم لا ینفذ حكم الحاكم لنفسه علی خصمه اجماعا لاختصاص النصوص بما یتضمن الحكم للمتنازعین او ما یتبادر منه غیر نفسه بل لاطلاق الاوامر بالرجوع الی الحاكم والنظر فی التنازع والحوادث الی من علم او عرف او رواة الحدیث من غیر تفصیل بین العالم والعارف والراوی وغیرهم والرجوع وامثاله لا یكون الا الی الغیر ویدل علیه ایضا ما ورد فی تنازع رسول الله مع الاعرابی فی ثمن الناقة والفرس وتنازع ولی الله مع عقیل وعباس ویؤكده تصریح الاصحاب بكراهة تولیته للتنازع مع خصمه عند حاكم آخر واستحباب التوكیل له ومنه یظهر عدم نفوذ حكمه فیما له الشركة فیه اذا كان هو او وكیله الخصم لا نرجح ما هو بالرجوع الی الحاكم ولا معنی لرجوع احد الی نفسه واما لو كان الخصم شریكه كان یدعی اخوه دارا فی ید غیره بحق الارث فینفذ حكمه فی حق اخیه للاطلاقات ولا یثبت منه حق له لعدم حكمه لنفسه وعدم نفوذه لو حكم فلو ترك المدعی علیه الكل نفذ حكمه فی النصف ولم یتنازع فی نصف الحاكم ایضا فلا بحث وان نازع معه یتحاكمان الی ثالث وان حكم بخلاف ما حكم هو لاخیه كما اذا تحاكم كل من الشریكین مع خصمه الی حاكم غیر ما تحاكم به الاخر فحكما كل بحكم غیر حكم الاخر وكذا ان ادعی احد علی اخیه حصته من دار مورثه فینفذ حكم الحاكم لاخیه فیه ولا یسقط به دعوی المدعی فی حصة الحاكم فلو ادعی یتحاكمان الی ثالث فان قیل ثبوت حق الشریك یستلزم ثبوت حق الحاكم ایضا فثبوت المحكوم له لشریكه دون نفسه یستلزم تخلف الملزوم عن اللازم وهو باطل البتة فیجب اما عدم نفوذ الحكم اصلا او ثبوت المحكوم له فی حصة الحاكم ایضا بان یثبت للشریك لعموم نفوذ حكم الحاكم للغیر و لنفسه لاجل الاستلزام ولكن ثبوته فیما له شركة فیه خلاف الاجماع القطعی قلنا لیست هذه اللوازم لوازم عقلیة لا یمكن تخلفها عن الملزوم بل امور شرعیة قابلة للتخصیص فالعموم ما یوجب نفوذ الحكم فی حق الشریك والاجماع یمنع نفوذه فی الحاكم لان الاجماع ینفی الملازمة هنا ولا یمكن نفی ثبوت الملزوم لعدم الاجماع فیه وكون عموم المسئلة خالیة عن المعارض وهل ینفذ حكم لمن له الولایة بالابوة والجدودة او الوصایة علیه ام لا قال فی یر ولو تولی وصی الیتیم القضاء فهل یقضی له فیه نظر ینشاء من كونه خصما فی حقه كما فی حق نفسه ومن ان كل قاض هو ولی الایتام انتهی والتحقیق انه ان كان الخصم و المنازع هو الحاكم فلا ینفذ حكمه ولا بد من الرجوع الی الغیر وان كان غیره كشریك لمن هو ولیه فینفذ حكمه فی حصة الشریك المولی علیه له اما فی حصة الشریك فعموم نفوذ حكمه واما فی حصة المولی علیه فبادلة الملازمة بین ثبوت ذلك المال له وبین شركة المولی علیه فاذا حكم انه مال مورث الشریك فثبت حق المولی علیه والمدعی فلو ثبت بعد دعوی المدعی كون الملك الفلانی مال مورثه وحكم بحصته له ثبت حصة سایر الكبار ایضا فلهم المطالبة بذلك الاثبات من غیر حاجة الی اقامة الشاهد ثانیا نعم لو اعترف ذلك بعدم حقیته نفسه فتعارض ذلك دلیل الاستلزام ویرجع الی الاصل فان قیل بالفرق بین حصة الحاكم نفسه فكان لا یثبت بالاستلزام وثبت حصة من له الولایة علیه قلنا الفارق هو الاجماع المتقدم فانه معلوم فی حقیة نفسه ولولاه لقلنا بثبوتها ایضا ولا اجماع هنا حتی من جهة ما یثبت للحاكم ایضا من التسلط فی التصرف بحق الولایة اذ لم یتحقق الاجماع الا فی حصة المالیة وكذا الحكم فی سایر الایتام والمجانین والغیب الذی له الولایة عموما فلا ینفذ حكمه لهم لو كان هو الخصم والمنازع وینفذ حكمه لو كان المنازع غیره من قیم من جانبه علی امورهم او من جانب حاكم آخر ولیس القیم كالوكیل فی المخاصمة والتنازع حتی یكون هو بمنزلة الموكل بل هو بمنزلة الوكیل لمن هو قیم له جعله الحاكم وكیلا له بحق ولایته لا وكیلا لنفسه ولذا یفترق مع الوكیل فی انه لا یشترط فی الوكیل الوثاقة والعدالة ویشترط فی

لقوله‌م

فلا بد ان لا ینفذ فی شیء منهما

نافذا الا ان یشتمل علی كونه غیر المولی علیه

علیه

القیم

القيم ويجوز له اجراء العقود بقيد الاحتساب دون الوكالة ولو كان القيم هو الحاكم ووكل احدا في المنازعة فلا ينفذ حكمه وكذا لا ينفذ حكمه لو وكل احدا
من جانب نفسه لولايته على ولده الصغير او ولده موصيه في منازعة ولو وكله في جميع اموره عموما من غير سبق نزاع فاتفق المنازعة فهل ينفذ حكمه لو كيله فيه
اشكال كما انه يشكل الحكم بجواز جعل احد فيما لاحد هذين الصغيرين لا وكيلا لنفسه حتى ينفذ حكمه له والاولى والاحوط الرجوع في المنازعة الى حاكم آخر
ولو لم يكن هناك غيره فالاولى التوسل بالحيل الشرعية فينتقل حصة المولى عليه الى غيره مع خيار فسخ في مدة معلومة فيحكم للمنتقل اليه ثم يفسخ **فرع**
لو باشر الحاكم بنفسه عقدا لغيره بوكالة كبيع او نكاح ثم حصل النزاع فيه بين متنازعين ينفذ حكم الحاكم فيه للاطلاقات ولا يضر كونه وكيلا لانه
كان وكالة في مجرد ايقاع عقد وتمت الوكالة وليس ظهور مثل ذلك الوكيل ممن يرد قوله ولو باع عن بالغ غير رشيد لا لاحد ولاية وباع ابوه ايضا لاخر كذلك
او نكح غير رشيدة بظن الولاية ونكحت نفسها لاخر فتنازع المتبايعان او الزوجان ينفذ حكم ذلك الحاكم لمن حكم لهما سواء كان النزاع في الرشد وعدمه او في
اجزاء العقد وعدمه او في صحة عقد الحاكم عن الرشيد والرشيدة للاطلاقات **الخامسة** اذا حكم حاكم بحكم لم يجب على حاكم آخر البحث عنه
وجاز له امضائه اذا اعتقده اهلا بل يجب للمقبولة لكن لو نظر فيه جاز فان ظهر اصابته او لم يظهر شيء من الصواب والخطاء وجب الامضاء وكذا ان ظهر
مخالفته لما هو صواب في نظر الثاني من الادلة الظنية المتحملة للمخالفة وان ظهر خطائه في دليل قطعي غير متحمل لقبول المخالفة من المجتهدين لم يجز امضائه
بل وجب عليه وعلى غير ذلك الحاكم نقضه سواء خفي الدليل على الحاكم الاول اولا وسواء انفذه الجاهل به ام لا للاجماع كما صرح به بعض الاجلة في شرحه
على عدم ايضا وللقطع بانه خلاف حكم الله فامضائه ادخال في الدين ما ليس منه وحكم بغير ما انزل الله فيدخل في نصوص من حكم به او لم يحكم بما انزل
الله وكذا ان ظهر خطائه في دليل ظني عنده لاجل تقصيره في الفقه الى الازم من الاجتهاد عند الاول بل ينقض مع التقصير ولو اتفق مطابقته لطريقة
اجتهاده والحاصل ان الموجب للنقض احد الامرين اما الخطأ في الدليل القطعي او التقصير في الاجتهاد اذ ليس الحكم في الصورتين حكم الله في حقه قطعا
ولكن فهم التقصير في الاجتهاد اذا لم يخالف دليلا قطعيا مما لا يظهر لغير نفسه غالبا وان امكن احيانا فالفائدة في الاغلب يظهر في جواز نقض نفسه حكمه
او وجوبه والظاهر ان صورة التقصير مراد من اطلق جواز النقض مع المخالفة كالشيخ وابن حمزة وابني سعيد والفاضل في بعض كتبه واما بدون التقصير بحسب
اجتهاده فلا ينقض حكمه لا من نفسه ولا من غيره وان ظهر له بعد الاجتهاد دليل ظني يكون حجة عنده حال الحكم من غير وجود ما يصلح للمعارضة لان
الادلة الظنية ليست كاشفة عن الاحكام الواقعية انما هي امارات للاحكام الظاهرية فاذا لم يقصر في استفراغ وسعه وبذل جهده بقدر ما ادى
اجتهاده الى كفايته من التتبع يكون الحكم حكم الله في حقه وحق من يحكم له وعليه فلا وجه للنقض وما ذكرنا هو الضابط في المقام بل هو مراد من تعرض
للمسئلة من الاصحاب وان اختلف عباراتهم في تادية المرام **السادسة** لا ينقض الحكم بتغير الاجتهاد لان الحكم كان ذلك في حقهم قبل التغير
الا اذا كان التغير لاحد الامرين المتقدمين ولو تغير قبل تمام الحكم وجب بنائه على الراي الثاني **السابعة** لو ادعى المحكوم عليه عدم اهلية
الحاكم لعدم اجتهاده او لفسقه وهذا انما يتصور اذا كان المحكوم عليه غائبا حين الحكم او ادعى ظهور عدم اهليته حال الحكم بعده مع زعمه اولا
اهلا والخصم في تلك الدعوى يكون هو المحكوم له وقد يكون الحاكم ايضا اذا كانت الدعوى مما يوجب ضمانا او تعزيرا عليه ثم هل يسمع تلك الدعوى على المحكوم
له ام لا استوجه في بعض ذلك عدم السماع وعدم تسلطه على حلفه وصرح في شرح بعدم سماع الدعوى على المحكوم له بفسق الحاكم على سبيل الاطلاق
وتردد في بعض ذلك كذلك واستشكل فيه في عد ولكن في صورة عدم البينة وكذا في الكفاية الا انه حكم بعدم السماع مع عدم البينة وظاهر الاخرين
بل الاولين ايضا سماع الدعوى مع البينة والظاهر منهما عبارة الشهيد في غاية المراد فقال اذا ادعى المنكر جرح الشهود او الحاكم كلف البينة فان قيدها و
ادعى علم المدعى بذلك ففي توجه اليمين على المدعي وجهان وصرح بعض فضلائنا المعاصرين بان النزاع في السماع وعدمه انما هو في صورة فقد البينة و
اما معها فلا نزاع في السماع قال فدعوى فسق الحاكم مما لا ينبغي النزاع في مسموعيتها انما النزاع في صورة يكون دعوى المنكر علم المدعي بالفسق حتى
ينحصر وجه النزاع بالحلف على عدم العلم وادعى المحكوم عليه بعد الحكم فسق الحاكم فيسمع الطالب منه البينة فان اقامها فيبطل الحكم وان بقي اصل الدعوى
وان فقدت البينة فالقاعدة توجه اليمين على المنكر ولما كان الفسق فعل الحاكم ولا يصح الحلف على نفي فعل الغير بل انما يصح حلف نفي العلم وهو موقوف
على دعوى العلم في ان ادعى المنكر علم المدعي بالفسق فهذا هو الذي استشكلوا فيه وصار معركة للنزاع انتهى ولكن صريح المحقق الاردبيلي تحقق النزاع في
صورة وجود البينة ايضا قال ما ملخصه ولو ادعى المنكر بعد اقامة البينة فسق الشهود او القاضي فيمكن انه يسمع ويطالب بالبينة فان اثبته بالبينة فلا
يثبت الحكم ويمكن ان لا يسمع وان لم يكن بينة وادعى علم المدعي فان اقر المدعي به توقف الحكم ان كان قبله وان كان بعده ابطله وان انكر المدعي
فهل له تحليفه على عدم العلم بذلك ام لا استشكل المص وغيره انتهى وكيف كان فالحق سماع الدعوى في صورة وجود البينة وعدمها ان كانت
الدعوى على المحكوم له لعموم ما ساع الدعوى والقضاء وعدم المخصص وهل المدعي المكلف على الاثبات المحكوم له او المحكوم عليه قال بعض الفضلاء المعاصرين
ان كان القاضي معروفا بالعدالة فعلى القادح اثبات الجرح وان كان خامل الذكر فعلى المعدل اثباته **اقول** دعوى المحكوم عليه اما يكون عدم علمه
باهلية الحاكم فلا ينفذ حكمه عليه او علمه بعدم اهليته وفسقه فان كان الاول فلا ينبغي الريب في كون الاثبات على المحكوم له ولو بالمعروفية والاستفاضة
وان لم يكن له دليل مثبت فله تحليف المحكوم عليه لو ادعى علمه بالاهلية ولو لم يدع علمه لم يسلط على تحليفه ويعمل فيه بالاصل وهو عدم نفوذ
حكمه عليه وان كان الثاني فمع عدم المعروفية لا ريب ايضا في كون الاثبات على المحكوم له فان ثبت والا فله تحليف المحكوم عليه فان حلف بطل

في وجوب امضاء حكم الحاكم على حاكم آخر

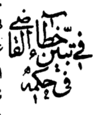
في ادّعاء المحكوم عليه بعد الحكم ان الحاكم ليس اهلا للحكم او فاسق

السبعة

وكذلك

الحكم

الحكم وان نكل ثبت وان رد الحلف انعكس واما مع المعروفية فالاثبات على المحكوم عليه فان اثبته بالبينة فهو والا فان ادعى علم المحكوم له فله تحليفه وايقاف الحكم وابطاله ولو لم يدعه فيسقط دعواه احتج المحقق الاردبيلي على عدم سماع البينة مط بانه امين الامام وفتح هذا الباب موجب لعدم اجراء الاحكام والطعن في الحكام فلا يقبلون القضاء وفيه ان كونه امينا في زمن الغيبة فرع اهليته فان ثبت الفسق فليس امينا والا يمكن سد باب تفسيق سائر الحكام بتقرير المدعى حيث اهان العلماء مع ان العدول والحاكم الاخر ايض امناء الله فان كان الحاكم الاول امينا لا يقدحون فيه ولا يضر القدح بل ذلك موجب لسعي القضاة في الاجتناب عن العيوب او سترها وهو ايض مصلحة تامة واحتجوا على عدم السماع بدون البينة بامرين احدهما لزوم الفساد والثاني انه ليس حقا لازما يثبت بالنكول ولا بيمين الرد ويضعف الاول بالمنع اولا فانه اى فساد في دعوى ذلك وقد يدعى على الحاكم نفسه بدعاوى هي غالبا متضمنة لتفسيقه من الكذب والخيانة وثانيا بالمعارضة فان عدم سماعها قد يستلزم ضياع حق خطير سهل الاثبات او اتلاف دم او تحليل بضع محرم او تحريم محلل ويستلزم جرات حكم شخص مجهول الحال او معلوم الفسق لاحد عليه بدون لزوم شرعي نعم لهذا الكلام وجه في القضاة المنصوبة من الامام حال الحضور وكانه ذكره العامة واخذه منهم بعض اصحابنا ولجروه مط والا فكيف يرضى احد بان يقول انه اذا ورد احد مع مال خطير او جارية جميلة قرية او بلد فوادعى عليه شخص مجهول ان المال ماله والجارية جاريته وحكم شخص في زي العلماء له بذلك وانه يجب على ذلك الشخص تسليم المال وه الجارية وان لم يعرف ذلك الشخص او عرف فسقه ودنو مرتبة علمه ولم يسمع منه عذر ولا ارجاسيما في مثل تلك الازمنة التي يتصدى فيها كل متغلب في كل قرية او بلدة للحكم ويضعف الثاني بالمنع ولم ليس حقا لازما او غير ثابت بالنكول ورد اليمين اذا ادعى على المحكوم له ان ما اخذه لم يكن بالاستحقاق لعدم اهلية الحاكم واقعا او عنده هذا اذا كان التداعي مع المحكوم له ولو ادعى ما يوجب ضمانا او تعزيرا على الحاكم فهو خصمه وعليه الاثبات لا دعائه امر الخالف للاصل ولانه الذي لو ترك ترك وعدم ثبوت دخوله تحت اطلاقات نفوذ حكمه بعد فان اثبت فهو والا فيحلف المحكوم عليه اما على عدم الاهلية ان انكرها او على عدم علمه بالاهلية ان يكفي بعدم العلم الذي هو ايض موجب لعدم نفوذ حكمه عليه بدون ثبوت الاهلية فان حلف بطل الحكم وضمن الحاكم والا سقط حقه وان رد الحلف فيحلف خصمه ويسقط عنه الضمان ولو ادعى المحكوم عليه خطاء الحاكم بما لا يعذر فيه او تقصيره او جوره في الحكم او حكمه لشهادة الفاسقين عنده ونحوه فان الخصم ايض اما المحكوم له او الحاكم كما مر ويجب احضار المدعى عليه وفاقا للشيخ والمحقق ذلك بل نسبه فيه الى الاكثر وكذا في شرح شا للاردبيلي في دعوى الحكم لشهادة الفاسقين للعموم ما المشار اليها الا ان الاثبات ح على المحكوم عليه وهو المدعى لان مقتضى اطلاقات نفوذ حكم الحاكم قبول حكمه مطلقا الا اذا ثبت خلافه فان لم يثبت فعلى المدعى عليه اليمين ثم في جميع الدعاوى المذكورة ان كان هناك حاكم يقبله الخصمان يتحاكمان اليه والا فيكون كسائر الدعاوى التي لا حاكم فيها فلا تسلط لمن عليه الاثبات على خصمه بل يعمل بالاصل حتى يظهر الامر وقد يستشكل في سماع هذه الدعاوى ايض بايجابه اهانة الحكام وتزهدهم في الحكم وايجابه للعسر والحرج وافضائه الى التسلسل ويجاب عن الاول بمعارضته بايجاب عدم السماع لابطال حقوق الناس مع انه ان ثبت ما يدعيه فلا باس بالاهانة بل ينبغي ان يستهان والا فلا اهانة بل ربما يوجب العزة والثاني بمعارضته ايض بايجابه العسر والحرج على الناس في تضييع حقوقهم لو لم يسمع والثالث بمنع الافضاء ولو ادعى المحكوم عليه حكم الحاكم بالفاسقين مع عدم علمه بفسقهما وخطائه في التعديل من غير تقصير منه فلا يسمع لان المناط في الحكم العدالة عند الحاكم دون غيره نعم لو اراد تبيين فسقهما عند الحاكم نفسه بعد حكمه فظاهرهم سماعه ونقض حكمه لو ثبت عنده ويجي تحقيقه ولو ادعى على الحاكم القاضي بعلمه بالواقعة او بعدالة الشهود او نحوهما كذبا لم يسمع منه لان قوله حجة



الثامنة لو تبين خطاء القاضي في دم او قطع عضو او مال فان لم يجر الحكم بعد في الاولين يمنع من اجرائه او كانت العين باقية في الثالث ولو عند المحكوم له فيسترد وان كان بعد جريان الحكم وتلف العين فان ثبت جور القاضي عمدا او تقصيره في الاجتهاد ضمن والوجه واضح وان كان مع ذلك خصومة المحكوم له عدوانا فان كان هو مباشر القتل او القطع او الاتلاف فهو الضامن لتقديم المباشر على السبب وان لم يكن مباشرا كما اذا حكم القاضي بعد دعواه فقتل او قطع وكيل المحكوم له فيحتمل جواز رجوع المحكوم عليه الى كل من القاضي والخصم وان كان خصومته جهلا بالمسئلة فالظاهر ان الضمان على القاضي وان كان الحكم من القاضي بعد بذل جهده فلا ضمان عليه اصلا للاصل وعدم الدليل بل على بيت المال ان كان في دم او قطع لرواية الاصبغ بن نباتة ما اخطات القضاة في دم او قطع فعلى بيت مال المسلمين وان كان في مال فمع بقاء عينه يسترد وان كانت تالفة فالمصرح به في كلام جماعة انه ايض على بيت المال فان ثبت اجماع مركب فيه والا فالحكم به مشكل لاختصاص النص بالدم والقطع ولا يبعد كونه على المحكوم له ان كانت خصومته عدوانا او عدم ضمان لاحد ان كان جهلا او كذا فيما على بيت المال اذا لم يكن هناك بيت مال للاصل وعدم دليل على تضمين شخص نعم في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال كان ابو عبد الله ع قاعدا في حلقة ربيعة الراى فجاء اعرابي فسئل ربيعة الراى فاجابه فلما سكت قال له الاعرابي اهو في عنقك فسكت ربيعة فلم يرد عليه شيئا فاعاد المسئلة عليه فاجابه بمثل ذلك فقال الاعرابي اهو في عنقك فسكت عنه ربيعة فقال ابو عبد الله ع هو في عنقه قال او لم يقل وكل مفت ضامن ولكن الظاهر منها ان المراد بالضمان كون اثمه واجره في عنقه والا فمجرد الافتاء لا يوجب الضمان مع التقصير والخطاء اذ لا ضمان بدونهما اجماعا فتامل **التاسعة** لو ترافعا عند مجتهد وتم قضائه لا يجوز لهما الترافع عنده او عند غيره ثانيا في هذه الواقعة بخصوصها ولو تراضيا لا يجوز للحاكم سماع الدعوى فيه الا ان ادعى خطاءه ونحوه وهو دعوى اخرى ولا يتم القضاء فيجوز الترافع عند الغير ولا يجب عليهما الاتمام عند الاول لخلو افادة مدع شهوده عند مجتهد لم يعرفهم وطلب التزكية يجوز للمدعى ترك المرافعة عنده والترافع عند حاكم اخر تعرفهم للاصل وعدم دليل على التعيين بالشروع في المرافعة اصلا **العاشرة** اذا كان الحاكم عالما بالحق فان كان

امام

امام الاصل فيقضى بعلمه مطلقا اجماعا وان كان غيره فكذلك على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل عن الانتصار والغنية ونهج الحق وظاهر السرائر الاجماع عليه للادلة وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والقول باختصاصها بما اذا كان الدعوى عدوانا وظلما فلا يجرى فيما اذا جهل المدعى او المنكر الحق غير صحيح لان الاختصاص انما هو فى النهى عن المنكر واما الامر بالمعروف فجار فى جميع الصور ولعموم ادلة الحكم مع وجود الوصف المعلق عليه كقوله تعالى والسارق والسارقة والزانى والزانية وقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وادلة اعانة الضعيف واغاثة الملهوف ودفع الظلم عن المظلوم فان كل ذلك يدل على المطلوب ويدل عليه ايضا قوله سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فاولئك هم الظالمون فاولئك هم الفاسقون فان العالم بالحق ان سكت فيكون ممن لم يحكم بما انزل الله وان حكم بغير ما يعلم فكذلك بزيادة الحكم بغير ما انزل الله وقوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل الذى هو المامور به وقوله عز وجل يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط وقوله عز جاره يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين لله فان جميع ما ذكر يدل على وجوب الحكم بما يعلم انه حق وانه معروف وانه ما انزل الله على كل احد الا ان نفوذه منه ووجوب اتباعه وامضائه يحتاج الى الدليل حيث انه خلاف الاصل والدليل فى اهل الحكم موجود فيجب عليه الحكم ويجب على الناس اتباعه ويدل عليه ايضا قوله فى مرفوعة البرقى المتقدمة ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو فى الجنة دلت على جواز الحكم للعالم ودلت ادلة نفوذ حكم الحاكم على وجوب اتباعه ويمكن ان يستدل له ايضا برواية ابى حمزة احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى فان سنتهم كانت قضاؤهم بما يعلمون كما دلت عليه الاخبار وبصحيحة زرارة فى قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم قال العدل رسول الله والامام من بعده يحكم به وهو ذو عدل فاذا علمت ما حكم به رسول الله صلعم والامام فحسبك ولا تسئل عنه ويدل ايضا رواية الحسين ابن خالد الواجب على الامام اذا نظر الى الرجل يزنى او يشرب خمرا ان يقيم عليه الحد ولا يحتاج الى بينة مع نظره لانه امين الله فى خلقه الحديث ولا يضر احتمال ارادة امام الاصل لعموم العلة فان العالم ايضا امين الله كما فى رواية اسمعيل بن جابر العلماء امناء وفى رواية السكونى الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا الحديث والمروى فى تحف العقول وفيه مجارى الامور والاحكام على ايدى العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه ويدل عليه ايضا ما ذكره السيد من اطباق الامامية على انكارهم على ابى بكر فى توقفه على الحكم لفاطمة مع علمه بعصمتها وطهارتها وانها لا تدعى الا حقا وقد يستدل ايضا بوجوه اخر غير تامة كالاجماع المنقول وكون العلم اقوى من البينة واستلزام عدمه اما ايقاف الاحكام او فسق الحكام لانهم ان حكموا بخلاف معلومهم يلزم الفسق والا الايقاف فان فى الاول عدم الحجية وفى الثانى عدم معلومية العلة فى البينة حتى يقاس عليها العلم وفى الثالث منع الفسق اذ لم يدل دليل على جواز حكمه بعلمه خلافا لما حكاه السيد وجماعة عن الاسكافى فلم يجوز عمل غير الامام بعلمه مطلقا بل ربما ينسب اليه عدم تجويز عمل الامام ايضا ونسب فى التنقيح القول بعدم جواز غير الامام الى السيد وهو غريب فانه ادعى اطباق الامامية على الجواز وغلط الاسكافى اشد التغليط وخطائه والمحكى عن ابن حمزة فخص الجواز بحقوق الناس وحكى ذلك عن الحلى ايضا وكلامه فى قضاء السرائر عام والمحكى عن الاسكافى فى مختصره الاحمدى تخصيصه بحقوق الله ولا مستند لشئ من هذه الاقوال الا اعتبارات ضعيفة او وجوه مرجوحة لا يصلح لمعارضة ما مر كما انه يستدل للاول بانه موضع التهمة وموجب لتزكية النفس وللثانى بالنبوى فى قضية الملاعنة لو كنت راجما الغير بينة لرجمتها وبمثل قوله فى الروايات المستفيضة لا يرجم الزانى حتى يقر اربع مرات بالزنا اذا لم يكن شهود وقوله لا يرجم الرجل والمرأة حتى يشهد عليه اربعة شهود وللثالث بمثل رواية البصرى خبرنى عن الرجل يدعى قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بما له قال فيمين المدعى عليه حيث ترك الاستفصال فيها ومرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم يكن امرأتان فرجل ويمين المدعى فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه الحديث وبالاخبار القائلة بان البينة على المدعى واليمين على من انكر وفى الاول منع الكلية وفى الثانى عدم ثبوت الرواية وفى البواقى انها معارضة لما مر وما مر راجح بموافقة الكتاب وعمل الاصحاب واصل الجواز ويجاب ايضا عن دليل الثالث بان موضع التهمة فيما كان محلا للتهمة الا ان يوجب عسرا وحرجا او ضررا فيمكن تخصيص نفى الوجوب هذا مع امكان منع اختصاص البينة فى عرفهم بالشاهد وعدم صدقه على علم الحاكم وامكان اختصاص الاستخراج مع ان مدلول اخبار البينة واليمين ان كل بينة فهى على المدعى لا ان كل مدع فعليه البينة مع ان الظاهر منها انها فى صورة الجهل بالواقعة فالبينة شانها التبيين ولا تبيين فى المبين هذا ثم ان المانع من القضاء بالعلم استثنى صورا منها اقرار الخصم مطلقا ومنها العلم بخطاء الشهود وكذبهم يقينا ومنها ان يشهد معه اخر فانه لا يقصر عن شاهد والله العالم **الحادية عشر** لو جن الفقيه او اغمى عليه او فسق ثم عاد الى الحالة الاولى تعود نيابته وولايته من غير نزاع على الظاهر كما قاله المحقق الاردبيلى لدخوله بعد العود تحت العمومات والاطلاقات واما ما ترى فى كتب الاصحاب من الخلاف فى ذلك وفتوى الاكثر بعدم العود فانما هو فى القاضى المنصوب من قبل الامام الثابت قضائه بالتخصيص دون التعميم **الثانية عشر** انه كان تنازع المتخاصمين عند حاكم فى امر لاختلاف المجتهدين فيه كان ينازع الولد الاكبر مع غيره فى اخذ الحبوة مجانا او يحتسبا ارثا او فيما يحبى به او ادعى احد الشركاء الثلثة الشفعة وانكرها الاخران او تنازع المتبايعان فى نجاسة المبيع وعدمها او تنازع البكر ووليها فى الاستقلال فى العقد وعدمه او تنازعا فى دية جناية اختلف العلماء فى مقدارها الى غير ذلك يجب على الحاكم المترافع اليه الحكم فى الواقعة بمقتضى رايه وفتواه اجماعا لانه حكم الله عنده وفى حق من قلده او يترافع اليه ولا يفيد تقليد احدهما مجتهدا اخر يخالف رايه راى ذلك المجتهد او كونه مجتهدا مخالفا لذلك المجتهد اذ لم يثبت من ادلة وجوب عمل المجتهد باجتهاده والمقلد باجتهاد مجتهده الوجوب فى ترتب الاثر حتى فى موضع مزاحمة حق غيره لو بنى ذلك الغير على اجتهاد مخالف لاجتهاده والحاصل ان الثابت ليس ازيد من ترتب اثار اجتهاده او تقليده فيما هو حق نفسه مما ليس له مزاحم من حقوق الغير والا فلا دليل ثم المراد برايه وفتواه ليس ما هو فتواه

عمل م

منها تزكية الشهود وجرحهم ومنها الاقرار فى مجلس القضاء وان لم يسمعه غيره ودم

في جميع اجزاء الواقعة المتنازع فيها فانه قد يكون فتواه فيها وجوب البناء على فتوى غيره في جزء منها فيجب اتباعها فان فتوى كل مجتهد حجة عمل مجتهد
اخر او مقلده اذا بناه على راى ذلك المجتهد الاخر وعمل به فيه فيجب الحكم بمقتضاه لو كان كذلك فاذا كانت الواقعة بحيث لم يتحقق من احد المتنازعين
فيها بناء على امر بتقليد مجتهد فيجب فيها الحكم في اصل الواقعة بمقتضى فتوى الحاكم ورايه فيها وان تحقق فيها بناء على امر بتقليد غيره فيجب الحكم
بمقتضى ذلك البناء لان فتوى الحاكم ايض على صحة ذلك الامر وترتب الاثر عليه فاذا تنازع شخصان في اخذ الحبوة مجانا او بازاء ارثه ابتداء
قبل بنائهما فيها على تقليد مجتهد يجب على الحاكم المفتي بالاخذ مجانا الحكم به ولو كان المتنازعان مقلدين لمجتهد يعطيها بازاء الارث عملا بها
في الواقعة واخذ الكبير بازاء ارثه بتقليد مجتهده واعطاه ساير الورثة بازائه ايض بتقليده ثم تنازعا فيها بعد ذلك عند الحاكم المذكور يجب عليه
الحكم بكونها بازاء الارث لا لاجل انه فتواه مطلقا بل لاجل انهما قلدا المجتهد الاخر وعملا به وانتقل الحبوة بازاء الارث الى المحبو له وما بازائه الى
ساير الورثة وفتوى الحاكم ايض على الانتقال المذكور بالتقليد المذكور وتوقف رفع حكم الانتقال الى ناقل فيحكم بمقتضى هذه الفتوى بانها
بازاء الارث وكذا لو كان المتنازعان في الشفعة مقلدين لمن يرى الشفعة في الشركاء الثلثة فلو تنازعا قبل بنائهما على اخذ الشفيع المشفوع
بتقليد مجتهده وتراضيا عند من لا يرى ثبوت الشفعة حينئذ يحكم ذلك بسقوط الشفعة ولو بنيا الامر على تقليد الاول واخذ الشفيع المشفوع
بتقليده ورضى به الشريك تقليدا له ايض ثم تنازعا عند نافي الشفعة يجب عليه الحكم بكون المشفوع لاخذ الشفعة لانه اخذه بتقليد من يقول
بثبوتها واعطاه الشريك الاخر ايض بتقليد مفتيه المشفوع ملكا للشفيع بفتوى ذلك المترافع اليه ايض فيحكم بمقتضاه وكذا لو باع شخص الصيد المقتول
بالتفنك لاجل كونه مذكى عنده بفتوى من يرى حليته وطهارته ولمقلده وقد وقع ذلك عن المتبايعين الكذائيين فيكون صحيحا ممضى عنده ايض و
هكذا في جميع الوقايع نعم يشترط في الحكم بالصحة في تلك الموارد عمل المتنازعين معا بمقتضى فتوى المجتهد الاخر ولا يكفي تقليد احدهما لما مر من عدم
دليل على كفاية تقليد احدهما فيما يكون الامر بين اثنين نعم لو لم يكن الواقعة مما يكون الاثر المترتب على العمل بين المتنازعين فيكفي تقليد احدهما كمسئلة
عقد البكر او الولي فلو عقدت البكر نفسها الزوج بتقليد مجتهد ترى استقلالها وقبله الزوج بتقليده ايض ثم تنازع الولي عند من يرى استقلاله
يجب الحكم بصحة العقد اذ لا تعلق للولي في اثر العقد الذي هو حلية البضع ولا يحتاج تقليد البكر الى رضى الولي ايض ولو كان الحاكم في الامثلة المذكورة
في المعاملات ممن لا يقول بلزوم التقليد في المعاملات بل يكتفي بالمطابقة لراى مجتهد فبنى المتنازعان الامر او لا على احد الطرفين يجب على هذا الحاكم
الحكم بصحته بناء على رايه ايض وكذا لو اكتفى بالتقليد اللاحق على العمل وقلدا بعد العمل ايض وهكذا والمحصل انه يجب على الحاكم المترافع اليه ان يستخرج
فتواه في كل الواقعة المتنازع فيها ويحكم بمقتضاها سواء كانت مطابقة لفتواه في جزء الواقعة او لا فيرى انه اذا سئل عنه ان ما رايك في الحبوة اذا
تنازع فيه الورثة يفتي بانها للاكبر مجانا فيحكم به في الواقعة اذا تنازعا قبل رضاء الطرفين وبناهما على تقليد اذ ليس للواقعة جزء اخر ولو بنى المتنازعان
فيها على تقليد من لا يرى مجانا فيزيد في الواقعة جزء اخر لان التنازع انما هو في الحبوة التي بنيا فيها الامر على تقليد ويرى انه اذا سئل عنه ما رايك
في الحبوة التي اخذها الاكبر مجانا بتقليد من يراها كذلك واعطاها ساير الورثة ايض كذلك فهل يصيرها الاحلالا له يفتي بانها ماله فيجب الحكم به في
الواقعة ايض ولو سئل انه لو اخذها الاكبر بتقليد من يراها مجانا ولكن لم يرض به الباقون فيفتي بانه لا يكفي تقليده فقط ويرى انه اذا سئل ما
فتويك في حق باكرة زوجت نفسها بشخص بتقليدهما لمن يرى استقلالها يفتي بالصحة فيجب عليه الحكم ايض بعد وقوع العقد ولو فرض ان فتواه على
عدم الصحة فيحكم به ايض ولو تنازع الجاني والمجني عليه في قدر الدية المختلف فيها عند حاكم فيجب حكمه بمقتضى رايه ولا يفيد هنا بناء احدهما او كليهما
على فتوى غيره الا اذا عملا بها واعطى الجاني الدية بمقتضاها واخذها المجني عليه كذلك وبالجملة اللازم على الحاكم في جميع الوقايع تصوير فتواه في
كل الواقعة اذا سئل عنها فيها والحكم بها **فرع** لو ترافع المتنازعان في امر قبل بنائهما على احد الطرفين بالتراضي او اجراء عقد فيه وحكم الحاكم بمقتضى
رايه فهل يجوز للمتنازعين بعد البناء على تقليد الاخر في هذه الواقعة لو رضيا ويترتب عليه اثره ام لا الظاهر الثاني لاستقرار الامر على ما حكم
به فلا ينقض فلو حكم الحاكم باختصاص شيء للولد الاكبر او بكونه له مجانا بعد الترافع او بسقوط الشفعة فلو تراضيا بخلافه بعد ذلك لم يترتب عليه اثر
فلا يصير الاخذ بالشفعة لازما ولا الشيء المحبو ملكا لغير الكبير بل لو ارادا اللزوم احتاج الى عقد اخر ناقل شرعي كبيع او صلح او هبة **الثالثة**
عشر قد عرفت انه يجب على الحاكم امضاء حكم حكم به حاكم اخر مقبول الحكم عنده في واقعة خاصة ولا يجوز له نقضه والظ انه اجماعي ونقل الاجماع
عليه مستفيض والاخبار يدل عليه كما مر والمراد بامضائه العمل بمقتضاه ولو انكر المحكوم عليه حق المحكوم له فحضرا عند الحاكم الثاني وادعى
المحكوم له الحق وانكر غريمه وتمسك المحكوم له بحكم الحاكم الاول يجوز للثاني الحكم له به كما يجوز للحاكم بالبينة والحلف والحاصل ان الحكم السابق ايض
طريق لاثبات الحق كالبينة واليمين والاقرار ويمكن ان يكون قوله في بعض الروايات المتقدمة اي سنة قايمة اشارة الى ذلك ايض فاذا اسمع
الدعوى والانكار وظهر له الحكم السابق ظهورا علميا يحكم له ثانيا لا لاجل ذلك الحكم اذ بعد علمه وفتواه بوجوب اتباعه وعدم جواز رده يكون
ذلك حكم الله في حقهما عنده فيجب عليه الحكم بمقتضاه وتحقيق انه وان وجب امضائه عليه ولكن لا يجوز له الحكم جواز ابتناء الاول على فتوى مخالفة
لرايه واما الا انهم وجوب الامضاء وعدم وجوب الحكم بمقتضاه بل هما متلازمان ولا مخالفة للراي ابدا اذ كون كل ما حكم به المجتهد على احد الخصمين
وله بعد الترافع حكم الله في حقهما اجماعي بل ضروري ولا يحتمل المخالفة فراي كل مجتهد ان هذا حكم الله في حقهما وفتواه على ذلك وان خالف مع

قطع النظر عن ذلك الحكم ولكنه غير المورد وكذا الا انفهم معنى ما قيل من انه يجب عليه الامضاء ولا يجوز نقضه الحكم بصحة لجواز مخالفته لنفس الامر لاحتمال كذب المدعي والشهود او خطائهم وفيه ان الصحة هنا ليست الا ترتب الاثر شرعا وهو لازم وجوب الامضاء فلا معنى لوجوب احدهما وعدم وجوب الاخر نعم لو اراد بعدم جواز الحكم بالصحة الحكم بمطابقة الواقع ونفس الامر فهو كذلك ولكنه كذلك بالنسبة الى حكم نفسه ايض ولا فرق في وجوب الانفاذ بين ما اذا كان الحاكم الاول حيا باقيا على شرايط القضاء او غير باق بان صار فاسقا بعد الحكم وقبل الانفاذ او مجنونا او كان ميتا وفرق بعضهم بين الموت والفسق بوجوب الانفاذ على الاول دون الثاني وان كان الثاني ايض ماضيا لو طرء الفسق بعد الانفاذ ولا وجه له كما صرح به المحقق الاردبيلي ثم ان ما ذكرنا من وجوب الانفاذ والحكم بمقتضاه انما هو اذا علم الحاكم الثاني بالحكم الاول اما بحضوره مجلس الحكم وسماع الدعوى والانكار والمرافعة والحكم او ثبت ذلك عنده ثبوتا علميا باخبار متواترة او محفوفة بقرائن مفيدة للعلم وفي حكم العلم اقرار المتخاصمين لنفوذ اقرار العقلاء على انفسهم والظاهر انه اجماعي ولا كلام في شئ من ذلك وانما الكلام فيما اذا لم يعلم الحاكم الثاني بالحكم الاول بل ظنه باحد الطرق المورثة للمظنة فهل يجب عليه الامضاء ام لا والطرق التي اختلفوا فيها ثلثة الاول الكتابة بان يكتب قاض اما مطلقا او الى خصوص حاكم اخر ان فلانا حضر مجلس الحكم وادعى على فلان وحكمت له او عليه بالمدعى او كتب اني حكمت على فلان بكذا او لا خلاف في عدم اعتبارها لو كان المحكوم به من حقوق الله بل ادعى عليه الاجماع لوجوب درءها بالشبهة ولو كان من حقوق الناس فالمشهور فيها ايض ذلك بل قيل بلا خلاف يوجد الا من الاسكافي بل عن السرائر والخلاف وغيرهما وفي بر الاجماع عليه للاصل وروايتي طلحة والسكوني ان عليا كان لا يجيز كتاب قاض في حد ولا في غيره حتى وليت بنو امية فاجازوا بالبينات وضعفهما لو كان منجبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والادلة القاطعة من الكتاب والسنة المانعة من العمل بالمظنة فان مجرد الكتابة لا يفيد ازيد منها لاحتمالها التزوير او عبث الكاتب وعدم قصده فيها وغير ذلك من الاحتمالات خلافا للمحكي عن الاسكافي فقال باعتبارها في حقوق الناس وظاهر المحقق الاردبيلي الميل اليه بل في حقوق الله ايض قال بعد نقل قول الاسكافي وذلك غير بعيد اذ قد يحصل الظن المتاخم للعلم اقوى من الذي حصل من الشاهدين بالعلم بالامن من التزوير وانه كتب قصدا لا غير فاذا ثبت باي وجه كان مثل خبر المحفوف بالقراين المفيدة للعلم يجب اجراؤه من غير توقف ويكون ذلك مقصود ابن الجنيد ويمكن ان لا ينازع فيه احد ويكون مقصود الباقي المنع من غير تلك الصور بل الصورة التي لم يكن مامونة من التزوير ولا معلوما كونه مكتوبا قصدا ولهذا يجوز العمل بالمكاتبة في الرواية واخذ المسئلة والحديث وبالجملة لا ينبغي النزاع في صورة العلم ويمكن النزاع في صورة الظن ويمكن القول به هناك ايضا اذا كان اقوى من ظن الشاهدين ويكون احتمال النقيض مجرد التجويز العقلي مثل صيرورة اواني البيوت علماء عالمين بجميع العلوم والقول بعدمه في غير ذلك هذا في حقوق الناس واما في حقوق الله فيحتمل ذلك ايض لما مر ويحتمل العدم للدرء بالشبهة انتهى ورد ذلك بان ذلك فرع قيام دليل قاطع على جواز العمل بالظن مطلقا ولم نجده في المورد مما يتعلق بالموضوعات او كان الظن متاخما للعلم ومجرد كون ظن الكتابة اقوى من ظن الشهادة لا يوجب قطعيته ولا حجيته الا ان يكون حجية الاخير من حيث افادتها المظنة وهو ممنوع بل هو من جهة ادلة الاربعة وهي ادلة قاطعة او ظنون مخصوصة مجمع عليها فلا وجه لقياس الكتابة على الشهادة ولا على الرواية واخذ المسئلة لقيام الادلة على حجية الظن فيهما ولذا يكتفي فيهما بظن ما ولو لم يفد الظن الاقوى **اقول** ما ذكره الراد صحيح لا غبار عليه الا ان مقتضى كلام الاردبيلي اعتبار الكتابة الموجبة للعلم كما هو صريح صدر كلامه الى قوله ويمكن النزاع في صورة الظن والمستفاد من ذيله ايض لانه اعتبر فيه ما كان احتمال خلافه مجرد التجويز العقلي ومثل صيرورة الاواني علماء متبحرين هذا وان كان ظنا عند الحكماء ولكنه علم عرفا وشرعا لانه العلم العادي المجمع على اعتباره شرعا كما بيناه في عوائد الايام ولا كلام في اعتبار ذلك نعم يرد عليه ح انه لا وجه لقياسه على الشهادة والرواية واخذ المسئلة لانها ليست بهذه المثابة البتة وان كانت حجيتها معلومة من جهة الادلة وبالجملة كلام الاردبيلي لا يخلو عن اضطراب وان كان الظاهر ان مراده العلم العادي فيرجع نزاعه مع القوم لفظيا **الثاني** اخبار الحاكم الاول مشافهة اني حكمت بكذا وفي انفاذه ووجوب اعتباره وعدمهما خلاف الاول للفاضل في عد وشا والشهيدين في س ولك والثاني للخلاف وفي فع وتردد في يع ويرد دليل الاول انه ثبات حكم الحاكم كحكم الامام والرد عليه حرام وانه اقوى من الشاهدين ويرد الاول بانه لا كلام في وجوب انفاذ حكم الحاكم وانما الكلام في انه هل يثبت باخباره بعد الحكم ولذا قال الاردبيلي وليس اثباته بقول الحاكم اقوى من اثباته بعدلين اذ هما عدلان وهو عدل واحد وقول العدلين حجة دون الواحد ومنه يعلم رد الثاني ايض مع انه انما يفيد لو كان قبول العدلين لاجل المظنة وليس كذلك ودليل الثاني الاصل وكون الحكم الثاني بمجرد اخبار الاول حكما بغير علم وهو كذلك فالثاني هو الاقوى نعم لو ضم مع اخباره قراين مفيدة للعلم بصدوره الحكم تجب اعتباره **الثالث** الشهادة على حكمه بان يشهد عدلان على صدور الحكم منه لفلان على فلان بعد الترافع بكذا وكذا وقد وقع الخلاف فيها فقيل بعدم قبولها مطلقا ويظهر من لف انه قول جماعة قال وربما منع من ذلك جماعة من علمائنا للاصل المتقدم ذكره مرارا ولذيل روايتي طلحة والسكوني المتقدمتين حيث قال فاجازوا بالبينات ورد الاصل بما ياتي والروايتان بضعفهما سندا الخالي عن الجابر هنا ودلالة لظهور سياقهما في ان البينة التي كانت بنوا امية يجيزونها انما هي على صحة الكتابة لا على اصل الحكم وقيل بعدم القبول ان كانت البينة مجردة عن الاشهاد اي لم يشهدهما الحاكم الاول على حكمه في الواقعة والقبول ان اشهدهما وهو مذهب المحقق في فع بل قيل بعدم خلاف فيه بين الاصحاب كافة اما الاول فلما مر من الاصل واما الثاني فلظاهر الاجماع ومسيس الحاجة اليه في اثبات الحقوق مع تباعد البلاد وتعذر فصل الشهود او تعسرها او عدم مساعدة شهود الفرع ايض على النقل والشهادة الثالثة غير مسموعة ولانها لو لم يقبل لبطلت الحجج مع تطاول المدة ولادى الى استمرار الخصومة في الواقعة الواحدة ولان الغريمين لو تناصفا ان الحاكم الاول حكم بينهما الزمهما الثاني ما حكم به

في اشهاد العدلين على حكم الحاكم

الاول اجماعاً على الظاهر المصرح به في بعض الكلمات فكذا اذا اقامت البينة اذ يثبت بالشهود ما يثبت بالاقرار ومال المحقق الاردبيلي الى القبول مطلقا
لان حكم الحاكم حجة متبع يجب انفاذه والعمل بمقتضاه على اي طريق ثبت عند حاكم اخر سواء كان باقرار الخصم او البينة ولعدم تعقل مدخلية للاشهاد في
قوله اعتبارها اقول ان كان هناك دليل على وجوب شهادة العدلين مطلقا كما هو كذلك او في خصوص المورد فالحق القبول مطلقا من غير مدخلية للاشهاد
فيه وان لم يكن فالحق عدم القبول كذلك واما التفصيل المذكور فلا ارى له وجها مقبولا الا ما قد يضم مع اصالة حجية شهادة العدلين من ظاهر الاجماع على
عدم القبول هنا مع عدم الاشهاد وما قد يضم مع اصالة عدم الحجية من ظاهر الاجماع على القبول مع الاشهاد وما قد يتوهم من مسيس الحاجة واقتضاء الضرورة
للقبول واللزوم تقدير الضرورة بقدرها واندفاعها بالقبول مع الاشهاد يجب الاقتصار عليه وهما ضعيفان جدا لمنع الاجماعين سيما في جانب عدم القبول
ومنع مسيس الحاجة اولا لامكان حصول العلم بالحكم بواسطة القرائن المنضمة مع العدل او العدلين او جماعة من غير العدول سيما مع الكتابة وامكان اشهاد
الشاهدين على شهادة الاصل وغير ذلك مع انه قد لا يرتفع الضرورة بالشهادة مع اشهاد الحاكم ايضا لعدم تمكن الشاهدين من المسافرة وبالجملة اللازم
في هذه المسئلة البناء على حجية مطلق شهادة العدلين وعدمها وياتي تحقيقه في باب الشهادات ولكن ذلك اذا شهدا بالحكم بان يقولا كنا في مجلس
المرافعة فادعى فلان على فلان وانكر المدعى عليه او كان غائبا فحكم عليه الحاكم بعد الاتيان بما كان عليه في النزاع وكذا لو علما بالدعوى والنزاع بالقرائن
ثم سمعا الحكم ولكن لو سمعا من الحاكم اخباره بالحكم اي قال لهما اني حكمت قبل ذلك لا يقبل الشهادة لما عرفت من عدم وجوب قبول اخبار الحاكم بنفسه بذلك
عند الحاكم الاخر وكذا اذا حكم الاول ثم كتب حكمه في ورقة فقال للشهود او الحاكم الثاني ما في هذه الورقة حكمي لم يجز للشهود ان يشهدوا بالحكم بمجرد ذلك ولا
للحاكم ان ينفذه لسماعه او لشهادة هذه الشهود وهو ظاهر مما تقدم وصرح به جماعة منهم الفاضل في شا والاردبيلي في شرحه وغيرهما نعم لو كتب صورة حكمه
قبل صدوره ثم قال بمحضر الحاكم الثاني او الشهود حكمت لفلان بما في هذه الورقة وحفظت الورقة بحيث امن من التغير يحتمل جواز انفاذه وقبول الشهادة بها فتأمل

في كيفية القضاء والحكم واحتياجه الى المدعي والدعوى والمدعى عليه وبيان شأن القاضي ووظيفته الى المتنازعين

المطلب الثاني في كيفية القضاء والحكم واحتياجه الى المدعي والدعوى والمدعى عليه وجوابه ولكل منها متعلقات فههنا سبعة فصول

الفصل الاول في بيان شأن القاضي ووظيفته بالنسبة الى كل من المتداعيين او كليهما وفيه مسائل **الاولى** لا خلاف في وجوب التسوية
بين الخصوم في العدل في الحكم فلا يجوز التفرقة فيه بين المسلم والكافر او الشريف والوضيع او العادل والفاسق او غيرهم والاجماع منعقد عليه و
صريح الكتاب يرشد اليه قال الله سبحانه ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وقال الله عز وجل يا ايها
الذين امنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى وقال جل شانه يا داود انا جعلناك
خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى الى غير ذلك والاخبار فيه مستفيضة ولو كان في العدل مظنة الضرر بما لا يرضى به الشارع
يجب ترك الحكم دون الحكم بغير العدل ومع ظنه في الترك ايضا فالظاهر الجواز ولا يبعد ترجيح اكثر الضررين واشدهما وهل يجب التسوية بينهما في غير ذلك من
وجوه الاكرام ام يستحب ذهب الصدوقان الى الاول وهو ظاهر النهاية وصريح المحقق والفاضل في غير المختلف ونسبه في المسالك والروضة والكفاية
والمفاتيح والمعتمد الى المشهور وذهب الديلمي والفاضل في المختلف الى الثاني واختاره الحلي وجعل القول بالوجوب توهم من لا بصيرة له بهذا الشان و
ظاهر الكفاية التردد والحق هو الاول لقول علي عليه السلام لشريح في رواية مسلمة ثم واس بين المسلمين بوجهك ومنطقك ومجلسك حتى لا يطمع قريبك في
حيفك ولا ييأس عدوك من عدلك ورواية السكوني عن الصادق عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من ابتلي بالقضاء فليواس بينهم في الاشارة وفي النظر وفي
المجلس ومثلها مرسلة الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله وفيها فليسو بدل فليواس وقول النبي صلى الله عليه وآله من ابتلي بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في لحظه واشارته و
مقعده ولا يرفعن صوته على احدهما ما لا يرفع على الاخر وقول الرضا عليه السلام في فقهه واعلم انه يجب عليك ان تساوي بين الخصمين حتى النظر اليهما حتى لا
يكون نظرك الى احدهما اكثر من نظرك الى الثاني ولان تخصيص احدهما يوجب كسر قلب الاخر ومنعه عن اقامة حجته والايراد على الروايات بانها ضعيفة
سندا فلا يثبت منها حكم مخالف للاصل مردود بعد تسليم هذا الضعف عندنا سيما مع صحة الاولى عمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه وانجبارها
بالشهرتين نعم غير الاخيرة لا يدل الا على وجوب التساوي في بعض وجوه الاكرام فيبقى مثل التعظيم والتكريم والقيام والاذن في الدخول باقيا تحت الاصل والاخيرة
وان كانت عامة الا ان الشهرة التي ادعوها ليست الا في بعض الوجوه لانه المصرح به في كلام الاكثر فلا يبعد تخصيص الوجوب بما في غير الاخيرة
الا ان المستفاد من التعليل في الاولى التعميم وهو الاقرب احتج الاخرون اما على نفي الوجوب فبالاصل واما على الاستحباب فالروايات المتقدمة حيث يتسامح
في ادلة السنن وجوابه قد ظهر **فروع أ** الامر بالمواساة في الوجه يشمل المساواة في التوجه وعدمه وطلاقة الوجه وعدمها وان كان الظاهر
منها هو الاول وبالمواساة في المنطق يشمل المساواة في الكمية والكيفية ويعم ما يتعلق بالدعوى وغيره من انواع التكلم وفي المجلس المساواة في
القرب وكيفية الجلوس **ب** لو دخل الخصمان قبل اظهار الدعوى وجلس احدهما اقرب الى الحاكم يجب ان يسوي بينهما بعد الاظهار ايضا واذا رضي الادنى
مجلسا بما هو عليه فهل يسقط شرعية المساواة ام لا فيه وجهان من ان الحكمة في الامر بالمساواة هو عدم طمع القريب وعدم كسر قلب البعيد ومن
اطلاق الروايات وعدم المقيد والاوجه الثاني لامكان تعدد العلة واطلاق غير المعللة من الروايات **ج** عدوا من وجوه الاكرام الانصات
والمراد به الاصغاء الى كلامه والحكم بوجوبه او استحبابه لعموم الرضوي والتعليل **د** وعدوا منه التسوية في السلام عليهما والجواب لهما ان سلما معا و
كذلك السلام ولو سلم احدهما دون الاخر يجب الجواب لمن سلم ولا يجب شيء للاخر ولو ابتدأ احدهما بالسلام فهل يجب او يستحب تاخير الجواب حتى لو كان

يسلم

كتاب القضاء

في وجوب التسوية بين الخصمين

في عدم جواز تلقين الخصمين

في تقديم الأسبق من المدعين

يسلم الاحرام لا اختار في المسالك الاول اذا لم يبطل الفصل بحيث يخرج عن كونه جوابا للاول والاظهر الثاني لان البدءة بجواب سلام من ابتدأ بالسلام لا ينافي التسوية عرفا بل يمكن ان يقال ان التاخير مناف لها حيث بادر بجواب احدهما واخر جواب الاخر بل لو قلنا بمنافاة المبادرة بجواب المبادي للتسوية لا يجب التاخير ايض على القول بالوجوب ولا يستحب على القول بالاستحباب لان وجوبها واستحبابها انما هو فيما اذا علم بتسليمهما معا وهو غير متيقن بعد هي وجوب التسوية او استحبابها مختص بالافعال الظاهرية دون الميل القلبي بمعنى محبة احدهما او الميل الى التكلم معه والقرب اليه في المجلس والتعظيم له او الميل الى ان يكون حكم الله موافقا لهواه للاصل ولان الحكم على القلب غير مستطاع واما قضية قاضي بني اسرائيل المروية عن الباقر في صحيحة الثمالي فلا يدل على ان المؤاخذة كانت على الامر القلبي بل كانت على ما قاله بقوله قلت اللهم الخ حيث اظهر باللسان ما كان في قلبه وان لم يظهره على الخصمين نعم يستحب الاجتهاد في تطهير السر بحيث يساوي عنده جميع عباد الله ولكنه لا يختص بالقاضي وكلا منها يجب او يستحب على شخص من حيث هو قاض ولا يختص وجوب التسوية فيما ذكر بحال الحضور الخصمين معا بل يجب مع غياب احدهما ايض لاطلاقات الروايات وايجابه طمع من يريد اكرامه الذي هو علة المنع في رواية الاولى من الحكم بوجوب التسوية او استحبابها مشروط بما اذا تساوى الخصمان في الكفر والاسلام فلو كان احدهما مسلما والاخر كافرا جاز قيام الكافر مع جلوس المسلم او كون المسلم اعلى منزلا منه علوا صوريا او معنويا لا اعرف فيه خلافا ونقل عليه الاجماع ايض والدليل عليه مضافا الى الاختصاص رواية سلمة والنبوي بالمسلمين واحتمال رجاع الضمير في قوله بينهم في رواية السكوني الى المتراعين المسلمين وضعف الاخيرة وخلوها عن الجابر في المقام ما روي ان عليا جلس بجنب شريح في حكومة له مع يهودي في درع وقال لو كان خصمي مسلما لجلست معه بين يديك ولكني سمعت رسول الله صيقول لا تساووهم في المجالس وضعفه منجبر بالعمل وهل يختص ذلك بالمجلس او يتعدى الى غيره ايض الظ التعدي كما اختار في الروضة واليه ذهب والدي في المعتمد واستقربه بعض المعاصرين للاصل واختصاص النصوص بحكم التبادر واختصاص المورد بالمسلمين وخلو ما يعم العموم عن الجابر مع ضعفه **الثانية** قالوا لا يجوز للحاكم ان يلقن احد الخصمين ما يستظهر به على خصمه ويستضره ويغلب عليه وان يهديه الى وجوه الحجاج واستدلوا عليه بظاهر الوفاق وبانه منصوب لسد باب المنازعة لا لفتح بابها فتجويزه ينافي الحكمة الباعثة لتعيينه وتامل فيه السبزواري ولما الاردبيلي الى الجواز ان لم يرد بذلك تعلم ما ليس بحق وجنح اليه بعض معاصرينا والحق الحرمة مطلقا سواء كان تلقين احد الخصمين ببيان ما يوجب استظهاره من غير ان يامره بقول او فعله مثل ان يقول لمن لا يرضى بالحلف اذا رد عليه كل من ادعى بالظن لا يرد عليه اليمين او ان ادعيت بالظن لا يجوز لخصمك الرد او يقول لمن يريد الجواب بالاداء في مقابلة دعوى القرض كل من يجيب بالاداء يجب عليه الاثبات والمنكر ليس كذلك او يامره بالقول والفعل مثل ان يقول ادع بالظن او انكر القرض او انكل او رد اليمين وسواء كان ذلك مع علم الحاكم بان ما يلقنه مخالف للواقع مثل ان يامره بادعاء الظن مع علمه بانه يدعي العلم او بانكار القرض مع علمه بتحققه او بتعيين المدعى به مع علمه بكونه مجهولا للمدعي او يعلم انه مطابق للواقع او لا يعلم فيه احد الامرين مثل ان يلقنه بكذب الظن فيما لم يعلم انه ظان او عالم لكون الجميع منافيا للتسوية المامور بها وكون بعض صورها اعانة على الاثم وبعض اخرها امرا بالمنكر وتجويز التلقين بما يوجب التوصل الى الحق ودفع الضرر اذا علم انه لا يهتدي اليه فيضيع حقه ضعيف لانه مع علم الحاكم يحكم بعلمه فلا يحصل ضرر واما ما ذكروه دليلا على عدم الجواز مطلقا من ايجابه فتح باب المنازعة فضعيف لمنع عدم جواز فتحها كلية او لا وعدم ايجابه له على الاطراد ثانيا هذا حكم التلقين واما الاستفسار المؤدي الى تصحيح الدعوى او الجواب هو ايض غير جائز لما مر من منافاته التسوية وايجابه في بعض الصور اعانة على الاثم سواء كان قبل تكلم من يستفسر منه كان يستفسر عن المدعى عليه بعد دعوى القرض عليه هل ما استقرضت او استقرضت واديت او قد يضم معه ما يوجب الجواب بما يستظهره مثل ان يقول ما استقرضت حتى يكون البينة على المدعي او اديت حتى يكون البينة عليك او بعد التكلم مثل ان يستفسر عمن يجيب بعدم اشتغال الذمة انه هل اديت او ما استقرضت والله العالم **الثالثة** اذا دخل الخصمان فان بدر واحدهما بالدعوى سمع منه وان لم يبتدر وسكتا فلا يجب على الحاكم الامر بالتكلم ووجهه ظاهر وقد ذكروا انه يستحب ان يقول هو او من يامره تكلما او ليتكلم المدعي منكما ولم اعثر على دليل على الاستحباب وظاهر الحلي عدم الاستحباب حيث قال ولا ينبغي للحاكم ان يسأل الخصمين والمستحب له تركهما حتى يبدءا بالكلام فان صمتا فله ان يقول لهما ان كنتما حضرتما لشيء فاذكراه انتهى وقال والدي طاب ثراه في المعتمد بالاستحباب لو عرف كون الحياء او احتشام ما نعالهما عن المبادرة وليس ببعيد ثم انهم قالوا انه اذا استحب التكلم يكره تخصيص احدهما بالخطاب لمخالفته للتسوية الشرعية وفيه منع لعدم منافاة التسوية عرفا لان ابتداء الكلام مجرد تقديم الالتفات الى احدهما سيما اذا علم كونه مدعيا لا يخالف التسوية عرفا وبذلك يوجه الحكم بالكراهة هنا ممن حكم بوجوب التسوية في التكلم وفيه ما فيه ووجهه في المعتمد بان الحكم بالحرمة لاجل الانجبار وهو فيما نحن فيه مفقود فلا يثبت من عموم الاخبار سوى الكراهة وهو ايض غير جيد **الرابعة** اذا ازدحم جماعة من المدعين فان جاؤا على التعاقب وعرف دعوى الترتيب قالوا يقدم الاسبق فالاسبق وان جاؤا معا او لم يعرف الترتيب اقرع بينهم وقدم من خرجت قرعته وقيل يكتب اسماء المدعين ويجعلها تحت ساتر ثم يخرج رقعة رقعة ثم يستدعي صاحبها فيحكم له وهذا ايض نوع من القرعة وقيل بالاول الا ان يكثروا ويعسر الاقراع فبالثاني وقيل بجواز الامرين مطلقا ونسبه في المسالك الى الاشهر واصل هذا الحكم مشهور بين الاصحاب مصرح به في كلماتهم بل لم نعثر فيه على مخالف واطلاق عباراتهم يشمل ما لو تزاحموا في مجرد الورود والحضور عند الحاكم وان لم يتكلموا بعد ولم يطلبوا الترافع بل كانوا ساكتين وما لو تزاحموا في بيان الدعوى وطلب الترافع ايض وما بدر احدهم بطلبه مع سكوت الباقين والظاهر ان مرادهم انما هو في غير الصورة الاخيرة لان الحكم بتقديم الاسبق وورودها فيها مشكل جدا الا ان الحكم والقضاء في الوقايع الخاصة والقضايا الجزئية

لا يجب الا بطلب المدعي ويرى انه ليس يجب فطلب احدهم يجب الاشتغال بقطع دعواه ولم يجب الاشتغال بقطع سائر الدعاوي بعد على القول بكون وجوب
الاشتغال بعد الطلب فوريا يكون بطلان اطلاق وجوب تقديم الاسبق ظاهرا اذ لا يجب تقديم البادي بالطلب وان لم يكن اسبق وورود على القول بعدم
الفورية نقول ان ما يجب الاشتغال به بعده لا يمكن ان يجب تقديمه على واجب لو لم يكن فوريا والا انقلب غير الواجب واجبا بل لا يبعد ان يقال ان الصورة
الاولى ايضا خارجة عن مقصودهم لان قطع الدعوى مع سكوت المدعي عدم طلبه ليس بجائز فكيف يحكم بوجوب تقديمه الا ان يقال ان المراد تقديم
الامر بالتكلم واستحباب اصل الاتيان في وجوب تقديم بعض افراده ولكن حينئذ ان اكثر الاصحاب لم يذكروا على ما حكوا به من وجوب تقديم الاسبق مع العلم
بالسبق والقرعة بدونه دليلا ويظهر من المسالك انه لم يجد التسوية بين الخصوم وفيه ان الثابت من التسوية هو وجوبها او استحبابها بالنسبة الى شخصين
متخاصمين واما بالنسبة الى خصمين او ازيد فغير ثابت واستدل والدلالات على الاول في المعتبر بالاولوية وعلى تسليمها منع صلاحيتها لايجاب التقديم
وعلى الثاني منع الاشكال لانه انما يكون اذا علم استحقاق احدهما للتقديم ولم يتعين واما اذا لم يعلم الاستحقاق فالحكم التخيير نعم يظهر من السرائر انه ورد بهذا الحكم
رواية حيث قال فاذا جلس حكم للاول فالاول فان لم يعلم بالاول او دخلوا دفعة روى اصحابنا انه يتقدم الى من يامر كل من حضر للتحاكم اليه ان يكتب اسمه واسم
ابيه وما يعرف به من الصفات الغالبة عليه دون الالقاب المكروهة فاذا فعلوا ذلك وكتب اسمائهم واسماء خصومهم في الرقاع قبض ذلك كله وخلطه وجعلها
تحت شيء يسترها به عن بصره ثم ياخذ منها رقعة ينظر فيها ويدعو باسم صاحبها وخصمه فينظر بينهما انتهى وهذه الرواية وان كانت ضعيفة ولكن بملاحظة
اشتهار الحكم عند الاصحاب اشتهارا قويا كاد ان يكون اجماعا لا يبعد القول بثبوت هذا الحكم **فروع** ا لو آل الامر الى الاقراع فهل يقتصر الى كتب اسم المدعي
او يكتب اسم خصمه ايضا المشهور الاول لانه المستحق للتقديم او التاخير واما المجهول استحقاقا لظاهر او الخصم تابع له نعم لو ثبت للخصوم ايضا استحقاق عند تعدد
يفتقر الخصم الى قرعة اخرى لو دفاع متعدد من في القرعة الواحدة ولكنه لم يثبت فللمدعي الاختيار في التعيين مع التعدد ولا يخفى ان هذا الدليل انما يتم لو كان الموجب
للاقراع هنا وضعه لكل امر مشكل ولو كان موجبه الرواية المتقدمة فلا بد من كتب اسم الخصم ايضا تعبدا النكرة فيها **ب** صرح في المسالك والتحرير بان المقدم
بالسبق او القرعة انما يقدم في دعوى واحدة فلو قال لي دعوى اخرى مع هذا الخصم او مع غيره لم يسمع الى ان يفرغ القاضي من سماع دعوى سائر الحاضرين ثم
يسمع دعواه ومستند الحكم غير واضح فالحكم بوجوب التاخير مشكل **ج** يجوز لمن حقه التقديم بالسبق او القرعة اسقاط حقه فيقدم من لم يستحق بعده
او خرجت القرعة له ولو وهب حقه لغيره فهل يجب تقديمه او يجوز او يقدم من له السبق قيل بالاول لان الحق صار له وتحدثه ان الثابت للنفسه وهو
الشغل بالاشتغال موقوف على الدليل وليس فالظاهر الثالث وهل يجوز للحاكم الشفاعة في الاسقاط او الهبة الظاهر نعم للاصل **د** لو احضر الخصم فسبق
المدعى عليه الى الدعوى ثم قطع المدعي عليه دعواه بدعوى اخرى وقال انا المدعي لم يسمع منه دعواه بلا خلاف بل يمنع حتى يجيب عن الدعوى وينتهي الحكومة ويمكن
ان يستدل عليه بعد الشرع فيه بفقد الرضا واذا تحاكم خصمان فادعى كل واحد منهما على صاحبه دعوى فالذي يبدء بالدعوى احق من صاحبه ان يسمع منه فاذا
ادعيا جميعا فالدعوى للذي على يمين خصمه وضعفه بالعمل مجبور واستدل في المسالك على هذا الحكم بما سبق من وجوب تقديم السابق وفيه ان هذا
انما يتم لو كان المراد بالسابق فيما سبق السابق بالدعوى ولو ابتدرا معا فالمشهور بين الاصحاب كما في لف وغيره انه يسمع الدعوى من الذي على يمين صاحبه
وهو المحكي عن علي بن بابويه في رسالته والمفيد في المقنعة والشيخ في النهاية وادعى عليه الشيخ في الخلاف الاجماع وقال السيد انه مما انفردت به الامامية
وادعى الاجماع عليه ايضا والشيخ بعد ان ادعى اجماع الطائفة مال الى القرعة واستوجهه في المسالك وظاهر الكفاية والمفاتيح التوقف والاصل فيه ما
رواه محمد بن مسلم عن الباقر ع انه قال ان رسول الله ص قضى ان يقدم صاحب اليمين في المجلس بالكلام واعترض بجواز ان يكون المراد باليمين يمين القاضي
كما احتمله في المفاتيح او الحلف كما احتمله الاسكافي لانه صاحب اليمين ان شاء احلف خصمه وان لم يشأ لم يحلف بل يحتمل ان يكون المراد بالتقديم بالكلام
التقديم بتكلم الحاكم معه ورد بالمخالفة للظاهر وبنقل الاتفاق في المسالك على ان المراد منه يمين الخصوم وبان الاصحاب حملوه عليه وفهمهم قرينة و
بصحيحة ابن سنان عن الصادق ع انه قال اذا تقدمت مع خصم الى وال او الى قاض فكن عن يمينه يعني يمين الخصم وفي الاول انا لو سلمنا مخالفة الاول للظاهر فنمنعه في
الثاني والثالث ممنوع والاتفاق المدعى غير ثابت والصحيحة لا يفيد اذ لا بد من رجحان القيام من المرغب فيه في كل شيء الا ان الحلي والشيخ في ط قالا انه
روى اصحابنا انه يقدم من على يمين صاحبه وكذا يدل عليه الرضوي المتقدم وهما منجبران بالشهرة والاجماع المنقول فلا مناص عن العمل بهما **هـ** ما ذكر
من تقديم الاسبق انما هو فيما لم يتضرر غيره بالتاخر ولو استلزم يقدم دفعا للضرر وعدم الشهرة الجابرة ولا يبعد جواز تقديم المرأة مطلقا لعدم
الايجاب **و** قد ذكروا ان المفتي والمدرس ايضا كالقاضي عند تزاحم المستفتين والطلبة في وجوب تقديم الاسبق او القرعة وماخذ الحكم غير معلوم
الخامسة قد صرح كثير من الاصحاب منهم الشيخ في المبسوط باستحباب ترغيب الخصمين الى الصلح للقاضي ويظهر من السرائر ذهاب جمع الى عدم الجواز
حيث قال وله ان يامرهما بالصلح ويشير بذلك لقوله تعالى الصلح خير وما هو خير فلا شك انه فضل بغير خلاف من محصل وقد نسبه هذا الموضع على كثير
من المتفقهة فظن انه لا يجوز للحاكم ان يامر بالصلح ولا يشير به وهذا خطاء من قائله انتهى وتفصيل الكلام ان ترغيب الحاكم في الصلح اما يكون بعد
الحضور للمرافعة وقبل بيان الدعوى او يكون بعدها قبل ثبوت الحق بالبينة او اليمين او الاقرار او سقوطه بالحلف او يكون بعد الثبوت او
السقوط وقبل الحكم والظاهر الثبوت والسقوط او يكون بعده ولا ينبغي الارتياب في استحباب الترغيب في الاوليين ويدل عليه قوله تعالى الصلح خير وقوله
سبحانه انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم وقوله جل شانه فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وقوله عز اسمه ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا

وجوبا

برفعه

في استحباب ترغيب الخصمين الى الصلح

وتتقوا

ويتقوا او تصلحوا بين الناس والمروى فى تفسير الامام وهو طويل يذكر فيه كيفية قضاء رسول الله ص وفى آخره فاذا ثبت عنده ذلك لم يهتك ستر الشاهدين
ولا عابهما ولا وبخهما ولكن يدعو الخصوم الى الصلح فلا يزال بهم حتى يصطلحوا الحديث وصحيحة هشام بن سالم لان اصلح بين اثنين احب الى من ان اتصدق بدينارين
ورواية ابى حنيفة سابق الحاج قال مر بنا المفضل وانا وختنى نتشاجر فى ميراث فوقف علينا ساعة ثم قال لنا تعالوا الى المنزل فاتيناه فاصلح بيننا باربعمائة
درهم فدفعها الينا من عنده حتى اذا استوثق كل منا من صاحبه قال اما انها ليست من مالى ولكن ابو عبد الله ع امرنى اذا تنازع رجلان من اصحابنا فى شىء
ان اصلح بينهما وافتديهما من ماله وظاهر ان الصلاح ان المستحب للقاضى الترغيب فى اصل الصلح واما التوسط فيما يصطلح به فيحوله الى ثالث ولعله لمخافة ان
يحتشما او احدهما عن القاضى فيقع الصلح من غير رضاه واما فى الثالث فان اعلم الحاكم المدعى بالثبوت او المنكر بالسقوط فكالاخير ويأتى حكمه والا فان طلب
منه تنجز الحكم او علم مطالبته بشاهد الحال فالظاهر عدم الجواز لمنافاته للفورية الثابتة من مطالبة التنجز والا فان علم انه لو اظهر الحكم لم يرض من له الحكم
بالصلح فلا يجوز ايض لكونه تدليسا وخيانة وان لم يعلم ذلك فلا يبعد الجواز للاصل بل الاستحباب للعمومات المتقدمة ويدل عليه ايض حديث قضاء على ع بين
صاحبى الارغفة الثمانية المروى فى الكافى والفقيه والتهذيب قال والدى العلامة فى معتمده بعد الجواز مع جهل صاحب الحق بعلم الحاكم بالحق مط ثم
لو ارتكب القاضى المحرم وامر بالصلح او رغب فيما يحرم ورضى به فقال والدى العلامة بصحة الصلح لعدم تعلق النهى به بل بامر الحاكم نعم له خيار الفسخ بعد العلم
واما فى الاخير فالاستحباب غير واضح لانه حقيقة ليس ترغيبا فى الصلح لان الظاهر منه هو ما يكون قبل ثبوت الحق لا لاسقاط اليمين او رفع تجشم الاثبات بل
هو ترغيب لاحدهما باسقاط الحق او بذل المال لغير مستحقه والظاهر ان اضافة الاصحاب الترغيب الى ضمير التثنية لتخصيصهم الاستحباب بغير هذه الصورة اذ لا معنى
لترغيب الخصمين ح كما لا يخفى وقول المحقق والفاضل فى الشرايع والقواعد بكراهة شفاعة الحاكم فى اسقاط الحق منزل على ذلك ايض فلا تنافى بين
قولهما باستحباب الترغيب فى الصلح والكراهة فى هذه الشفاعة ولا حاجة فى الجمع بينهما الى جعل الصلح متوسطا بين الاسقاط وعدمه او جعله مستثنى او
حمله على بعث غيره على ترغيبهما فى ذلك كما فى المسالك وظ جماعة كالمفيد والنهاية والكامل والمراسم والسرائر عدم جواز الشفاعة ودليلهم رواية
السكونى وفيها ولا يشفع فى حق امرئ مسلم ولا غيره الا باذنه والنبوى لما اتاه حاجة لبعض من خاصم اليه فقال له يا اسامة لا تسئلنى حاجة اذا جلست
مجلس القضاء فان الحقوق ليس فيها شفاعة والاولى قاصرة الدلالة على الوجوب والثانية غير ثابتة الحجية فالكراهة اولى **فرع** قال والدى العلامة
قدس سره فى المعتمد ثم من يؤدى اليه شىء بالصلح بالاعطاء او الاسقاط بغير حق فان علم بعدم استحقاقه لم يحرم عليه ووجب ان يتخلص منه والا لم يحرم
عليه لعلمه ظاهرا بكونه حقا له نظرا الى فعل الحاكم انتهى ولى فيه تامل **السادسة** قال جماعة بانه يكره للقاضى ان يضيف احد الخصمين الا ومعه
خصمه لرواية السكونى ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فمكث عنده اياما ثم تقدم عليه فى خصومة لم يذكرها لامير المؤمنين ع فقال له اخصم انت قال نعم
قال تحول عنا ان رسول الله ص نهى ان يضاف خصم الا ومعه خصمه وظاهرها عدم الجواز وبه صرح فى ط وهو الاقوى ويدل عليه ايض منافاته للتسوية
الواجبة وصرح فى عد وغيره بكراهة حضوره ولائم الخصوم وعلل بانه لئلا يزيد احدهم فى اكرامه فيميل اليه ويمكن القول بتحريمه اذا كان لاحد المتخاصمين
لمنافاته التسوية بل لعلها ايض اذا دخل فى الرشوة المحرمة **السابعة** يكره ان يسار القاضى احدا فى مجلسه لكونه مورثا للتهمة ولمرفوعة البرقى ومرسلة
بن قال امير المؤمنين ع لشريح لا تسار احدا فى مجلسك واما اسارة احد الخصمين فهى محرمة لمنافاتها التسوية **الثامنة** يكره ان يعنت الشهود اى
يدخل عليهم المشقة ويكلفهم ما يثقل عليهم من التفريق والمبالغة فى مشخصات القضية اذا كانوا من ذوى البصائر والاديان القوية ولا يجوز للحاكم ان
يتعتع الشاهد وهو ان يداخله فى التلفظ بالشهادة بان يدخل فى اثناء شهادته كلاما يجعله ذريعة الى ان ينطق بما اذا ادخله الحاكم او يعدل عما كان
يريد الشاهد هدايته له الى شىء ينفع فيصح شهادته او يضر فيرد شهادته او يتعقبه عند فراغه بكلام يجعله تتمة للشهادة بحيث يصير به الشهادة مسموعة
او مردودة بل الواجب ان يصبر عليه حتى ينتهى ما عنده ثم ينظر فيه ويحكم بمقتضاه من قبول او رد واذا تردد الشاهد فى شهادته لم يجز له ترغيبه فى اقامته لجوازه
عروض امر يوجب التردد ولا يجوز له تزهيده فى الاقامة ولا ان يرده فيها ولا يجوز له ايقاف عزم الغريم عن الاقرار ويجوز ذلك فى حقوق الله سبحانه كما ينبه عليه
قصة ماعز والوجه فى الكل واضح **التاسعة** قالوا يستحب اجلاس الخصمين بين يدى الحاكم وهو كذلك لانه اقرب الى التسوية واسهل للمخاطبة ولقول على ع
حين تواضعه مع يهودى فى الدرع عند شريح لولا انه ذمى لجلست معه بين يديك غير انى سمعت النبى يقول لا تساووهم فى المجالس وروى عن النبى ص انه
قضى ان يجلس الخصمان بين يدى القاضى ولو قاما بين يديه جاز قيل ولا يجوز الاقامة ان لم يرضيا وهو حسن ان كان القضاء فى مكان مباح لهما او
مملوك لمن اذن بالجلوس لهما والا فيجوز ان لم يأذن المالك بالجلوس بل يجب وان اختار احدهما القيام مع جلوس الآخر فقد اسقط نفسه حقه
بالتسوية فيجوز من رفع الامر بالتسوية حين اسقاط احدهما والحق عدم السقوط لما مر **العاشرة** اذا تعدى الغريمان او احدهما سنن الشرع فان
كان بالاتيان بمحرم كفحش او ضرب او ايذاء للغريم او معاونيه او للقاضى بنسبته الى جور او ميل او مثل ذلك فعلى القاضى العمل بمراتب النهى عن المنكر
فى ردعه عن التعدى واجراء حكم ما صدر فيه من حد او تعزير ان كان مما له حكم وان كان بغير المحرم كاساءة ادب ومثلها فينبغى له وعظه وارشاده برفق
ومداراة **الحادية عشر** قالوا من اتى القاضى مستعديا على خصمه والتمس من الحاكم احضاره فان كان خصمه فى البلد وكان ظاهرا غير معذور يمكن
احضاره وجب على الحاكم اجابته واحضاره مط سواء حرر المستعدى دعواه ام لا وسواء شق عليه الحضور فى مجلس الحكم لكونه من اهل الصيانات والمروات
ام لا ونسبه فى الكفاية الى المعروف من مذهب الاصحاب وفى المفاتيح وعن ط ادعاء الاجماع عليه قيل لتوقف الحكم الواجب بينهما على ذلك لان

يكره للقاضى ان يضيف احد الخصمين

فى تحريم جلوس الخصمين بين يدى القاضى

الحاكم منصوب لاستيفاء الحقوق وترك الاحضار تضييع لها واحتاط في الكف في احضاره قبل تحرير الدعوى لان في الاحضار في مجلس الحكم نوع
ابتذال فلعل دعواه كانت غير مسموعة وعن الاسكافي التخصيص بمن لا يشق عليه الحضور من جهة الرفع والشرف واما هو فتوجه الحاكم اليه من
بحضرة الحال ليحضر او وكيل له او ان ينصف خصمه بعينه عن معاداة الاستعداء وفي ط عن بعضهم ان اما اهل الشرف فيستدعيه الحاكم الى منزله دون مجلس
الحكم المأثور ورد بعدم منافاة ذلك للشرف فان عليا ع حضر مع يهودي عند شريح وحضر عمر مع ابي عند زيد بن ثابت ليحكم بينهما في داره وجح المنصوب يحضر
مع جماعة بين مجلس الحكم لحلف كان بينهما قالوا وان احتاج الاحضار الى بعض الاشخاص المرتبين على باب القاضي فالظ ان مؤنته على الطالب ان لم يرزقوا
من بيت المال واذا ثبت عند القاضي امتناعه من غير عذر او سوء ادب فللقاضي ان يستعين على احضاره باعوان السلطان فاذا احضره عزره بما يراه وفي
كون مؤنة المحضر والحال هذه على المدعي او على الخصم وجهان جزم بعضهم بالثاني ولا وجه له قالوا ومتى كان للمط عذر مانع من الحضور كالمرض والخوف
من عدو وشبههما فليس للقاضي ان يكلفه الحضور بل يكلفه بعث وكيل لتخاصم عنه او يبعث القاضي من يحكم بين المتخاصمين وان دعت الحاجة الى تحليفه
يرسل اليه من يحلفه قالوا وان كان المط خارج البلد لا يحضره القاضي بمجرد التماس المدعي بل يسأله ان يحرر دعواه عليه فان حررها وكانت دعوى مسموعة
احضره وان كان في بلدة بعيدة منه وان لم يحرر دعواه وحررها وكانت غير مسموعة لم يكلفه الحضور والفرق بين المسئلتين في اعتبار التحرير في الثانية
دون الاولى لزوم المشقة والضرر وعدمهما اذ ليس في احضار الحاضر مؤنة ولا مشقة بخلاف الغائب وخالف في ذلك الاسكافي فلم يوجب الاحضار ح
بمجرد تحرير الدعوى ايض بل قال لم يجب الا بعد ان يثبت المستعدي حقه عند الحاكم ومثله قال في ف وفرق في ط بين كونه في بلد تحت ولاية القاضي وغيرها
فيحضر بالتحرير في الاول ويقضي على الغائب في الثاني وفرق في لف بين ما اذا لم يتمكن المدعي من الاثبات وطلب غريمه للاحلاف ولم يكن له مال بل كان
بيد الغريم فلا يمكن استيفاء الحق لو ثبت منه بدون حضوره وبين ما اذا لم يمكن وكان له مال يستوفى منه الحق ان ثبت فيحضر في الاول دون الثاني
وقد تلخص مما ذكر ان في صورة الحضور في البلد ظاهر الاكثر الاتفاق على الاحضار ولو قبل التحرير لغير ذوي الاشراف وان ابن الجنيد نعم ناقش بعض
متأخري المتأخرين في ذلك واحتمل اختصاص وجوب الاحضار مع الحضور بصورة تحرير الدعوى وهو ظ المحقق الاردبيلي بل تأمل هو في جواز
الاحضار بدون التحرير ايض وفي صورة الغيبة لا يحضر قبل التحرير واما بعده فالاكثر على الاحضار والفاضل في لف على التفصيل المذكور والمحقق
الاردبيلي على التفصيل المنقول عن ط هذا في الرجل واما المرأة فقالوا ان كانت برزة كان حكمها حكم الرجل فتحضر حيث تحضر الرجل ولو من غير البلد
ولكن يشترط هنا زيادة على الرجل امن الطريق في هتك عرض ووجود محرم ونحوه وفي الكفاية الاولى البعث اليها للاحضار او التوكيل الا بالنسبة الى
من لا يبالي بالاحضار اصلا قالوا وان كانت مخدرة لم يكلف الحضور بنفسها بل يبعث اليها من يحكم او يأمرها بالتوكيل وفي الكفاية يعتبر في المخدرة ان لا
تخرج اصلا الا لضرورة بل الظ ان التي قد تخرج الى عزاء ذوي الارحام او زيارتهم او الى الحج وزيارة المشاهد احيانا مخدرة بل مع كثرة ذلك و
خروجها الى السوق للبيع والشراء ونحوها كثيرا كالخروج لشراء الخبز والقطن وبيع الغزل ونحوها بحيث لا يبالي بالخروج فهي برزة والمرجع فيه الى العرف و
العادة وعن الشيخ في ط ان البرزة هي التي برزت لقضاء حوائجها بنفسها والمخدرة هي التي لا تخرج لذلك وهو قريب انتهى قال في عد وشرحه فان اختفى
المدعى عليه المحضر نادى منادي الحاكم على بابه ثلاثة ايام ان لم يحضر سمر بابه وختم عليه وجمع اهل محلته واشهدهم على اعذاره فان لم يحضر وسأل المدعي
ختم بابه ختمها فان لم يحضر بعد الختم بعث الحاكم من ينادي لئن لم يحضر اقام الحاكم عنه وكيلا وحكم عليه فان لم يحضر فعل ذلك وحكم عليه ان ثبت عليه
شيء وان لم يحكم عليه حال الغيبة ابتداء انتهى هذا ما ذكره في هذا المقام ولم اجد على اكثر ما ذكروه دليلا ولا ارى له وجها الا اذا قلنا بعدم جواز الحكم
على الغائب مطلقا واما لو قلنا بجوازه كذلك او على الغائب عن البلد فلا وجه لوجوب الاحضار فيما يجوز فيه الحكم عليه لعدم توقف الحكم عليه بل يحكم مع غيبته
فان ادى الى الحلف فان جوز الحلف في غير مجلس القضاء بعث من يحلفه والا يحضره ح وان ادى الى اخذ مال فيؤديه الحاكم من مال المدعى عليه ان كان و
ان كان ماله عند نفسه يبعث من يأخذه منه او يأتي بجبره بل يمكن ان يقال بعدم وجوب ذلك ح على الحاكم عينا بل يجب على كل مقتدر على اجراء حكمه كفاية
والتمسك بالاجماع ضعيف لان محققه بعد ما علمت غير ثابت ومنقوله غير حجة واضعف منه التمسك بجريان عمل السلف عليه اذ لم يكن في السلف
للفرقة الناجية قضاة علانية يحضرون ويعزرون غالبا بحيث يثبت منه السيرة والاجماع وكان الحكم بيد المتغلبة وبالجملة لا وجه تاما لوجوب الاحضار
مع جواز الحكم على الغائب فالاقرب التخيير والاولى البعث اليه واخباره بانه اما يحضر او يحكم عليه ثم ان بعض شراح المفاتيح بعد بنائه وجوب الاحضار كما تقدم قال
في شرح مسئلة الحكم على الغائب كما يجب على القاضي احضار الخصم مع سؤال المدعي وامكان حضوره كذلك يجوز على المش ان لا يحضره بل يحكم على من غاب
عن مجلس القضاء سواء كان مسافرا او حاضرا في البلد انتهى ولا يخفى ما فيه من التناقض ظاهرا واما بعث المنادي وختم الدار فلم اظفر له على رواية و
يشبه ان يكون ذلك مستخرجا من الاعتبارات التي يستحسنها العامة وان كان شان مثل الفاضل ارفع من ذلك ولولا انه تصرف في مال الغير
بدون اذنه لقلنا باستحبابه لفتوى ذلك الشيخ الجليل والله الهادي الى سواء السبيل

الفصل الثاني

فيما يتعلق بالمدعي ودعواه وفيه مسائل

المسئلة الاولى

لما كان يتعلق بالمدعي احكام كتقديم مختاره من الحاكمين وطلب البينة منه ونحو ذلك مست الحاجة الى معرفته
وعرفها الفقهاء بثلث تعريفات احدها انه لو ترك الخصومة والنزاع لترك وخلي ونفسه وبعبارة اخرى انه الذي لو سكت ولم يخاصم سكت عنه و
لم يخاصم ولم يتوجه اليه كلام ولم يطالب بشيء وثانيها ان المدعي هو الذي يدعي خلاف الاصل والظ ان المراد بالاصل هو القاعدة دون العدم خاصة

ذكرهم

فيما يتعلق بالمدعي ودعواه

فيكون

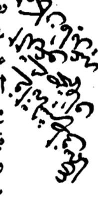
كتاب القضاء والشهادات

فيكون مدعي ملكية عين في يد غيره مدعيا وثالثها ان المدعي هو الذي يذكر امرا خفيا بحسب الظاهر اي خلاف الظاهر بحسب المتعارف والمعتاد والمنكر خلاف المدعي على كل من التعريفات وقد يزيد رابع ايض وهو الذي يدعي الثاني او الثالث نقله في فع ويع وعد وضه قولا ويحتمل ان يكون الترديد لبيان تعدد القول دون اقسام المدعي كما هو الظ من يع وقد يزاد خامس وهو ان المدعي من يكون في مقام اثبات قضية على غيره ذكره في مجمع البحرين قائلا انه الظ من الحديث وحكى نسبته الى الصدوق ايض وليس المراد بالترك في التعريف الاول تركه مطلقا ولو من غير جهة تلك الدعوى الخاصة التي يدعيها بل المراد تركه من هذه الجهة ومن تلك الحيثية فان قيد الحيثية في التعاريف ملحوظ بل رجوعها الى ما يقتضيه الحالة السابقة شرعا لولا تلك الدعوى كما صرح به والدي العلامة قدس سره في مد قال المراد بالترك هو عدم الالزام بامر متجدد ح مع الحكم بالحالة والرجوع الى ما ثبت شرعا قبل الدعوى ويقدم الالزام بمتجددات لا اثبات واقع قبلها انتهى وذكر قريبا منه المحقق الاردبيلي والمراد بالاصل في التعريف الثاني هو القاعدة الثابتة شرعا اللازم اخذها لولا ثبوت خلافها سواء كان اصل العدم او غيره لاخصوص اصل العدم والاستصحاب وعلى هذا يظهر تساوق المعنيين الاولين واتحادهما وتلازمهما في جميع الموارد اذ كل من يدعي خلاف اصل بالمعنى الذي ذكرنا لو ترك دعواه يترك ويعمل بالاصل الذي ادعى خلافه وكل من يترك على الحالة السابقة ويعمل بمقتضاها شرعا لو ترك الدعوى يدعي خلاف الاصل بالمعنى المذكور وما يتوهم فيه افتراقهما من دعوى المديون الرد حيث انه يدعي خلاف الاصل ولا يترك لو ترك فاسد لانه ايض لو ترك هذه الدعوى يترك من هذه الحيثية ويعمل بمقتضى الحالة السابقة وهي وجوب الرد عليه وكذا الكلام في دعوى المتصرف مال الغير بنحو من الانحاء الرد فان عدم ترك مدعي الايفاء والرد بعد الاقرار ومواخذتهما انما هو مقتضى الحالة السابقة المستصحبة ورجوع اليها وقد يتوهم الافتراق في مثل دعوى عدم كون بايع مال زيد وكيلا عنه مع اقرار زيد بالتوكيل ليرد العين ويسترد الثمن او يطالب وهو ايض فاسد لانه ليس مدعيا في تلك الدعوى بل هو المدعي للوكالة بعد الاقرار بملكية الغير لانه لو ترك ترك على ما يقتضيه الحالة السابقة شرعا من الرد والاسترداد نعم لو ادعى المشتري استحقاقه في الرد او الاسترداد مطلقا فيكون مدعيا من تلك الجهة فههنا دعويان احديهما فساد البيع من غير تعرض للتوكيل وعدمه فالمشتري مدع بالمعنيين والاخرى فساد من جهة انتفاء التوكيل وهو مدعى عليه من هذه الجهة وهكذا في امثاله ومما ذكرنا ظهر ايض اتحاد المعنى الخامس مع الاولين ايض واما تفسيره بمعنى من يدعي خلاف الظ فهو قد يفارق الاولين كما في مثال اسلام الزوجين الذي ذكروه واذا ادعى احدهما التقارن والاخر التعاقب حيث ان الاصل التعاقب لاصالة تاخر اسلام كل منهما الى اخر ما يمكن التاخير اليه وخلاف الظ العلم بالتقارن ويفارقهما ايض في دعوى زيد مالا على عمرو فانه مدع على الاولين دون التفسير بدعوى خلاف الظ وكيف كان فالظاهر من المعاني المذكورة هو احد الثلثة او جميعها من جهة انه يتحد موارد ها للعرف الذي هو الحاكم في امثال المقام فانه المتبادر عرفا ولا يعارضه وضع لغوي لعدم ثبوت وضع لغوي مخالف له لذلك المبدأ اشتقاق المدعي الذي هو الدعوى او الادعاء ولا يضر ثبوته لمثل الدعاء والدعوة لاختلاف اللفظين ولو من جهة الهيئة الاشتقاقية ويدل عليه ايض استقراء موارد استعمال هذه الالفاظ في الاخبار كما لا يخفى على المتتبع واما التفسير بدعوى خلاف الظ فهو مما لا دليل عليه لا شاهد له من العرف واللغة ويخالف ما يطلق عليه المدعي في بعض الموارد قطعا كما اشرنا اليه ومع ذلك يخدشه ان الظهور والخفاء انما يحصل بامارات جزئية مختلفة بالنسبة الى الاشخاص كالعدالة والامانة وساير القراين فيلزم ان يكون شخص واحد في دعوى واحدة مدعيا عند حاكم يعرف ديانة المدعى عليه ومنكرا عند اخر لا يعرفها ويستبعد وضع لفظ وجعل المدعي والمنكر لمثل ذلك ولذلك قد يقال بان المراد بالظاهر في ذلك التفسير هو الظ شرعا اي لولا دليل على خلافه ثبت اخذه شرعا ما لم يثبت خلافه ويرجع الى المعنى الاول بالمعنى الذي ذكرنا للاصل وقد يفسر الظاهر بما يعم الاصل والخفي باصل العدم والاستصحاب ويحمل الترديد في التعريف كما في فع ويع وغيرهما على الاختلاف في تقديم الاصل والظ عند تعارضهما من كل موضع يقدم الاصل يجعل المدعي من يدعي خلافه وفي كل موضع يقدم الظاهر يجعل من يدعي خلاف الظ وفي كل موضع تساويا في الظهور والخفاء ومخالفة الاصل وموافقته كما لو ادعى كل منهما عينا في يديهما جميعا يرجع الى التداعي لكون كل منهما مدع من جهة ومدعى عليه من اخرى ولا يخفى ان هذا ايض يرجع الى التفسير الاول لان الظ الثابت تقديمه شرعا على الاصل هو الاصل بالمعنى الذي ذكرناه ومع ذلك لا يلايم تعريفه بمن يدعي خلاف الظ خاصة وقد يقوى تعريفه بمدعي خلاف الظ بتعلق اليمين في بعض الموارد على من معه الظ فمقابله يكون مدعيا وفيه انه كلما كان كذلك فانما هو في موضع يكون الظ حجة شرعا فيكون اصلا ولو سلم عدم حجيته في بعض المواضع فيكون تعلق اليمين ثابتا بدليل خارج كما في اليمين المردودة وجزء البينة والاستظهار وليس في مطلق تعلق اليمين دلالة على كون مخالفه مدعيا وقد يقوى ايض بان جعل البينة على المدعي قرينة على انه الطرف الاضعف والمنكر هو الطرف الاقوى ولذا جعلت عليه اليمين ومن معه الظ يقوى طرفه بالظهور فيكون مخالفه مدعيا ولا يخفى ما فيه فانه علة مستنبطة لا حجية فيه مع ان الظهور ان كان بدون لزوم اخذه شرعا يمنع تقويته والا فيرجع الى الاصل بالمعنى الذي ذكرناه ثم لا يخفى ان توجه اليمين في بعض الموارد على المدعي لا يوجب نقصا في تعريفه اصلا اذ ليس عدم توجه اليمين جزء من حقيقته ولا ماخوذا في تعريفه وانما هو حكم شرعي ثابت له بالعمومات او المطلقات القابلة للتخصيص والتقييد فكلما توجه يمين على المدعي العرفي فهو من ذلك الباب مع ان فيما مثلوا به للنقض منا لو ادعى المدعي الرد كلاما مرت الاشارة اليه ولا يخفى ايض انه يمكن ان يكون شخص واحد مدعيا ومدعى عليه باعتبارين وكل من المتداعيين مدعيا ومنكرا كما مر بعض امثلته في مسئلة تقديم من يختاره المدعي من الحاكمين ومنه ما اذا ادعى البايع بيع عبده وادعى المدعي شراء امته البايع الى غير ذلك **المسئلة الثانية** يشترط في المدعي ان يكون بالغا عاقلا فلا يسمع دعوى الصغير ولا المجنون بلا خلاف يوجد كما صرح به طائفة بل بالاجماع كما في مد بل بالاجماع المحقق قيل وللاصل اي اصالة

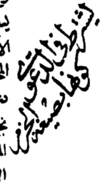
في تمييز المدعي والمنكر

في معنى الظاهر والاصل

عدم ترتب اثار الدعوى من وجوب سماعها وقبول بينة المدعى وسقوط دعواه بالحلف وثبوتها بالنكول ونحوها عليها الاختصاص ما دل على سماع الدعوى
واحكامها بحكم التبادر بما اذا اصدرت ممن اجتمعت فيه الشرائط التى منها التكليف مضافا الى تضمن الدعوى امورا يتوقف على التكليف كاقامة البينة
ونحوها ولا يخ عن نظر لمنع التبادر المذكور من مثل قوله كونوا قوامين بالقسط وقوله فاحكم بين الناس بالحق ونحوهما بل مثل قوله البينة على المدعى
لان ذلك حكم وضعى لا تكليفى ومنع توقف ما ذكر على التكليف ولو سلم فينتقل الكلام فى دعوى لا يتوقف على ذلك فالمناط الاجماع مضافا الى تضمن الدعوى
كثيرا تصرفات مالية كاحلاف واقرار لا يجوزتهما الا ان مقتضاهما الاقتصار فى عدم السماع بما ثبت فيه الاجماع او ما اوجب تصرفا ماليا منه فلو جاء
يتيم لا ولى له الى حاكم وادعى ان فلانا اقتلع عينى او قتل ابى او نزع ثوبى ويريد الفرار ولى بذلك شهود فاسمع شهودى وخذ بحقى لا يمكن الاخذ بعد فراره
فليس فيه تصرف مالى له وتحقق الاجماع على عدم السماع فيه غير معلوم نعم يمكن القول بعدم جواز احلافه ولا قبول حلفه لو رد اليمين بل الحاكم يحلف
المنكر من جهة لو ظن صدق الصغير فتامل وزاد المحقق الاردبيلى رحمه الله العلامة طاه وبعض لحوق الرشد ايضا وادعى فى المعتمد الاجماع عليه صريحا ولا بينه
لا ارى له دليلا سيما فيما لا يتضمن دعوى مالية كادعاء القذف والضرب والجرح ونكاح الولى فى حال الصغر ونحوها والاجماع مطلقا غير ثابت نعم
لا يسمع دعواه المتضمنة للتصرفات المالية لعدم جوازها من السفيه او لا يسمع الا اذا انتهى الى تصرف مالى وان يدعى لنفسه او لمن له الولاية عليه
ابوة او حكومة او قيمومة او وصاية او وكالة بالاجماع مطلقا اثباتا وفى الجملة نفيا وقد يزاد دليلا للنفى ان المدعى من يطالب بحق مالى وغيره ولا حق
لغير من ذكر وحق الغير ليس له مطالبته وفى كون المدعى من ذكر مطلقا وعدم جواز مطالبة حق الغير كذلك ولو بمجرد اثباته نظر وقد يزاد ايضا الاصل قال
الاصل عدم وجوب السماع وعدم جواز اجبار الغريم على الجواب وعدم ترتب ساير اثار الحكم وفيه انه حسن لولا عمومات الحكم نحو قوله سبحانه وان احكم بينهم بما
انزل الله وليحكم بين الناس بما اريك الله وفاحكم بين الناس بالحق وقد انزل سبحانه واراه ان البينة على المدعى والاصل عدم نزول غيره من رد الدعوى
وعدم سماعها ومقتضى الامر بالمحاكمة بينهم هو التحاكم ودفع النزاع مطلقا فالمناط فى جانب النفى هو الاجماع فيقتصر فيه على الثابت فيه الاجماع وهو
المدعى عن الغير بلا ولاية ولا وكالة ولا اذن صريح او بالفحوى او شاهد الحال فلو ادعى باحد هذه الوجوه يسمع الدعوى ويحكم بما يقتضيه الشريعة واما ما
على الحاكم بعد السماع وما يجوز للمدعى بعد الدعوى فهو امر اخر اذ يختلف اثار الدعوى فى الموارد فانه ليس على الوكيل والوصى الحلف ولا رد اليمين بدون
التوكيل فيه للوكيل او المصلحة للولى ولا ينفذ اقرار الوكيل ولا يجوز له الاخذ بدون التوكيل فيه والحاصل ان المراد هنا بيان شرايط صحة الدعوى وسماعها
واما لوازمها واثارها فيذكر كل منها فى موضعه ثم بما ذكرنا من الاقتصار فى النفى بموضع الاجماع يعلم عدم توقف سماع دعوى الوكيل على ثبوت وكالته
كما هو ظاهر فى بحث جواب المدعى عليه ان ما فى يده ليس له وانه لغايب قال ولو اقام ذو اليد البينة بغايب لم يقض بها للغايب لو ادعى وكالة الغايب
كان له اقامة البينة عن الغايب وظاهر المحقق الاردبيلى وبعض الفضلاء المعاصرين التوقف حيث قيد السماع بالثبوت وبما ذكرنا من الاكتفاء بشاهد
الحال يصح سماع دعوى الامين الذى بيده مال الغير ولا يمكنه اثبات وكالته فى الدعوى مع ايجاب تاخيرها ضياع حق مالكه مع ان فى مثله حق للامين ايضا
وهو انه لولا الادعاء للزم التفريط المستلزم للضمان بل له حق الاخذ منه وكذا يصح سماع دعوى مثل الجار الذى ادعى لجاره الغايب الحاضر على شخص بانه
سرق مال جاره ويريد الفرار او دعوى صديقه الغايب المديون الذى بيده الدين عند الحاكم ليا خذ من ماله او ايفاء الميت الذى كان صغارا دينا بيد عبد
عليه غيره ويعلمه شخص اخر ويعلم شهوده عليه هذا اذا كانت الدعوى بشاهد الحال بقصد كونه من جانب المالك والا فقد يدخل فى باب الشهادة



الثالثة يشترط فى سماع الدعوى صحتها او لمكان ما يدعيه فلا عبرة بدعوى محال عقلا او عادة او شرعا او لزومه فلو ادعى هبة او وقفا لم يسمع الا
مع دعوى الاقباض وكذا الرهن عند من شرط الاقباض فيه فان الانكار فيما لا يلزم رجوع ولانه مع الاثبات لا يجوز الاجبار على التسليم كذا ذكروا و
فيه نظر لان لاصل الملك شيئ وللزوم امر اخر ولكل منها فوايد فيمكن دعوى احدهما بدون الاخر واذا ثبت احدهما يبقى الاخر فان سلم المدعى عليه ذلك
والا لابد من اثبات ذلك الامر ان اراد اللزوم فيمكن ان يثبت او يحلف كما فى ساير الدعاوى ولولاه لزم عدم دعوى شراء حيوان الا مع ضم مضى زمان
سقوط خيار الثلثة وتفرق المجالس والظاهر ان القايل بذلك ولذا تامل فى اصل الاشتراط المحقق الاردبيلى معللا بما ذكرنا فلا ينفذ سماع الدعوى
ومع ثبوتها العمل بمقتضاها ولوازمها ان منزلا لا منزلا وان لازما فلازما ولو قلنا بانه ان ذكر فايدة للدعوى وكانت الفايدة موافقة للاصل
يسمع والا فلا كان اقرب بل هو الاظهر كما سيظهر وجهه **الرابعة** يشترط ان يكون المدعى به مما يصح تملكه فلا يسمع دعوى ما لا يملك كحشرات
الارض الا مع التصرف فيه لمنفعة مقصودة للعقلاء كدواء وكالخمر والخنزير اذا كان المدعى مسلما ولو على ذمى فى الوجه ظاهرا **الخامسة** ذهب



المحقق وجماعة الى انه يشترط فى الدعوى كونها بصيغة الجزم فلو قال اظن او اتوهم ان لى او لابى عليك دينارا او انك سرقت مالى لم يسمع
دعواه حتى ادعى اليقين فيما ادعاه وهو المحكى عن ابن زهرة والكيدرى والتنقيح ونسبه فى الكفاية الى المشهور وفى المعتمد الى الاكثر وحكى عن الشيخ
نجيب الدين نما وفخر المحققين والشهيد فى النكت والك عدم الاشتراط وهو ظاهر المحقق الاردبيلى واختاره بعض فضلائنا المعاصرين ولكن
المنقول عن الاول عدم الاشتراط فى التهمة وعن المحقق الثانى عدم الاشتراط فيما يخفى عادة ويعسر الاطلاع عليه كالقتل والسرقة ونحوهما و
الاشتراط فى نحو المعاملات وهو ظاهر س وغيره وقيل لعلهم ارادوا بذلك ما ذكره ابن نما فيخرج وهو ظاهر بعض مشايخنا المعاصرين حيث نفى الخلاف
فى الاشتراط فيما لا يخفى قال واما فى غيره كالتهمة فقولان ونسب القول بعدم الاشتراط الى الذين ذكرناهم ونقل فى شرح الشرايع عن الشهيد الثانى وابن

بما القول

ثمّ القول بعدم الاشتراط مطلقا ثمّ قال وقوّى المحقق الشيخ على عدم الاشتراط فيما لا يخفى عادة وظاهره تغاير القولين ولعلّ من حكم بالاتحاد فهم من التهمة ما يخفى ومن حكم بالتغاير حمل التهمة على مجرّد التوهّم الذي هو اعمّ من الظنّ وتردّد الفاضل في عد وشا وتر وهو ظاهر الصيمري وتنح و شرحه والكف وان كان كلام الاخير الى عدم الاشتراط اميل و قال والد المحقق ره و التحقيق عندي سماع الدعوى ولا مع احتمال اقرار الخصم او شهادة بيّنة لها او ادّعاء المدّعي سماع احدهما احذرا من تادّي عدمه الى الاضاعة المنهيّ عنها فان تحقّق احدهما حكم بمقتضاه والا اسقطت الدعوى كسقوطها اوّلا ان قطع بعدم احتمال شيء منها الى ان قال فالظاهر انّ المشترط للجزم لا ينفي اصغاء الحاكم الى الظانّ او لا مع تطرّق الاحتمالات المذكورة وانّما لم يتعرّض لذلك مسامحة او احالة الى الظهور انتهى والاقوى عدم الاشتراط مطلقا سواء كانت في المخفيات وغيرها كما به صرّح الفاضل المعاصر لاصالة عدم الاشتراط مع صدق الدعوى على غير المجزومة ايض فيقال دعوى ظنّية او احتمالية ويدلّ عليه عدم صحّة السلب عرفا فيشملها اطلاقات احكام الدعوى والمدّعي ولعموم ادلّة الحكم كقوله سبحانه وان احكم بينهم بما انزل الله وقوله جلّ شانه فلا وربّك لا يؤمنون حتّى يحكّموك فيما شجر بينهم وقوله عزّ جاره فاحكم بين الناس بالحقّ وغير ذلك فيدلّ على كلّ انّه عموم ادلّة الحكم ه نظر اذ لعلّ الحكم وما انزل الله عدم السماع وفيه انّه يتمّ لولا مثل قوله البيّنة على المدّعي فانّه الحقّ وممّا انزل الله والاصل عدم انزال غيره وللروايات المذكورة في باب ضمان الصانع والاجير وغير ذلك الباب كرواية بكر بن حبيب لا يضمن القصّار الّا ما جنت يداه وان اتّهمته احلفته والاخرى اعطيت جبّة الى القصّار فذهبت بزعمه قال ان اتّهمته فاستحلفه وان لم تتّهمه فليس عليه شيء وصحيحة ابي بصير عن قصّار دفعت اليه ثوبا فزعم انّه سرق ما بين متاعه فقال عليه ان يقيم البيّنة انّه سرق من بين متاعه وليس عليه شيء والاخرى لا يضمن الصانع ولا القصّار ولا الحائك الّا ان يكونوا متّهمين فيجيئوا بالبيّنة ويستحلف لعلّه يستخرج منه شيء وتوهّم اختصاص تلك الروايات بالتهمة فلا ينهض دليلا على العموم فاسد لانّ التهمة تعمّ جميع المواضع التي ينكر فيها المدّعى عليه فانّها لا تختصّ بمثل القتل والسرقة بل تشمل الكذب في الانكار وجلب النفع ودفع الضرر ايض ولا ينفكّ المدّعى عليه المنكر عن اتّهامه باحد هذه الامور ولا يضرّ الاختصاص بالاشخاص المذكورين فيها لانّ الظاهر عدم الفرق مع انّ العلّة المذكورة في الاخيرة لعلّها عامّة ويؤيّد المط ايض بروايتا ابي بصير والاصبغ الواردتين في قضيّة الشابّ الذي ذهب مع جمع الى سفر ولم ترجع حيث قضى شريح فيها بالحلف ثمّ فرّق امير المؤمنين بين الشهود فانّ الظاهر كون دعوى الشابّ احتمالية او ظنّية ويؤيّد المطلوب ايض تماع دعوى الورثة وحلفهم بنفي العلم ببراءة المديون احتجّ المشترطون بانّ المتبادر من الدعوى ما كان بالجزم وبانّ الدعوى يوجب التسلّط على الغير بالالتزام بالاقرار او بالانكار او التغريم وهو ضرر عليه وبانّ الدعوى في معرض ان يتعقّبها يمين المدّعي او القضاء بالنكول وهما غير ممكنين لاستحالة الحلف بدون الجزم وامتناع ثمرة النكول اذ لا يستحلّ للغريم ان ياخذ بمجرّد انكار المدّعى عليه ونكوله لاحتمال كونه للتعظيم او غيره وبالاخبار المصرّحة بانّه اذا ردّ اليمين على المدّعي فلم يحلف فلا حقّ له كصحيحة محمّد وجميل ومرسلتي ابان ويونس واخبار البصري والبقباق ويونس والجواب عن الاوّل منع التبادر كما مرّ ولا يشبه حكم الامام في بعض الاخبار بردّ اليمين على المدّعي بالاطلاق لانّ غايته انّه عامّ خصّ وعن الثاني منع كون الانكار والحلف ضررا او لو سلّم فتخصيص عمومات نفي الضرر بالادلّة الشرعية ليس بعزيز مع انّه قد يعارض بضرر المدّعي ايض في عدم سماعه كما اذا قطع بانّ احد هذين اخذ ماله ولم يعلم التعيين فيكون دعواه على كلّ منهما غير مجزومة وتخصيص السماع بمثل ذلك لعلّه فصل بلا قائل وعن الثالث منع امتناع ثمرة النكول مع عدم الحلية بمجرّد النكول فانّ الشارع قد احلّ المال للغريم في نظائره كثيرا كما في صحيحة الحلبي في الغسّال والصبّاغ ما سرق منهما من شيء فلم يخرج منه على امر انّه قد سرق وكلّ قليل له او كثير فهو ضامن فان فعل فليس عليه شيء وان لم يفعل ولم يقم البيّنة وزعم انّه قد ذهب الذي قد ادّعى عليه فقد ضمنه ان لم يكن له بيّنة على قوله وصحيحة الاخرى عن رجل جمّال استكرى منه ابل وبعث معه بزيت الى ارض فزعم انّ بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه فقال انّه ان شاء اخذ الزيت وقال انّه انخرق ولكنّه لا يصدّق الّا ببيّنة عادلة والثالثة في جمّال يحمل معه الزيت فيقول قد ذهب او اهرق او قطع عليه الطريق فان جاء عليه ببيّنة عادلة انّه قطع عليه او ذهب فليس عليه شيء والّا ضمن الى غير ذلك من الاخبار المتكثّرة واذا استحلّ في هذه الموارد اخذ المال عن الغريم اذا لم يكن له بيّنة مع احتمال صدقه وعدم علم المدّعي بكذبه فلم لا يستحلّ فيما نحن فيه بالنكول وهل كان المدّعي عالما باشتغال ذمّته بل هذه الاخبار ايض ادلّة لنا اذ ليس للمدّعي فيها ايض الّا دعوى الخيانة او التفريط احتمالا الّا الحكم الامام بالسماع وطلب البيّنة من المدّعى عليه والضمان بدونه وقد يوجد ما يمكن فيه طلب البيّنة من المدّعى عليه فالضمان في غير الدعوى المجزومة ايض كما اذا ادّعى عليه انّي اظنّ او اتوهّم عدم ردّك ما استقرضت منّي وبقائه عليك وعن الرابع بانّه مخصوص بما امكن فيه الردّ قطعا وهو هنا غير ممكن لنهي الشارع عن الحلف بدون العلم وبانّ الظاهر من قوله فلم يحلف انّه نكل عن الحلف الّا انّ الشارع لم يجوّز له ذلك بل نقول انّه صرّح في روايتي ابي بصير ويونس انّه لا يستحلف الرجل الّا على علمه فيدلّ على عدم جواز الردّ في المورد والاخبار المتقدّمة مخصوصة بما يجوز فيه الردّ قطعا بل في بعضها انّ المدّعى عليه يستحلف المدّعي وفي اخرى انّ الحلف واجبة على المدّعي بعد الردّ اليه فلا يشمل المورد قطعا بل وكذا كلّ ما يتضمّن ردّ المدّعى عليه فانّه يدلّ على جوازه له فان قيل فتح باب ذلك قد يوجب الضرر ويبسط يد المتغلّبة فانّ كثيرا منهم يقطعون بعدم حلف الاشراف وذوي الشؤون للشيء اليسير فيدّعون على هذا دينارا او على ذلك كذا وهكذا قلنا اوّلا بالمعارضة بالمثل في الضرر كما مرّ لمن قطع بالاخذ وتردّد في الاخذ بين شخصين او اكثر وثانيا انّه ان ظنّ المدّعى عليه او احتمل كذب المدّعي في ادّعائه الظنّ او الاحتمال فله ايض حلفه على انّه ظانّ او مجوّز والّا فلا يكون تغلّبا وفتحا لباب التغلّب ثمّ انّ مقتضى الادلّة التي ذكرنا عموم سماع الدعوى الغير المجزومة وسواء كانت ظنّية او احتمالية بل وهمية كما يظهر من كلام جمع شمولها لمحلّ النزاع كالشرايع وتنح وغيرهما حيث عنونوا محلّ النزاع بقولهم الظنّ او التوهّم بل ظاهر كلّ من قال بعدم الجزم في التهمة التعميم اذ لا اختصاص للتهمة بالظنّ وقال في س وامّا الجزم فالاطلاق محمول عليه فلو صرّح

بالظن والوهم فالثالث الاوجه السماع فيما يعسر الاطلاع عليه وهو صريح فى شمول النزاع للوهم ايضا واختصاص بعضهم الدعوى الظنية فى مورد لاوجه له ومن ذلك يظهر جواز تحليف كل من الجماعة التى يعلم عدم خروج الحق من بينهم **فرع** لو انكر المنكر فى هذه الدعوى ظن المدعى عليه او تجويزه ظانا له يدعى علمه بعدم المدعى به او علمه بتحققه من جهة اشتباه عليه وادعى الظن فعدم التسلط على رد الحلف على مدعى العلم وتسلط على احلاف المدعى عليه ظنا ان حلف على انتفاء العلم واما على الثانية فليس له حلف المدعى على انتفاء العلم لانه غايته انه يقول انى لا احلف ولا اريد ادعاء العلم ورد الحلف انما هو فى صورة التشبث بالعلم لا غيره وبمجرد النكول عليه لا يثبت تحققه وانتفاء الظن حتى يلغى الدعوى الظنية فيكون دعوى الظنية باقية نعم له ان يحلف المدعى عليه على انتفاء المدعى به فيتم الدعوى وعلى انتفاء الظن تماما يسقط الدعوى ايضا ان لم يدع بعد العلم وله يمين المنكر وللمنكر الرد ان ادعى العلم بعد واما تسلط المنكر على المدعى بحلفه على انه ظان فى اصل الدعوى الظنية كما ذكره بعض معاصرينا فلا ارى له وجها **السادسة** هل يشترط فى سماع الدعوى كون المدعى به معلوما نفسا او وصفا فى المثلى والقيمة فى القيمى الجنس والنوع والقدر ام يكفى معلوميته فى الجملة كثوب او فرس او مال او شىء الحق الثانى وفاقا للنافع والشرايع وعد والايضاح والمسالك وضد والدروس والعلامة فى مد واكثر متاخرى المتاخرين بل الاكثر مطلقا كما فى شرح تيج لعموم ادلة الدعوى والمدعى والحكم ولان عدم سماعه قد يوجب الضرر المعلوم المنفى شرعا لانه ربما يعلم حقه بوجه ما خاصة ويمكنه اثباته ولا يعلم شخصه او صفته فلو لم يسمع دعوى البطل حقه ويؤيده سماع دعوى الوصية بالمجهول والاقرار به خلافا للمحكى عن ط والسرائر ونسب الى يه ايضا وليس كذلك لانه نقله عن الشيخ ونظر فيه واستدل له على العدم بعدم فايدتها وهو حكم الحاكم لو اقر به المدعى عليه او ثبت بالبينة ويضعف بمنع عدم الفائدة لانه يلزم بتبيين الحق المقر به او المثبت ويقبل تفسيره بمسمى الدعوى ويحلف على نفى الزايد او العلم به ان ادعى عليه احدهما كما يأتى كذا قالوا وهو حسن لو فسره الخصم اما لو لم يفسر اما لادعائه الجهل ايضا او لاصراره على العدم الواقعى وان الزم بسطا هرا فان كان الجهل فى القدر فيلزم بالقدر المشترك وهو اقل قدر ثبت وان كان فى الجهل فى النوع او الوصف فالظاهر الرجوع الى القيمة لان بعد ثبوت العين عليه وعدم امكان استخلاصها يجوز للمدعى اخذ القيمة من باب التقاص كما فى مسئلة المقاصة وعلى هذا فيرجع الجهل ايضا الى القدر فيؤخذ باقل ما يمكن من الثمن **السابعة** لا يشترط عند كافة اصحابنا على ما صرح به بعضهم ذكر سبب استحقاق المدعى به ولا كشف ما يلزمها ويتعلق بها من الحقوق واللوازم بل يكفى فيها الاطلاق مجردا عن ذكر السبب وغيره لاصالة عدم الاشتراط وللعمومات المشار اليها مع ان اسباب الاستحقاق كثيرة وضبط جميعها وذكر مقدارها مما يؤدى الى الحرج نعم يشترط فى دعوى القتل من ذكر سبب دعواه وكيفية قتله بانه قتله بنفسه او بامره عمدا او شبه عمد او خطاء للاختلاف الواقع فى احكام القتل باختلاف اسبابه وكيفياته ومن مخالفينا من اشترط فى صحة الدعوى ذكر السبب وتفصيله وجد له وجه فى ذمة الخصم الا انه خص ذلك بالدعاوى المتعلقة بالعقود فاعتبر فى دعوى البيع مثلا ذكر المبيع ووقوعه منه او من وكيله وتعيين ثمنه حالا او مؤجلا او غير ذلك من المشخصات وفى دعوى الزوجية ادعاء العقد بخصوصياته وتعيين المهر ومطالبة النفقة وساير حقوقها ومنهم من اشترط ذلك فى دعوى النكاح خاصة **الثامنة** يشترط فى نحو سماع الدعوى والحكم عليها ان يكون متضمنه لوقوع التخاصم والتنازع او الانكار او نحوه صريحا او ظاهرا فلو قال ان لى عشرة دراهم على زيد وهو معترف به يؤديه ولكن اريد منك طلبه وسماع الاقرار منه والحكم بمقتضاه او اريد اقامة البينة وصدور الحكم لم يجب السماع ولو سمع واقيمت البينة او اقر عنده لم يجب الحكم بل لا يجوز من باب القضاء الفاصل فى الدعوى فيما كان فيه مخاصمة ولاختصاص ادلة وجوب القضاء ونفوذه وظهورها فيما كان كذلك فلا يكون ذلك قضاء شرعيا نافذا ولا يترتب عليه آثاره من عدم جواز النقض لو وقع التخاصم بعد ذلك نعم يكون الحاكم شاهد اصل ان سمع الاعتراف وفرع واحد ان اقيمت عنده البينة ولذا صرح الفاضل فى التحرير فى بحث القضاء على الغايب بانه لا ان يدعى جحود الغايب فلو اقر انه معترف لم يسمع بينته الا لاخذ المال ولو لم يتعرض جحوده احتمل السماع وعدمه انتهى وقوله الا لاخذ المال يعنى انه اذا ادعى عدم ادائه المال او تاخيره وتضرره بالتاخير واراد اخذه جاز سماع دعواه وبينته لذلك فان ذلك خصومة ونزاع واحتمال السماع مع عدم التعرض للجحود لظهور طلب الحكم وارادة اقامة البينة فى ذلك وعلى هذا فلا يجوز القضاء فيما ليس فيه طرف دعوى موجود كما اذا وقف احد ضيعة بطريق مختلف فيه عند الفقهاء واراد سد دعوى ساير البطون باصدار الحكم باللزوم والصحة عن فقيه دفعا لادعاء بعض البطون اللاحقة لم يؤثر الحكم فى ذلك وكذا اذا اوصى الى غير عادل واراد سد دعوى الورثة بطلب الحكم بالصحة واللزوم عن مجتهد يرى ذلك او طلب الحكم فى دين مؤجل يعترف به الداين احتياطا لانكاره بعد حلول الاجل الى غير ذلك ولو كان الغريم معترفا ولكن ماطل فى الاداء فيجوز النزاع ولكن الدعوى فى المماطلة دون الانكار ولعل ما ذكروه من ان جواب المدعى عليه اما اقرار او انكار فالمراد انه اذا ادعى المدعى انكاره او اطلق الدعوى الظاهرة فى الانكار يسمع الدعوى ويطلب الغريم فان اقر بعد الطلب فحكمه كذا **التاسعة** يشترط فى سماع الدعوى ان يكون صريحة فى استحقاق المدعى لما يدعيه فلو ادعى ان هذه ابنة امته لم يسمع لعدم فايدتها لجواز ولادتها فى غير ملكه وكذا لو قال هذه ابنة امتى وولدتها فى ملكى لاحتمال كون الابنة حرة او ملكا لغيره فما لم يصرح باستحقاق الاخذ لم يسمع وكذا لو ادعى انه اشترى ضيعتى او غصب دارى او اقرض منى عشرة لم يسمع ما لم يقيدها بما يصرح باستحقاقه الآن لجواز ان يكون اشترى وادى الثمن او ردها او ابتاع بعدها او اقرض واداه فمجرد ذلك الدعاوى لا يوجب دعوى حق ولو ضم معه ما يصرح بالحق يسمع فانه بدون الضم لا يدعى استحقاق شىء ولا يطالبه لانه المفروض اما لو ضم مع ذلك مطالبة المدعى به فهو دعوى الاستحقاق فيسمع ومن ذلك يظهر انه ما ذكره جماعة هذه المسئلة من حكم تصديق الخصم له فى هذه الدعوى مطلقا او مع ضم ما ينافى فى ملكية المدعى من كونه اقرارا اولا والفرق بين تصديق ما ذكره وتصديق ان هذا الغزل من قطنه او الدقيق من حنطته ليس فى موقعه اصلا

في ان شرط سماع الدعوى كون المدعى به معلوما

لان

لان فرض هذه المسئلة ان المدعي لا يدعي استحقاقا ولا يطالب شيئا ولذا لا يسمع بينته على ما ادعاه فلا يترتب فائدة على كونه اقرارا الدام الامن جهة هذه المسئلة وليس من متماتها او فروعها نعم هذا من مسايل كتاب الاقرار ويظهر فايدته فيما اذا ادعى المدعي الاستحقاق فتامل هذا ثم انه قد يناقش في اطلاق حكمهم بعدم سماع الدعوى فيما لم يكن صريحة في الاستحقاق ايضا بان يقال ان كان مرادهم انه لا يسمع اذا قال اشترى مني ذلك مثلا او ادعى شيئا اخر او لا دعوى غيرها فهو كذلك اما لو قال هذه دعواي الان او وجد بينتي عليها الان وادعي تمامها بعد ذلك فلا يسمع فلعله يكون له بينة اخرى غير حاضرة على اقرار خصمه باني ما اديت ثمن ذلك ممن اشتريتا او ثبت بعد ذلك فساد الشراء ونحو ذلك من الفوايد ومن ذلك يعلم انه لو اطلق الدعوى المذكورة ايضا يجب سماعها لاحتمال ترتب الفوايد عليها واولى منه بالسماع ما اذا ادعى ان هذا زوجي او هذه زوجتي من غير ضم دعوى حق اخر لاستقلال الزوجية بترتب احكام عليها اذا اثبت

اقول السماع في دعوى الزوجية صحيح لما ذكر الا ان المناقشة المذكورة في عدم سماع الدعوى الغير الصريح ليست بجيدة اذ على ذلك يكون لهذه الدعوى فردان او افراد بعضها مسموعة وبعضها غير مسموعة فاذا اطلق فلا يعلم انه ادعى المسموعة حتى يجب السماع وطلب الجواب او لا حتى لا يجب والاصل عدم الوجوب وكذا لو قيد الدعوى بالان او بقوله انا ادعي تمامها بعد ذلك لان التمام غير معلوم فلعله ايضا لم يوجب السماع بل لو عينه وقال ادعي مطالبة الثمن مثلا بعد ذلك لم يجب ايضا لعله لم تدع اولم يتمكن من الادعاء **العاشرة** لا شك في عدم سماع دعوى بعينها ثانيا بعد رفعها الى الحاكم وحكمه فيها بحكم واما لو ادعى امرا اخر متعلقا بتلك الدعوى موجبا لنقض الحكم كفسق شهود المشهود له او اقرار الخصم بالحق او رد ما يدعيه المدعي او نسيانه حال النزاع فهل يسمع تلك الدعوى ام لا فيه خلاف بل وقع الخلاف في الاولين قبل الحكم ايضا فتردد الفاضل في التحرير في سماعهما واستشكل في شافيهما وكذا في عدة في فسق الشهود وجعل الشهيد في شرح الارشاد الاقرب عدم السماع فيه ولكن جعل في قواعده الاقرب السماع فيهما وفي الكفاية عدم السماع في الاول والتردد في الثاني وقال والدي طاب ثراه في المعتمد في الثلثة ان فيها وجهين وقوى بعضهم العدم ويظهر من عدة بل صرح غاية المراد ان النزاع انما هو اذا اراد الاحلاف دون ما اذا كانت له بينة فانها تسمع وصرح بعض فضلاء المعاصرين بذلك كما مر في مسئلة الدعوى على الحاكم ايضا وكيف كان فالحق السماع في غير ما اذا كان بعد الحكم لليمين لعموما سماع الدعوى والحكم بالبينة واليمين والنكول وقد يستدل لخصوصه كون الدعوى بعد الحكم بابتناء الحكم اذا على فاسد لم يعلم فساده وفيه ان قبل السماع لا يعلم الفساد بعد واستدل الوالد رحمه بثبوت الحكم على الوجه المعتبر والاصل صحته حتى يقطع ببطلانه ومجرد دعوى الخصم فساده لا يوجب القطع به فلا يلزم السماع وترك ما ثبت في الشرع اعتباره لاجله فيه اولا انه لو تم ذلك لجرى في كل دعوى مخالفة للاصل وثانيا انا لا نقول بفساد الحكم قبل القطع شرعا بالبطلان ولا افساده بمجرد دعوى الخصم ولا ترك ما ثبت اعتباره بمجرد السماع بل نستصحب الصحة ونسمع الدعوى فان وجد ما يوجب الفساد نحكم به والا فلا وثالثا ان العمومات المذكورة مخرجة عن الاصل اما اذا كان الحكم باليمين فلا يسمع الدعوى بعده للنصوص الا اذا ادعى اقرار الحالف بعد الحكم كما يأتي **الحادية عشر** يسمع دعوى المؤجل قبل حلول الاجل اجماعا كما صرح به والد رحمه في مد لعموم ادلة الدعوى والحكم ولانها دعوى حق لازم ولا يصلح التأجيل للمانعية مع ان المنع قد يؤدي الى الاضاعة لامكان الاثبات قبل الحلول وتعذره بعده لفقد الشهود او الحاكم او مثل ذلك **الثانية عشر** لو ادعى المحكوم عليه فسق الشهود ولا بينة له وادعى علم المشهود له به فهل تسمع جماعة عدم تسلطه على حلفه وتحقيق الكلام على نحو مفيد في كل ما كان من قبيل هذا المقام ان من شرط سماع الدعوى على شخص ان يكون بحيث لو ثبت بالبينة او الاقرار او النكول يثبت على المدعى عليه نفسه حقا لازما فلا يسمع الدعوى الغير المفيدة اصلا كان يدعي على شخص انك ضحكت علي ومن هذا الباب ما لو ادعى على الشاهد انك تعلم فسق نفسك او اعترفت بذلك لانه لا يفيد لو ثبت لان المعتبر عدالته عند المتخاصمين او الحاكم لا عند نفسه وكذا لا يسمع الدعوى التي لا يوجب حقا على المدعى عليه كان يقول للحاكم في موضع لا ضمان عليه انك غير قابل او خاطئ او جاهل للاصل وعدم شمول ادلة سماع الدعوى لمثل ذلك ايضا مضافا في الاخير الى انه يشترط كون الدعوى بحيث لو اقر المدعى عليه او حلف بعد الرد او النكول يثبت الحق ولا يثبت بشيء من ذلك حق على الحاكم او الشاهد ولا على المشهود له اذ لا يثبت باقرار الغير ولا نكوله او رده الحلف حقا على الغير ومثلها الدعوى على الشاهد انك كاذب او خاطئ فيما لا ضمان عليه واما لو كانت هذه الدعاوي في موضع اوجب ثبوتها ضمانا على الحاكم او الشاهد فيسمع كما مر سابقا ولو كانت احد هذه الدعاوي مع المحكوم له فيسمع ولذا يقبل منه البينة ولكن يشترط في دعوى فسق الشاهد عليه بيان الموجب للفسق اذ ربما يزعم غير ما يوجب الفسق فسقا ويشترط ايضا دعوى كونه فاسقا واقعا او عند الحاكم لا عند المدعي فقط لان المشروط هو عدالة الشاهد عند الحاكم لا عند المشهود له خاصة بخلاف فسق الحاكم فان فسقه عند المحكوم له مانع من نفوذ حكمه له وعليه فلو ادعى عليه بما يوجب فسق الحاكم كالغيبة اذا ظن الحاكم كونها صغيرة والمحكوم له كونها كبيرة يسمع ولو كان ما يوجب الفسق عند احد المتخاصمين دون الاخر كان لكل منهما حكمه ولو ادعى على المشهود له كذب الشهود واراد بالكذب ما هو المشهور في معناه من عدم المطابقة للواقع فان كانت له بينة على ذلك فهو يرجع الى تعارض البينتين وان لم يكن له بينة لا يسمع الدعوى وقد قال رسول الله انما اقضي بالبينات فمن قطعت له مالا اخيه فانما قطعت له قطعة من النار وبالجملة دعوى عدم المطابقة للواقع عين اصل الانكار الساقط بالبينة بمقتضى الاخبار فلا يسمع ثانيا بخلاف فسق الحاكم فان انتفاءه شرط في نفوذ حكمه دون عدم المطابقة للواقع بل صحة الاخبار بعدم اشتراطه كما مر وان اراد بالكذب عدم المطابقة للاعتقاد فقط فلا يسمع ايضا لعدم ترتب فائدة عليه وكذا ان اراد عدم المطابقة للواقع والاعتقاد معا وان ادعى مواضعة الشاهد والمشهود له على شهادة الزور فالظ سماع الدعوى وجواز الاحلاف والحكم بالرد والنكول وكذا لو ادعى اعتراف المشهود له بكذب الشهود فيما ولو ادعى اقرار خصمه بما المدعى به فربما يدعي في صحة الزام الخصم بالجواب عدة واستظهر في لك الالزام وسماع الدعوى وهو الحق اذ اقراره امر يثبت به حقه ظاهرا ولا يجب ان يكون مما يوجب الثبوت واقعا

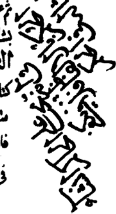
فيما بعد الحكم لا يسمع الدعوى [illegible]

في ادعاء فسق الشهود او الحاكم [illegible]

عند الاعتقاد [illegible]

فيما يتعلق بالمدعى عليه وفيه مباحث الاول في الاقرار

والالم يفد فيما اذا ادعى عليه الحق ايض وعلى هذا فيثبت حقه باقامة البينة على الاقرار وبالنكول واليمين المردودة **الثالثة عشر** اذا تمت الدعوى
يطلب الحاكم من المدعى عليه الجواب اما بعد سؤال المدعي كما عن الشيخ وفي يع وعد لانه حق له فيتوقف على مطالبته او من غير مسئلته كما قواه الشيخ ايض في
ط وحكاه في لف عن الشيخين والديلمي والحلي وحكي عن التحرير ايض لدلالة شاهد الحال على مطالبة المدعي ويظهر من تعليله انه ايض يشترط طلب المدعي ولكن
الخلاف في اشتراط الاذن الصريح او يكفي المطلق والاظهر كفاية المطلق لانه ان اريد بالاذن الصريح ما يدل عليه اللفظ مطابقة فلا دليل عليه وان كان ضمنا
ولو بالالتزام العرفي فالطلب ولا يستلزم ذلك عرفا **الفصل الثالث** فيما يتعلق بالمدعى عليه وجوابه وما يترتب عليه وهو لا يخ عن اقسام لان
جوابه اما يقر او ينكر او يسكت او يدعي الرد او الابراء او نحوهما او يقول لا ادري او هذا ليس لي ونحوه او يكون المدعى عليه غائبا فههنا ابحاث **البحث الاول**
في الاقرار وفيه مسائل **المسئلة الاولى** متى تحقق الاقرار بجميع المدعى به وكان المقر جامعا للشرائط المقررة في بابه من البلوغ والعقل وعدم
الحجر في الماليات لزم عليه ما اقر سواء حكم الحاكم به ام لا لان اقرار العقلاء على انفسهم جايز بخلاف ما اذا اقام المدعي بينة فانه لا يثبت بمجرد اقامتها
لانها منوطة باجتهاد الحاكم في قبولها وردها ويظهر ثمرة الفرق بين المقامين بذلك في جواز مقاصة المدعي حقه اذا ادعاه ظنا او احتمالا فيجوز
بالاقرار وان لم يحكم الحاكم بعد دون البينة فانه يتوقف على الحكم وفي جواز اخذ المقر به عنه لكل احد من باب النهي عن المنكر وفي جواز الحكم لقاض اخر بعد
علمه بالاقرار بخلاف البينة المعدلة عند القاضي الاول فانه لا يجوز الحكم للثاني بلا عدالة التعديل عنده نفسه والحاصل ان الاقرار علة تامة لثبوت الحق
عليه بخلاف البينة فانها مع الحكم علة او يقال ان الاقرار حجة مطلقة لكل احد والبينة لم يثبت حجيته الا للحاكم فان قيل كما ان ثبوت الحق بالبينة
يتوقف على ثبوت حجية البينة اولا بادلتها ثم النظر في حالها من العدالة والجرح ونحوهما ثم النظر في دلالة اللفظ المؤدي به الشهادة فكذلك الثبوت
بالاقرار فانه يتوقف على جواز اقرار العقلاء بانفسهم وثبوت الرواية وفهم المراد من الجواز ثم النظر في حال المقر من كونه بالغا عاقلا رشيدا غير مكره
ثم النظر في حال لفظ الاقرار فان في الالفاظ حقايق ومجازات ولها قراين ولذا عنون الفقهاء مسائل كثيرة في تحقيق معاني الاقرارات ولا يمكن
ان يقال ان ادلة حجية البينة تختص بحجيتها للحاكم دون دليل ثبوت الاقرار لانه لا فرق بينهما من هذه الجهة وانما يختص الحكم بالحاكم لادلة اختصاص
الحكم به وعدم جوازه لغيره قلنا فرق بينهما اولا في المقدمة الاولى فان حجية الاقرار لا يثبت بالحديث المذكور خاصة بل هي صارت ضرورية لكل احد
خاص وعامي فلا يحتاج الى اجتهاد في حجية الاخبار سندا ومتنا والفحص عن المخصص والمعارض ونحوها بخلاف ادلة البينة فان قلت حجية البينة
ايض صارت اليوم ضرورية قلت نعم ولكن للحاكم يعني ثبت على كل احد انها حجة للحاكم لا لكل احد بخلاف الاقرار وثانيا في المقدمة الثانية فان ما
يحتاج معرفته من حال البينة امور شرعية توقيفية خلافية صعبة الماخذ يحتاج الى الاجتهاد في ماخذه من العدالة والتهمة والاصرار على الشهادة
ومن معرفة من لا يجوز شهادته ومن يجوز ونحو ذلك بخلاف حال المقر غالبا فان معرفة احواله بالنسبة الى المجتهد وغيره متساوية نعم لو كان المقر في حاله
اختلاف شرعا بحيث يحتاج معرفته الى الاجتهاد والفقاهة من علامات البلوغ او الرشد او نحوهما فنقول يتوقف الثبوت بالاقرار على الحكم ايض
وثالثا في المقدمة الثالثة فان فهم الاقرار انما هو كفهم ساير معاني الالفاظ العرفية التي يتساوى فيها العامي والخاصي وحجة على كل احد بخلاف ما يؤدى
به الشهادة فان فيها اختلافات كقبول الشهادة العلمية والاستصحابية ونحوهما نعم لو فرض ثبوت الحق بالتواتر بالفاظ محكمة على نحو يظهر على كل احد
فنقول انه كالاقرار ولكنه فرض نادر ومع ذلك ليس اثباتا بالبينة التي يقابل الاقرار **فرع** اثبات الاقرار بالبينة كالاقرار في لزوم الحكم به الا ان
في الاقرار لا يسمع دعوى عدم الاستحقاق لانه انكار بعد الاقرار الا اذا اقر باشتغال سابقا ويسمع في اثباته والمراد بسماعه في اثباته انه لو
ادعى سبب عدم الاستحقاق كرد او ابراء ونحوه ينقلب مدعيا وله احلاف المدعي على نفيه ولعل ذلك مراد الفاضل في عدة من حكمه بجواز احلاف المنكر المدعي
المثبت اقراره بالبينة على نفي الاستحقاق **الثانية** واذا اقر المدعى عليه فان التمس المدعي الحكم به له عليه فالظاهر عدم الخلاف بينهم في وجوبه وان
اختلفوا فيه قبل سؤال المدعي وفيه ان بعد ما تقرر عندهم في المسئلة الاولى من عدم كون الحكم هنا جزء لسبب ثبوت الحق وجواز اخذ المدعي بنفسه
بدون الحكم قهرا او تقاصا وجواز اخذ ساير المتدينين فلا وجه للحكم بوجوب الحكم لسؤال المدعي مطلقا لعدم دليل عليه نعم يصح ذلك لو توقف
الوصول الى الحق عليه فالصحيح التقييد به لا يقال عمومات وجوب الحكم بما انزل الله يثبته هنا ايض قلنا لا شك انها مقيدة بصورة التوقف لان الحكم
من الواجبات المشروطة بالحاجة فانه لو فرض ان بعد التنازع وقبل الحكم وقع الصلح بين المتداعيين او اعطاه حقه او نحو ذلك لا يجب الحكم على الحاكم
ثم على القول بوجوبه مطلقا او في صورة التوقف فهل يجب بعد سؤال المدعي او قبله فيه قولان والاولى والاحوط التوقف بالسؤال ولو
بشاهد الحال بل مقتضى الاصل عدم الوجوب بدونه بل يمكن القول بعدم الجواز ايض وعدم ترتب الاثر عليه لان الحكم الزام مخالف للاصل
الثالثة واذا وجب عليه الحكم فيحكم عليه بما يفيد انشاء الزام من الالفاظ ولا يكفي مثل قوله ثبت عندي في ترتب الاثر لانه ليس حكما بل اخبار ولو طلب المدعي
كتابة الحجة على المدعى عليه ليكون في يده ففي وجوب اجابته وعدمه قولان اشهرهما كما صرح به في تيح وشرحه وغيرهما الوجوب وحكي في ط قول لا بعد به واختاره بعض
متاخري المتاخرين للاصل وهو الحق لانه ان كان لانشاء الحكم فقد حكم لفظا ولا يجب غيره وان كان لاستمراره والدوام عليه بعد ذلك فلا دليل على وجوب ذلك
فانه قد لا يحتاج اليه بعد ذلك ولو احتاج فقد لا ينسى الحاكم او الشهود الحكم وان نسيه فقد لا يتذكر بملاحظة الكتابة ولذا اقتصر جمع من المتاخرين
في ايجاب الكتابة بما اذا توقف ايصال الحق المحكوم عليه وهو ايض غير سديد لانه لا يختص بالكتابة ولا بالحاكم بل يجب على كل احد الايصال بما امكنه من باب الامر



بالمعروف

بالمعروف فلا وجه للتخصيص بالكتابة فانه قد يحصل الاثر بنصب احد على الاخذ منه او اعلام مقدمه برسالة او برفع صوت وغلظة عليه او بتخويف وغير ذلك
من الوجوه وقد يتوقف على احد هذه الامور فذكر الكتابة وايجابها بخصوصها لا وجه له هذا مع ان ترتب الاثر على الكتابة غالبا يكون بان لها المقدمة
على اجراء الحكم فيجريه فهو ان اجرته بمجرد الكتابة من غير ضم بينة معها كما هو المتعارف في هذه الازمنة فهو غير جائز والكتابة لاجل ذلك يكون نوع اعانة على
الاثم وان ضم معها البينة فهي بنفسها كافية الآن بفرض كون الكتاب قرينة موجبة لحصول العلم بضم خبر عدلين او فسقا او توقف المقدمة الايصال بالكتابة
ثم انه اذا لم يجب الكتابة وطلبها المدعي واجابه الحاكم استحبابا فله اخذ الاجرة عليه وثمن القرطاس والمداد ومتى وجب لم يجز له اخذ الاجرة لعدم جوازه في الواجبات
العينية ولا الكفائية كما مضى في كتاب التجارة بل لا يجوز له طلب ثمن القرطاس ونحوه ايض ومن الدليلين بوجوب الكتابة اذا توقف اثر الحكم عليها من لم يجوز الاجرة
على الكتابة وجوز اخذ نحو القرطاس وهو غير جيد لان اعداد ما يتوقف عليه الكتابة الواجبة ايض يكون كاصل الكتابة مما يتوقف عليه الواجب فيكون
اعداده واجبا عليه لو لم يؤده المدعي فان اراد جواز الاخذ منه لو اعطاه فهو كذلك لانه ايض نوع اعداد وان اراد انه يجوز له ايقاف الكتابة على اخذه منه فلا ثم اذا
كتب الكتاب ينبغي بل يلزم عليه ان يكتبه على نحو يخصص المدعي والغريم ويميزهما عن غيرهما بحيث لا يقبل الاشتباه ويامن عن التزوير سواء ذلك المقصود بكتابة
النسب او الحلية او هما معا والخلاف في هذا المقام في انه هل يكفي الاول او الثاني ونحو ذلك لا وجه له اذ ليس ذلك منوطا بدليل شرعي وانما المقصود رفع
الاشتباه والامن من التزوير وقد يحصل التزوير بالاكتفاء بالحلية ولا بد في النسب ايض الى ذكره بقدر لا يقبل اللبس عادة فقد يتعدد زيد بن عمرو بن بكر
الاصفهاني مثلا وقد يتواطئان على تشهر احدهما بتلك النسبة في بلد آخر بحيث يحصل العلم لكثير من اهل ذلك البلد وينتهي مسببية الى كتابة اسمه ونسبه او
قول المكاريين ونحوهما ولا بد من تمييز المدعي ايض كما ذكرنا اذ قد يقع التزوير من جهته فيتواطئان على اتفاقه وحكم الحاكم له واخذه المدعى به بحضوره لدفع خصومة
شخص آخر **الرابعة** واذا حكم الحاكم عليه فان ادى المحكوم عليه الحق بنفسه فهو والا فان كان ذا مال فكلف بالاداء فان امتنع ومطل بلا عذر مقبول كان
للمدعي اخذه منه قهرا ولو بالملازمة وان لم يقدر فيجب على كل من يقدر كفاية فان احتاج الايصال الى عقوبة له من حبس او اغلاظ في القول ونحوهما فيجب على الحاكم
والظ عدم جوازه للغير ولو نفس المدعي اما جوازه للحاكم فلتوقف ايصال الحق عليه وهو واجب وللخبر المشهور المنجبر لي الواجد يحل عقوبته وعرضه والمستفيضة
الواردة في حبس المماطل كموثقة عمار كان امير المؤمنين ع يحبس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يامر فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى باعه فيقسم بينهم يعني ماله
ونحوها ذيل رواية الاصبغ **اقول** الالتواء من اللي وهو سوء الاداء والمطل ورواية غياث الاولى ان عليا ع كان يفلس الرجل اذا التوى على غرمائه ثم يامر به
فيقسم ماله بينهم بالحصص فان ابى باعه فقسمه بينهم يعني ماله والثانية ان عليا ع كان يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس وحاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا
وقريبة منها صدر رواية الاصبغ ورواية السكوني ان عليا ع كان يحبس في الدين ثم ينظر فان كان له مال اعطى الغرماء وان لم يكن له مال دفعه الى الغرماء
فيقول لهم اصنعوا به ما شئتم ان شئتم فآجروه وان شئتم فاستعملوه وبهذه الاخبار المعتضدة بلزوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل رواية جابر الطويلة
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم وصكوا بها جباههم ومرسلة يب قد حق لي ان اخذ البريء منكم بالسقيم وكيف لا يحق لي ذلك
وانتم يبلغكم عن الرجل منكم القبيح ولا تنكرون عليه ولا تهجرونه ولا تؤذونه حتى يتركه وغير ذلك يخصص ادلة نفي الضرر ونحوها واما صحيحة زرارة كان علي ع لا
يحبس في السجن الا ثلثة الغاصب ومن اكل مال اليتيم ظلما ومن ائتمن على امانة فذهب بها وان وجد له شيئا باعه غائبا كان او شاهدا حيث دلت من جهة الحلال
الجزء المسمى من الحصر على عدم حبس غير الثلثة فهي اعم مطلقا مما مر فيجب تخصيصها واما وجوبه على الحاكم فلكونه امرا جائزا يتوقف عليه واجب هو ايصال الحق وما
يتوقف عليه الواجب واجب بل يدل عليه الروايتان الاخيرتان وما بمعناهما في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما اختصاص وجوبه بالحاكم فلاختصاص غير الخبر
الاول من اخبار الحبس بفعل الامام ع والاول مجمل حيث انه حكم بحل العقوبة ولم يبين انه على من يحل فيقتصر فيه على المتيقن واما اخبار الامر بالمعروف وان كانت
عامة الا انها مخصصة بمثل رواية مسعدة بن صدقة سئل عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو على الامة جميعا فقال لا فقيل له لم قال انما هو على القوي المطاع
العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلا الى ان قال والدليل على ذلك كتاب الله عز وجل قول الله عز وجل ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر فهذا خاص غير عام الحديث ومن ذلك يعلم انه اذا آل الامر الى العقوبة والايذاء لا يجوز لغير الحاكم
لانها اعمال غير جائزة في الاصل يجب الاقتصار فيها على موضع الرخصة ولان غيره لا يعلم قدر الجائز منها فيتعدى عن الحق **فروع** أ هل يجوز للحاكم الاذن
لغيره ولغير المباشرة باذنه بقدر ما اذن فيه الظ نعم لانه حينئذ يكون عاملا للحاكم ويدل في رواية مسعدة **ب** هل يجوز للمباشر الايصال مع العقوبة او بدونها
اخذ الاجرة عليها الظ لا لما مر في كتاب التجارة الا اذا لم يكن له كفاية لمعاشه لو اشتغل بالايصال اي تضرر ضررا بينا فيسقط عنه الوجوب لمعارضة ادلته
مع ادلة نفي الضرر والاجرة على بيت المال ان كان والا على المدعي ان طلب واراده ولا يجوز الاخذ من المدعى عليه **ج** اذا ماطل المحكوم عليه ولم ينفذ الحاكم
على الايصال وطلب المدعي من الحاكم كتابة الحكم او اشهاد الشاهدين عليه او نحوهما حتى يوصله ويجري الحكم من يقدر عليه يجب عليه كما مر وان لم يعلم تحرز من يجري
عليه كالتعدي من الجائر في الايذاء من قذف وضرب واخذ مال او مطالبة من قرابته ونحوها وان علم ذلك فان كان مقصود الحاكم ايضا ان يفعل المدعي
كذلك فهو معاونة على اثمين اثم المدعي حيث ان اخذه ذلك ليؤدي به الى المقدم الجائر المتعدي معاونة على الجائر على اثمه واثم الجائر وان لم يكن مقصوده ذلك وان
علم ان المدعي يفعل كذلك فلا معاونة منه على اثم الجائر كما بينا في العوائد لكنه معاونة على اثم المدعي ولكن لا يحرم على الحاكم مع ذلك لتعارض ادلة حرمة المعاونة
على الاثم مع ادلة وجوب دفع المماطل واخذ الحق منه فيرجع الى اصل الجواز بل يمكن القول بذلك في حق المدعي ايض لمعارضة ادلة نفي الضرر في حقه مع ادلة

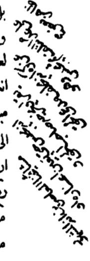
يجوز اخذ المدعي حقه فان المدعى عليه اذا لم يؤد حقه

نوع

من الجائر

حرمة المعاونة فتدبر العقوبة المجوّزة للحاكم في حق المماطل لا يختص بالحبس والاغلاظ بل غاية ما ينهى الاكثر منه من ضرب فيجوز ايضا لاطلاق العقوبة وقوله سكوا حاهم وقوله ولا يؤنونه ويجب الاقتصار على الاقل وانما اطنبنا في ذلك المقام للاحتياج اليه في امثال تلك الازمنة هـ لو لم يفد العقوبة في ادائه ولم يمكن بيع ماله يحبس حتى يؤدي او يموت او يبرئه الغريم **الخامسة** كما يجوز للحاكم عقوبة المماطل الغير المؤدي للحق فهل يجوز له اعطاء ماله للمحكوم له من غير اذنه اذا امكن وكان من جنس الحق وبيعه واعطاء الثمن ان لم يكن من جنسه ام لا واذا جاز فهل هو مقدم على العقوبة بمعنى ان العقوبة انما يكون اذا لم يمكن اعطاء المال او بيعه او مخير بينهما او متأخر فيعاقب فان ابى مع العقوبة ايضا يعطي او يبيع لم يحضرني الان تصريح بذلك من الاصحاب الا ما ذكره بعض الاجلة في شرحه على عد حيث قال وان عرف كذبه في دعوى الاعسار حبس حتى يخرج من الحق بنفسه او يباع عليه ماله ويعطى صاحب الحق انتهى فان كان قوله يباع عطفا على حبس يكون تخييرا بين الحبس والبيع وان كان عطفا على يخرج يكون حكما بتأخير البيع عن العقوبة وقال بعض الفضلاء المعاصرين ثم ان كان المقر ذا مال فيلزم باعطائه ولو بحبس الحاكم وغلاظ القول او بان يبيع ماله في اداء دينه لو لم يمكن الاستيفاء الا بذلك انتهى فان كان قوله بذلك اشارة الى الحبس والبيع معا يكون قولا بالتخيير وان كان اشارة الى البيع يكون قولا بتأخير البيع عن الحبس **اقول** كما ان العقوبة مخالفة للاصل لا يرتكب الا مع الدليل فكذلك اعطاء ماله او بيعه لان تمييز ما في ذمة شخص من بين امواله بيده وبيع غير المالك لا يجوز والدليل على حلية العقوبة موجود كما مر ولا دليل على الاعطاء او البيع الا كونه مما يتوقف عليه ايصال الحق الواجب وهو قبل اليأس بالعقوبة المنصوصة جوازها تم فلا يجوز الا بعد عدم تأثير العقوبة ويدل عليه ايضا الروايات المتقدمة المصرحة بتأخير البيع عن الحبس نعم اذا لم يمكن العقوبة لغيبته بخفاء او فرار يجوز البيع والاعطاء اولا لكونه مما يتوقف عليه الايصال وهل يبيع بغير اذن الغريم او يجوز البيع له ايضا الظاهر الثاني للاصل ولا يتوهم ان الظاهر من الروايات البيع بالغير حيث قال باعه فيقسم لانه يمكن ان يكون الفاء تفصيلية اي باعه بان يقسمه بين الغرماء فيبيع كل منهم فكل حصته بل هو الظاهر من قوله يعني ماله فان الظاهر ان الغاية لبيان المقسوم بينهم نفس المال دفعا لتوهم تقسيم الثمن لانها لبيان ان المبيع نفس المال للدفع توهم بيع المديون لانه ليس محلا للتوهم هذا مضافا الى كون تقدير الثمن في قوله يقسم خلاف الاصل **السادسة** لو ادعى المحكوم عليه بالاقرار او بغيره الاعسار فان علمه الحاكم او اقر به المحكوم له فيثبت اعساره والا فاما لا يعلم له مال او لا حتى ما اخذه من المحكوم له ونحو ذلك بان يكون الدعوى على نفقة زوجة او صداقها او دية جرح او مال مصالحة دعوى غير ثابتة او نحوها او يعلم له مال ويعلم تلفه ايضا كان يعلم ان ما اخذه من المحكوم له وذلك يكون بان يكون الدعوى النفقة او اخذ منه قهرا او سرقة ونحو ذلك ولا يعلم ما سواه او يعلم له مال غير معلوم التلف ولو كان هو ما اقرضه من الغريم او اشتراه منه فعلى الاولين فان ادعى المحكوم له علمه بكذبه في الاعسار وكونه ذا مال يطلب منه البينة لانه مدع والبينة على المدعي فان جاء بها واثبت عليه ما لا موجودا يؤخذ منه وان لم يؤده كان حكمه حكم الواجد للمال وقد مر وان اثبت عليه مالا قبل ذلك ولم يعلم تلفه يصير من القسم الاخير ويأتي حكمه وان لم يكن له بينة احلف المحكوم عليه لانه منكر واليمين على من انكر وان لم يدع علمه بكذبه بل ظن ذلك او جوزه لما مر سابقا من سماع الدعوى بالظن والاحتمال فيكون المحكوم له مدعيا والمحكوم عليه منكرا فاليمين عليه وتأمل فيه المحقق الاردبيلي قال بعد تأمله وعدم احلافه اظهر لظاهر اية النظرة ولعدم الدليل على الاحلاف الا في الصورة الاخيرة وفيه ان مدلول الاية انظار ذي العسرة وعسرته بعد غير معلومة لا واقعا ولا شرعا فكيف يستدل لحكمه بالاية والدليل على ما اخترناه من سماع دعوى المظنونة والموهومة ظاهر لصدق المدعي والمنكر نعم يشكل ذلك على القول بعدم سماعها لعدم الدليل وتصريحهم بالاحلاف هنا ايضا يؤيد ما اخترناه وهل له رد الحلف اذا كان غريمه جازما في دعوى يساره ام لا فيه اشكال ينشأ من عمومات الرد وعدم المانع ومن ان فائدة الرد الخروج عن عهدة المدعى به اذا حلف المدعي فان قوله رددت عليك اليمين متضمن لانه ان حلفت اخرج عن عهدة دعواك وهو يثبت هنا بعدم القدرة عليه فكيف يرد بل في شمول عمومات الرد لمثل المقام تأمل ايضا ولعل الاول اظهر اذ يظهر الفائدة في نكول المدعي فيسقط دعواه وفي حلفه فان انكاره القدرة لا اثبات انتفائها وانما يثبت عليه اليسار بعد حلف المدعي ويعمل معه ما يعمل مع الواجد من الحبس والغلاظ الى ان يؤدي او يموت او يبرئه المدعي وان لم يرد الحلف اما لعدم امكانه كما اذا كانت دعوى يساره غير جزمية او لم يرد الرد فان حلف على عدم اليسار حكم له بالاعسار وان نكل ولم يحلف فقال في عد وحكي عن كره انه يحلف مدعي اليسار فيحكم بيساره ويعمل معه عمل الواجد من الحبس وقال بعض الفضلاء المعاصرين انه يعمل به عمل الواجد فيحبس من غير ذكر حلف المدعي ولعله مبني على الخلاف في ان مع نكول المنكر هل يثبت حق المدعي او يرد الحاكم اليمين على المدعي ويأتي تحقيقه وعلى الاخير وهو ان يعلم له مال وادعى تلفه فيؤول الدعوى الى تلف المال والاصل بقاؤه فيصير المدعى عليه بالحق مدعيا لتلف المال فيطلب منه البينة فان اقامها يحكم له بالاعسار ويعمل معه عمل ذي العسرة ويأتي وان لم يقم البينة فقال الجماعة منهم يع وعد والكف وغيرها بل قال بعض متأخري المتأخرين بحجة الاول رواية غياث الثانية وصحيحة رواية الاصبغ ورواية السكوني المتقدمة جميعا في المسألة الرابعة ودليل الثاني العمومات الاتية المصرحة بانه اذا لم يكن للمدعي بينة فيمين المدعى عليه او المنكر **اقول** مقتضى الاخبار الاولى الحبس مطلقا سواء كان المدعى عليه منكرا جازما بعدم التلف او لا بل كان يقول لا ادري كما هو الاكثر ولكنها مخصوصة بالدين بل من لم يثبت له حال من الاعسار وعدمه ومقتضى العمومات الثانية حلف المدعى عليه في خصوص صورة الانكار ودعوى عدم التلف ولكنها عامة في الدين والعين وسائر الحقوق فيتعارضان بالعموم من وجه في صورة انكار المدعي ولا اصل هنا وكل من الحبس والاحلاف مخالف للاصل يحتاج الى الاذن ثم القاعدة التخيير بين الحبس اولا والاحلاف ثم الحبس الا اني لم اجد به قائلا ولكن اثبات الاجماع المركب في امثال المقام مشكل والاحوط الاحلاف ثم الحبس دليل تجويز الاحلاف وادلة الاحتياط كما بيناه في موضعه ولكن يحصل الاشكال للحاكم لو لم يحلف المنكر لعدم التلف فهل يحكم بنكوله ويثبت به الاعسار

فى انه يجوز للحاكم عقوبة المماطل



او يحبس

او يحبس ولندرة الفرض من جهة ان الاغلب عدم علم المدعى ولو فرض احيانا فنكوله نادر ولو فرض النكول فتمكن الحبس للحاكم فى هذه الازمنة مشكل
وجواز غيره من العقوبات هنا غير ثابت فصرف الوقت فى حال ح ليس بذلك المهم وكيف كان فلو لم ينكر المدعى عدم التلف فحبس للروايات المتقدمة الخالية
عن المعارض هذا وللمحقق الاردبيلى ههنا كلام اخر حيث قال قد لا يكون له بينة ويكون معسرا الا ما طلا وبمجرد وجود مال سابقا لا يستلزم بقائه والرواية
ضعيفة ودلالتها غير ظاهرة وقد يكون ظاهر حاله الالفقر كان يستقرض ليخرج فى مؤنته مع حاجته او وجد عنده وكان يحتاج كل يوم الى نفقة وكيف
ياتى بالبينة باخراج كل درهم درهم فيمكن عدم الحبس بل احلافه على عدم بقائه عنده ويخلى سبيله الى الميسرة ويؤيده ظاهر الاية فان الظاهر منها كونه ذا عسرة
بحسب الظ لا نفس الامر وهو ح كذلك فيمكن عدم اليمين ايض لذلك الا انه لما ادعى عليه المال وعلم وجوده ولم يكن للمدعى اثبات البقاء والاستصحاب يقتضى
البقاء وانكر هو وجوده احلف انتهى **اقول** اما دعوى ضعف الرواية بعد اشتهار العمل بمضمونها فلا يضر واما عدم ظهور دلالتها فلا يتحقق وجهه واما
ظهور اعساره فان بلغ ذلك الى حد يعتبر شرعا فلا كلام لحصول التبيين المذكور فى الروايات واما اذا لم يبلغ ذلك فلا وجه لاعتباره وترك النص لاجله ولفظ
ذى العسرة موضوع للمعنى الواقعى غاية الامر تقييده بالعلم ايض واما بامثال ذلك الظهور فلا واحلاف مدعى التلف لا وجه له وجعله منكرا للبقاء لا يجعله
منكرا والا لجرى ذلك فى كل مدع فكلامه غير سديد **فروع ثلثة** البينة التى يقام على الاعسار يلزم ان يشهد بتلف المال علما او حسا على اختلاف
القولين فى مسئلة الشهادة وح يقبل لانه بينة الاثبات اما لو شهد بمطلق الاعسار فهو راجع الى النفى فلا يقبل نعم اذا كان مراقبا لاحوال المشهود له
مطلعا على خفايا امره فله ان يشهد بما ضبط واطلع من احواله واعماله الكاشفة عن العسر فان علم الحاكم بها عسره يحكم به واما قوله شهادته بانه ذا عسرة
او معسر فلا وجه لقبولها الا اذا اكتفينا بالشهادات العلمية وقلنا بان ذلك شهادة اثباتية والمزميان ممنوعتان **ب** مؤنة المحبوس حال الحبس من ماله
ووجهه ظ ويشكل الامر لو لم يكن له شئ ظاهر وكان ينفق كل يوم بقرض او كسب قدر مؤنته او سؤال او كل على غيره ونحوها بل قد يغتنم الحبس لذلك كذا
الاشكال فى مؤنة الحبس فانه يحتاج الى مكان ومراقب ليلا ونهارا لئلا يهرب فان كان هناك بيت مال فالمؤنتان عليه والا فان بذله خصمه من ماله فلا
اشكال ايض والا فتحميله على الحاكم ضرر عليه منفى شرعا فيعارض بادلته ادلة الحبس فيرجع الى الاصل عدم وجوب الحبس عليه او يقال بالتخيير فله اطلاقه ولا يجب
عليه شئ **ج** اذا لم يكن للحاكم محبس ولا اعوان ينصبها للمراقبة وساير ما يحتاج اليه للحبس كما هو الغالب فى تلك الازمنة فله بعثه الى محبس السلطان ونحوه
وللسلطان ونحوه الحبس باذن الحاكم لانه يصير ح محبسا للقاضى ولو لم يتمكن من ذلك ايض سقط عنه **السابعة** ثم اذا حكم للمدعى عليه بالاعسار
بالبينة او علم الحاكم او اليمين او الاقرار فذهب جماعة الى انه ينظر ويمهل ويخلى سبيله حتى يحصل له مال وهو مذهب المفيد والشيخ فى ف والحلى والمحقق وعلى
ولك والمهذب والصيمرى ومد وغيرهم بل هو المش كما فى لك والكف وح عد للهتك ومد وغيرها للاصل وقوله تع وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة
وروايتى غياث والاصبغ المتقدمتين ومفهوم الحصر فى صحيحة زرارة السابقة ورواية السكونى ان امراة استعدت على زوجها انه لا ينفق عليها وكان
زوجها معسرا فابى ع ان يحبسه وقال ان مع العسر يسرا وعن الشيخ فى ية انه يسلم الى الغرماء ليوجروه ويستعملوه ويستوفوا حقهم ما يفضل من قوته و
قوت عياله لرواية السكونى المتقدمة فى المسئلة الرابعة ووصفها فى لف بالمش وعن ابن حمزة قول ثالث مفصل بين ما اذا كان المعسر ذا حرفة يكتسب بها
فالثانى وما اذا لم يكن كذلك ونفى عنه البعد فى لف فالاول للرواية الاخيرة كما فى لف او جمعا بينها وبين الروايات السابقة كما قيل ولانه يتمكن من
اداء ما وجب عليه وايفاء الحق صاحبه فيجب عليه كالسعى فى المؤنة وحيث يتمكن من الكسب لا يكون معسرا لتحقق اليسار بالقدرة على تحصيل المال ولهذا
لحق القادر على الكسب بالغنى فى باب الزكوة **اقول** قد يخالجنى فى التمسك بهذه الاخبار فى تخلية سبيله حتى يستفيد مالا او فى ايجاره واستعماله شئ
وهو انه قد استفاضت الاخبار على ان الامام يقضى دين المديونين عن سهم الغارمين ففى مرسلة العباس الامام يقضى عن المؤمنين الديون ما
خلا مهور النساء وفى رواية ابى نجار جعلت فداك ان الله عز وجل يقول وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة اخبرنى عن هذه النظرة التى ذكرها الله عز
وجل فى كتابه لها حد يعرف اذا اصاب هذا المعسر اليه لابد من ان ينظر وقد اخذ مال هذا الرجل وانفقه على عياله وليس له غلة ينتظر ادراكها ولا دين ينتظر
محله ولا مال غايب ينتظر قدومه قال نعم ينتظر بقدر ما ينتهى خبره الى الامام فيقضى ما عليه من الدين من سهم الغارمين الحديث وغير ذلك من الاخبار
اخبار المسئلة واردة فى فعل على ع وهو امام مبسوط اليد بيده بيت المال والزكوات فكان عليه الاداء فما التوفيق بين هذه الاخبار وهلا يؤدى
الامام ديونهم ولا يمكن حمل اخبار المسئلة على صورة عدم حضور سهم الغارمين عنده لانه ليس قضية فى واقعة بل يصرح بانه ع كان يفعل ذلك
وهو دال على التجدد الاستمرارى فالذى ارى ان اخبار قضاء الامام مخصوصة بمن لم يكن له طريق الى الوفاء ولا يمكنه استفادة المال من استغلال او
تكسب او عمل كما يشعر به رواية ابى نجار ايض واخبار المسئلة مخصوصة بمن امكنه استفادة المال كما يصرح به قوله حتى يستفيد المال وقوله ليستعملوه اى
يطلبوا منه العمل ويكون لفظ حتى تعليلية اى يخلى سبيله ليستفيد المال ويؤدى الدين وا التوفيق بين رواية السكونى وساير روايات المسئلة ان
مورد ساير الروايات انما هو ما اذا كان المديون بحيث يعلم من حاله انه يستفيد المال بنفسه من غير حاجة الى استعماله فيها واجارته عليها كما هو
المستفاد من قوله حتى يستفيد ومورد رواية السكونى انما هو ما اذا لم يكن كذلك ولم يبال بعدم اداء الدين وعدم الاستفادة اذ من الظ ان من يعلم
من حاله انه يستفيد بنفسه لا حاجة فيه الى المواجرة والاستعمال وبما ذكرنا يرتفع التنافى بين الاخبار طرا ثم نقول بما ذكرنا ظهر عدم صلاحية شئ من
اخبار المسند للمش لان المش انه يخلى سبيله ويترك بحاله مط سواء كان قادرا على الاستفادة ولو بالكسب ام لا وهو لا يلايم مع قوله يخلى سبيله

في شرطية البينة التي تقام على الاعسار

في امهال المدعى عليه اذا حكم الحاكم باعساره

اسند كلامهم

حتى يستفيد اى يستفيد فان الغالبة انما كانت لذلك ولو منعت من ارادة هذا المعنى لاحتمال كون حتى للغاية فنقول باحتمال التعليلية يسقط
واما صحيحة زرارة فلا دلالة لها اصلا لان الظاهر المتبادر من الحبس سجنه فى سجن الامام واما اشتغاله بالكسب فليس حبسا قطعا ومنه يظهر حال رواية السكونى
الاخيرة واما الاية الشريفة فكما مر نبه الاشارة لا تدل على مرادهم اصلا لان من يقدر على استفادة المال ولو بالتكسب الذى لم يكن شاقا عليه ولا هو
حرفة وعليه معاشه لا يصدق عليه انه ذو عسرة اصلا الا لغة ولا عرفا ولو سلمنا صدقه عليه فنقول الانظار المامور به هو ترك مطالبة اداء الدين حال
العسرة فاذا تركه واخره انظره ولو امره بالتكسب وتحصيل اليسار ثم الاداء الا ترى انه يصح ان يقال امهله حتى يشتغل ببيع ضياعه ويأخذ ثمنه ويعطيه فيصدق
الانظار لانه هو الامهال والتاخير ويمكن ان يكون المراد امهاله فى اداء الدين وتاخير مطالبته ولما الاصل فانما يفيد لو لم يكن دليل مخرج عنه ولا شك
ان قضاء الدين على كل متمكن منه واجب والقادر على العمل والتكسب متمكن فيجب عليه ولازمه وجوب العمل والكسب من باب المقدمة ولازمه جواز امره به
وحمله عليه بل وجوب ذلك وظهر مما ذكرنا خلو المشهور عن الدليل وكذا قول النهاية ان اراد دفعه الى الغرماء مطلقا سواء امكنه الاستفادة بعمل ام لا و
سواء ادى ما يجب عليه بنفسه مع الامكان اذ ظاهر ان الرواية مخصوصة بصورة قدرته على عمل يحصل منه لغوتهم شىء والا فلا فائدة فيه كشيخ هرم اعمى ومفلوج
واعرج اشل وبصورة عدم اشتغاله بنفسه ووفائه الدين ومنه يظهر خلو قول ابن حمزة ايضا عن الدليل لو اراد الاطلاق فالحق كما هو ظاهر المحقق الاردبيلى
وصاحب الكفاية وبعض مشايخنا المعاصرين وفضلائهم انه وان لم يتسلط الغريم على استيفاء منافعه ولجارته ابتداء ولكن يجب على المديون المتمكن
من العمل والكسب ولو ترك هذا الواجب وتولى منه بحيث يترتب عليه ضرر الغرماء على الحاكم اجباره وامره بالمعروف ودفعا للضرر ولو راى انه لا ينجح فيه
امره وجبره واقامته على الفعل الواجب الا بالدفع الى الغرماء امكن الجواز بل الوجوب بل يجب لذا امكن **فروع** ا اذا امر بالتكسب او استعمل بوضع مما
استفاده مؤنته ومؤنة عياله الواجب نفقتهم بالمعروف ويصرف الزائد فى الدين **ب** التكسب يشمل جميع الصنائع والحرف والاشغال ولو مثل الاحتطاب
والاحتشاش اذا كان ممن يتمشى منه ذلك ويليق بشأنه وحاله ولا يعد شاقا عليه عرفا ويقتصر فى زمان التكسب بما هو متعارف سائر الناس فى حرفهم
وصنائعهم **ج** لو رضى الغريم بامهاله حتى يحصل له مال وعفى عن تكسبه فله ذلك ولو تعدد الغرماء ورضى بعضهم دون بعض يأمره من لم يرض بالتكسب ويكون
جميع ما حصل من مؤنته مما استفاده لذلك **د** لو ارتاب الحاكم بالمقر وشك فى بلوغه او عقله او رشده او اختياره او شبه ذلك مما هو شرط فى صحة الاقرار
توقف فى الحكم حتى يستبين حاله ووجهه واضح **البحث الثانى** فى الانكار اعلم انه اذا انكر المدعى عليه ما ادعى عليه فلا يخلو اما ان يكون الحاكم
عالما بالحال اولا وعلى الثانى فاما يكون للمدعى بينة ام لا فههنا مقامان **المقام الاول** فيما اذا كان الحاكم عالما وقد عرفت ان الحق انه يقضى
ح بعلمه مط ولكن بقيت ههنا مسائل ينبغى التنبيه عليها **المسئلة الاولى** لو كان الحاكم حكم فى الواقعة بحكم سابقا بعلمه او بغيره من
الاقرار او البينة او اليمين وتذكره يحكم بمقتضاه سواء تذكر مستند الحكم السابق ام لا لان حكمه ايض حجة تامة ومستند شرعى فهو عالم بحكم الواقعة تماما
مثل قولهم ورجل يقضى بالحق وهو يعلم وسائر عمومات الحكم وان لم يتذكر الحكم فان شهد عدلان بحكمه به فالاصح لزوم القضاء به وفاقا لو الد العلامة
ره لعموم قبول شهادة العدلين كما ياتى وقيل بالمنع لامكان رجوعه الى العلم وفيه منع كلية الامكان اولا ومع صلاحيته للمنع ثانيا وانما هو اذا كان العمل
بالشاهدين من باب الظن ويختص حجيته هنا بصورة انسداد باب العلم وظاهر الاكثر التردد فى المسئلة حيث نقل القولين من غير ترجيح ولو لم يكن شاهد
وكان هناك خطه وخاتمه لم يحكم به وان امن التزوير للاصل نعم لو ضم معه قرائن اخرى موجبة للعلم يحكم بلزوم الحكم والوجه واضح **الثانية** لا يمنع
لزوم حكمه بما حكم اولا مع تذكر الواقعة او شهادة العدلين ان يعلم عدم تبدل رايه فى بعض جزئيات الواقعة او كلها اولم يعلم او علم التبدل لانه قد
ثبت الحق بالحكم السابق فيجب استصحابه ولا يصلح تبدل الراى لرفعه كما اذا لم يحصل التنازع بعده وكذا ان ظهر له طريان الفسق لشهود الحكم الاول
بعده **الثالثة** لو تذكر ثبوت الحق عنده اولا من غير حكم به او شهد بذلك الشاهدان فان تذكر مستند الثبوت او شهد به الشاهدان بحيث ثبت
يحكم بمقتضاه لا لاجل الثبوت السابق لعدم كون مجرد الثبوت بدون الحكم ملزما للخصم بل لاجل المستند لعدم دليل على وجوب مقارنة قيام المستند
لحال الحكم ولكن يشترط ح عدم تبدل رايه فلو ثبت عنده اولا بشهادة الشاهدين او بشهادة رجل ويمين المدعى ولم يحكم وتبدل رايه قبل الحكم عن قبول
ذلك فى مثل تلك الواقعة لا يحكم به للاصل لعدم تعلق حق على الخصم حتى يستصحب والثبوت السابق بدون الحكم غير ملزم نعم لو طرء فسق الشهود
لم يمنع من الحكم والفرق ان المعتبر فى عدالة الشاهد انما هو حال الاداء وفى فتوى المجتهد حال الحكم وان لم يتذكر المستند ولم يثبت بمثل العدلين
ايض فلا يحكم للاصل اذ لم يثبت ان مجرد الثبوت عند الحاكم من غير ظهور المستند الثابت اعتباره شرعا من مستندات الحكم فان قيل الثبوت عند
الحاكم قايم مقام علمه فاذا جاز حكمه بعلمه جاز بالثبوت ايض قلنا لا نم ان مطلق الثبوت عنده قايم مقام علمه بل الثبوت مع الحكم ولما بدونه فلا ولما
الحكم بعد الثبوت بالمستند فليس لاجل الثبوت بل لاجل المستند **الرابعة** لو لم يتذكر الواقعة ولكن شهد عدلان بشهادته فيها فهل يجوز حكمه
بمقتضى شهادته هذه ام لا قال والد العلامة ره فى معتمد نعم ولعله لاجل انه اذا جاز حكم الحاكم بشهادة نفسه جاز بما ثبت به شهادته ايض لانه حكم بشهادة
نفسه ايض وفيه انه انما يصح لو كان حكمه بشهادة نفسه لاجل انها شهادة نفسه كما فى شهادة الشاهدين وليس كذلك لعدم دليل عليه وانما هو لاجل
علمه حين الحكم وهو منتف هنا فالاصح عدم جواز الحكم بها للاصل **الخامسة** لا يجوز للحاكم العالم بالواقعة فيما يجوز حكمه بعلمه قطع النظر عن
العلم وايقاف الحكم على غيره من البينة او اليمين لان معنى الايقاف انه لو كان الغير مخالفا للعلم عمل به وهو غير جائز اذ قبول البينة انما هو اذا لم يعلم

مخالفته

كتاب القضاء والشهادات

مخالفته للواقع والا فلا يقبل اجماعا ولانه موجب للحكم بخلاف ما يعلم بل بغير ما انزل الله باعتقاده بل نقول ان المتبادر من عمومات طلب البينة واليمين انما هو في صورة اشتباه الواقع وعلى هذا فلا يكون بناء العمل على الغير مشروعا ايضا ومنه يظهر عدم جواز طلب البينة او اليمين لانه الزام للمطلوب منه بدون ملزم شرعي[7] يتوقف على التوقيف ويجوز طلب البينة من غير الزام بان يقول ان كانت لك بينة واردت اقامتها فلك ذلك لاصالة جواز الاتيان بها وجواز احضارها وجواز استماع خبرها[2] والله العالم **المقام الثاني** فيما اذا لم يكن الحاكم عالما بالحال والحكم حينئذ اما يكون باليمين او بالبينة او بهما معا وتفصيل الكلام فيها في ثلثة مواضع بعد ذكر مقدمة **المقدمة** اعلم ان من القواعد الثابتة المسلمة بين الامة المدلول عليها بالاخبار ان الدعاوي يقطع بالبينة واليمين قال الله سبحانه ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وفي رواية ابي ضمرة احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية من ائمة الهدى وفي مرسلة ابان اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به وفيها ايضا ثم اوحى الله تعالى اليه الى داود ان احكم بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به وفي صحيحة سعد وهشام قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما اقضي بينكم بالبينات والايمان الحديث وفي تفسير الامام عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحكم بين الناس بالبينات والايمان في الدعاوي الى غير ذلك ثم ان هذا حكم مجمل وقاعدة مبهمة ومن القواعد المسلمة بين الامة الثابتة بالاخبار المستفيضة المفصلة لذلك المجمل ان البينة على المدعي واليمين على المنكر ففي صحيحة الحلبي وجميل وهشام البينة على من ادعى واليمين على من ادعي عليه وفي صحيحة الحلبي الحقوق كلها البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه الا في الدم خاصة الحديث وفي رواية ابي بصير ان الله حكم في الدماء ما لم يحكم في شيء من حقوق الناس لتعظيمه الدماء لو ان رجلا ادعى على رجل عشرة الاف درهم او اقل من ذلك او اكثر لم يكن اليمين على المدعي وكانت اليمين على المدعى عليه الحديث وفي صحيحة ان الله حكم في دمائكم بغير ما حكم به في اموالكم ان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه الحديث وغير ذلك مما ياتي ثم من القواعد المسلمة كذلك ايضا الثابتة كذلك ان البينة واليمين ليستا بمجتمعتين بل يمين المدعى عليه انما هي اذا لم يقم المدعي البينة فالبينة مقدمة على اليمين واليمين بعد عدم البينة ففي صحيحة سليمان بن خالد احكم بينهم بكتابي واضفهم الى اسمي تحلفهم به ثم قال هذا لمن لم يقم له بينة وفي مرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان لم يحلف ورد اليمين على المدعي فهي واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه فان ابى ان يحلف فلا شيء له وفي تفسير الامام كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا تخاصم اليه رجلان في حق قال للمدعي الك بينة فان اقام بينة يرضاها ويعرفها انفذ الحكم على المدعى عليه وان لم يكن له بينة حلف المدعى عليه بالله ما لهذا قبله ذلك الذي ادعاه ولا شيء منه الحديث الى غير ذلك مما ياتي ثم ان ما ذكرنا من القواعد الثلث مطردة عند اصحابنا في جميع الدعاوي المسموعة التي يتعين فيها جواب المدعى عليه بحيث لو اقر الزم بالحق سواء كانت الدعوى مالية او غير مالية[5] كالنكاح والطلاق والرجعة والعتق والنسب والولاء وغيرها وخالف في ذلك بعض العامة ولم يثبتوا اليمين على المنكر فيما سوى الدعاوي المالية غالبا وعموم ما مر يرده نعم هذه القاعدة غير مطردة في الحدود اذا كان حق الله المحض خاصة بلا خلاف يعرف كما في الكف وغيره بل بالاجماع كما صرح به المحقق الاردبيلي للنبوي لا يمين في حد وفي مرسلة الصدوق ادرؤا الحدود بالشبهات ولا شفاعة ولا كفالة ولا يمين في حد ومرسلة البزنطي اتى رجل امير المؤمنين عليه السلام برجل فقال هذا قذفني ولم يكن له بينة فقال يا امير المؤمنين استحلفه فقال لا يمين في حد ولا قصاص في عظم ونحوها في مرسلة ابن ابي عمير وفي رواية غياث بن ابرهيم لا يستحلف صاحب الحد ورواية اسحق بن عمار ان رجلا استعدى عليا عليه السلام على رجل فقال انه افترى علي فقال علي عليه السلام للرجل افعلت ما فعلت فقال لا ثم قال علي عليه السلام للمستعدي الك بينة قال فقال ما لي بينة فاحلفه لي قال عليه السلام ما عليه يمين ويدل عليه ايضا الاصل واختصاص ما دل من النص والفتوى غالبا بالمنكر لما عدا الحد من الحقوق المالية ونحوها مما يستحقها المدعي مع الحد ان اذن صاحب شرط في سماع الدعوى ولم ياذن الله سبحانه فيها بل ظاهره الامر بالستر والاغماض والكف عن التتبع وكشفها ودرء الحدود بالشبهات ويستفاد من اكثرها انه اذا كانت الدعوى مما يشترك فيه حق الله وحق الناس كالقذف والزنا ولا بينة للمدعي غلب حق الله على حق الناس ولا يستحلف المدعى عليه كما عليه الاكثر ويدل عليه ايضا قوله سبحانه والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم دلت على انه اذا لم يات مدعي الزنا بالشهود يحد ولا يستحلف وعن الشيخ في ط ترجيح حق الادمي فيستحلف المدعى عليه الزنا فان حلف حد القاذف وان رد حلف القاذف فيثبت الزنا في حقه بالنسبة الى حد القذف دون ثبوت حد الزنا واستحسنه في س والاصل والكتاب والسنة يرده نعم اذا كانت الدعوى مركبة من حقين كالسرقة المستلزمة للغرامة والقطع يسمع في حق الادمي خاصة يستحلف ويترتب عليه ثمرة بالنسبة الى الغرامة ويأتي ان شاء الله تحقيقه في موضعه ثم ان ما ذكرناه من القواعد انما هو على الاصل في المحاكمات وقد يتخلف في بعض الموارد بالدليل كضم اليمين مع البينة في الدعوى على الميت وكالدعوى على غير الصغير حيث لا يمين عليه وياتي كل في موضعه وعليك بملاحظة الاصول المذكورة الى ان ياتيك الدليل واذا علمت ان على المدعي البينة اولا فاذا تلقى المدعى عليه بالانكار فيقول الحاكم للمدعي الك بينة كما قاله النبي في المروي عن تفسير الامام المتقدم والولي في رواية اسحق المتقدمة راجحا مطلقا للاطلاق ورواية التفسير ووجوبا ان جهل المدعي بان عليه البينة لتوقف الحكم عليه فان قال ليس لي بينة استحلفه على ما حكم به الله قال نعم استحضرها منه كذا وان قال لي بينة واحضرها او استحلفه وحكم في كل من الصورتين بما يقتضيه حكم الله كما نبينه في المواضع الثلثة **الموضع الاول في الحكم باليمين** وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اذا قال المدعي انه لا بينة لي عرفه الحاكم ان له اليمين على خصمه المنكر لحقه فان التمس المدعي منه احلافه احلفه ولا يجوز للحاكم تحليفه الا بعد سؤال المدعي بلا خلاف بينهم كما في الكفاية وشرحه قولا واحدا كما ذكره بعضهم واتفاقا كما في شرح عد للهندي بل بالاجماع كما في مد بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا :

في بيان قطع الدعاوى بالبينة واليمين

[2] بل لا يجوز الاحلال ولو مع رضى الخصمين لانه امر شرعي

بل لا يكونون ... التصديق ... لنعم

في بيان الحكم باليمين وفيه مسائل

الى ان حق المدعى فيتوقف على مطالبته وليس هنا شاهد حال بل على نضائه باحلاف القاضى او حلف المنكر بنفسه اذ ربما يتعلق الغرض بان لا يحلفه لينفى دعواه توقعا لوجود شهود له او تذكر او لورد عه عن الانكار او انتظار الزمان آخر صالح للدعوى او الاحلاف او طى الدعوى بالصلح ببعض المدعى به او ماله او اخذ تقاصا او غير ذلك ويمكن ان يستدل له بصحيحة ابن ابى يعفور اذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعى فلا حق له قلت وان كان له بينة عادلة قال نعم فان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له حق وكانت اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه فانه علق اذهاب اليمين بالحق برضى صاحب الحق وايضا اشترط استحلافه اى طلبه الحلف فلا يذهب الدعوى بدون طلبه وعلى هذا يدل على المطلب اخبار اخر متضمن لقوله استحلفه كرواية خضر بن عمرو فى الرجل يكون له على الرجل مال فجحده قال ان استحلفه فليس له ان ياخذ منه بعد اليمين شيئا الحديث حيث شرط عدم جواز الاخذ باستحلافه والاخبار بهذا المضمون كثيرة وبها يقيد اطلاقات حلف المدعى عليه وعلى هذا فان تبرع المنكر بالحلف واحلفه الحاكم بدون اذنه لغى واعيد ثانيا مع التماس المدعى **الثانية** كما انه لا اعتداد باحلاف الحاكم بدون اذن المدعى كذلك لا اعتداد باحلاف المدعى بدون اذن الحاكم وحكمه به ولا يحلف المدعى عليه بدونه كما هو المصرح به فى كلام الاصحاب من دون ذكر خلاف ولا ظهور مخالف وقال بعض مشايخنا المعاصرين من غير خلاف منهم اجده بل ظاهر الاردبيلى نسبته الى الاصحاب كافة انتهى وقال فى موضع آخر بلا خلاف بل ظاهرهم الاجماع عليه كما يستفاد من كثير انتهى وقال بعض الفضلاء المعاصرين ولم نعرف فى ذلك خلافا والظاهر انه كذلك واحتج له تارة بانه وظيفته وهو لا يخرج عن مصادرة وثانية بانه من تتمة الحكم ولا حكم لغيره وهو ايضا لا يخرج عن خدشة اذ يمكن ان يقال انه من مقدمات الحكم لا من اجزائه كاحضار البينة فلا يثبت اختصاصه به من اختصاص الحكم به وثالثة بانه المتبادر الى الفهم من الاستحلاف فى الروايات وفيه ان المذكور فى الروايات استحلاف المدعى دون الحاكم ورابعة باستصحاب عدم لزوم ما يترتب على الحلف من سقوط الحق ونحوه الا بالمتيقن وفيه انه كان حسنا لولا العمومات والاطلاقات بالترتب على حلف المدعى عليه مثل قوله فى رواية البصرى فان حلف فلا حق له وفى مرسلة يونس فهى واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه الى غير ذلك والقول بان غاية ما فى الاخبار الاطلاق وهو منصرف الى ما هو الغالب فى الحلف فى مقام الدعاوى من كونه باذن الحاكم مع انها مسوقة لبيان حكم آخر غير ما يراد اثباته قابل للخدش والمنع فان الاختصاص بالاطلاق ثم غلبة ما ذكر حتى من حين صدور الاخبار ثم ورودها مورد حكم آخر ثم عدم افادة مثله لو سلم للاطلاق والعموم مما يقبل المنع فلم يبق دليل المسئلة الا ظاهر الاجماع وهو حسن ويدل عليه ايضا رواية محمد بن قيس ان نبيا من الانبياء شكى الى ربه كيف اقضى بامور لم اخبر ببيانها قال فقال ردهم الى واضفهم الى اسمى يحلفون به ونحوه فى مرسلة ابان وفى صحيحة سليمان بن خالد يؤيده ايضا المروى فى تفسير الامام المتقدم فى المقدمة حيث نسب التحليف الى رسول الله ص وبعض الاخبار المتضمنة لقضاء امير المؤمنين فان الثابت من تلك الاخبار ان ذلك وظيفة الحاكم وانه ما لم يات بذلك لم يتم حكمه فلا يجوز له الحكم ويتحقق الاذن من الحاكم بمجرد الامر بالحلف ولا يحتاج الى تلقينه الفاظها

للاصل **الثالثة** صرح جماعة منهم الحلى والمحقق والفاضل وغيرهم بانه يجب ان يكون الحلف فى مجلس القضاء والحكم ونفى عنه بعض مشايخنا المعاصرين الخلاف بل قال ان ظاهرهم الاجماع عليه الا ان ظاهر الفاضل فى التحرير عدم اشتراط ذلك ولا وجوبه حيث قال وان امسك المدعى عن احلاف المنكر ثم اراد احلافه بالدعوى المتقدمة جاز لانه لم يسقط حقه منها وانما اخرها واما قوله فى باب الحلف لا ينبغى للحاكم ان يحلف احدا الا فى مجلس حكمه الا فى حق المعذور فلا يدل على الحرمة ولا الاشتراط بل لفظ لا ينبغى ظاهر فى الكراهة والى ذلك مال بعض فضلائنا المعاصرين قال واما لزوم كونه فى مجلس الحكم كما يظهر من بعض العبارات فوجوبه غير معلوم وان كان هو المتبادر من ظاهر الروايات لكنها لا يفيد الاشتراط بل ما يدل على استحباب تغليظ اليمين مما يدل على جوازه فى غيره ايضا سيما مع الكراهة فى بعضها انتهى واستدلوا للوجوب ببعض ما مر دليلا على لزوم كونه باذن الحاكم وقد عرفت ما فيه وقد يستدل بما ترى فى الاخبار المستفيضة من امر الحاكم باضافة المدعى عليه الى الاسم فيحلف به فان المتبادر من ذلك انه يلزم ان يكون فى حضوره ولا اقل من عدم العلم بالامتثال بدون ذلك وفيه منع ظاهر لصدق الاضافة الى الاسم بالامر بالحلف به كيف ما كان وقد يقال ان المتبادر من قوله اضفهم الى اسمى يحلفون به ان اللازم الحلف لاجل طلب الحاكم فلو حلف المدعى عليه لا لذلك لم يكن معتدا به ولا يعلم كونه لذلك الا بتصريح المدعى عليه او بقرينة يدل عليه والتصريح لا يفيد لكونه جالبا للنفع دافعا للضرر فلابد من ان يستدل عليه بالقراين وليست الا كونه فى حضوره بعد طلبه اذ المستفاد من ذلك انه اوقعه لاجله بل لا يمكن تحقق ازيد من ذلك فلابد من الاتيان به فان قيل الاتيان بالحلف بعد طلب نائب الحاكم فى الاحلاف ايضا كذلك قلنا نعم لو قلنا بجواز الاستنابة فيه ولكنه غير معلوم لانه امر به الحاكم والاصل عدم جواز الاستنابة فيه وعدم كفايته وفيه انه يتحقق الاضافة بالامر بالحلف ووجوب كون حلفه بقصد امر الحاكم به فلا دليل عليه فاذا وكل عليه احدا ليأتى بالمأمور به يصدق عليه الحلف بامر الحاكم وليس ذلك استنابة فى الحلف مع انه لو تم ذلك لدل على لزوم كون الحلف فى مجلس الحاكم دون مجلس الحكم وهو غير مطلوبهم **فروع** القائلون بوجوب كونه فى مجلس الحكم استثنوا من ذلك المعذور كالمريض والمرأة الذين لا يمكنهما او يشق عليهما الحضور الى الحاكم والخايف وغير البرزة من النساء والحايض والنفساء مع كون الحاكم فى موضع لا يجوز لهما المكث فيه او الدخول قالوا فيستنيب الحاكم من يحلفه لاستلزام الحضور مع ذلك العسر والحرج والزام الحاكم بمباشرته الاحلاف بالمسير اليه مستلزم للنقص فيه او الغائب فى ضيق وشدة وعسر مع عدم كونه معهودا فى الازمنة السابقة واحتمل بعض الاصحاب وجوب ذلك على الحاكم الا اذا اوجب النقص **اقول** لا زم ادلة نفى العسر والحرج احد الامرين اما جواز الاستنابة او جواز ايقاف الحكم الى ارتفاع العذر الا فى عذر لم يرج زواله فالحكم بالاول مطلقا لا وجه له الا ان يقال بالتخيير ومرجعه الى جواز الاستنابة ايضا ولكن هذا انما يتم على ما هو المشهور من عدم جواز اذن الحاكم لمقلده العادل فى الحكم فى واقعة مخصوصة لما على

فى انه يجب ان يكون الحلف فى مجلس القضاء

ما اخترناه من جوازه فيرتفع العذر بالاذن لمن يقولون باستنابته في الاحلاف ان يحكم ويستحلف نعم لو فرض عدم امكان ذلك لتم الحكم بالتخيير المذكور نعم
قد ظهر من عدم اشتراط كون الحلف في مجلس الحكم جواز تاخير المدعي احلاف المنكر الى وقت اخر كما نقل عن ير ولا يشترط اعادة الدعوى ثانيا بل لا يلزم احضاره عند الحاكم
ايض ح قال في يه مد لو قال ابرأتك من هذه اليمين سقط حقه منها في هذه الدعوى وله ان يستانف الدعوى لان حقه لا يسقط بالابراء عن اليمين فان استانف
الدعوى وانكر الخصم فله احلافه لان هذه دعوى مغايرة للتي ابرءه من اليمين فيها انتهى وهو كذلك لانا لو قلنا بسقوط حق هذه اليمين الحاصل بحكم الحاكم
بسبب تلك الدعوى لا يوجب سقوط حقه الذي كان يدعيه للاصل ومع بقائه يجوز له دعويه ثانيا ومع الدعوى يجب على الحاكم استماعها والحكم بمقتضاها
فاذا حكم بالحلف يكون هذا حقا ثانيا ثبت بالدعوى الثانية وان شئت قلت لم يثبت من الاسقاط الا سقوط اليمين الثابتة بذلك الحكم دون غيره

الرابعة ثم المنكر الذي وجه الحاكم اليه الحلف اما ان يحلف حلفا معتبرا شرعا كما ياتي بيانه او يرده على المدعي او ينكل ويابى عن احد الامرين فان
حلف سقطت الدعوى عنه في الدنيا ولكن لا يبرء ذمته من الحق في نفس الامر لو كان كاذبا بل يجب عليه فيما بينه وبين الله تع التخلص من حق المدعي بلا خلاف
بل بالاجماع له وللاستصحاب حيث لم يثبت من ادلة سقوط الدعوى ازيد من سقوطها ظاهرا وللمعتبرة من الاخبار كصحيحة سعد وهشام قال رسول الله صلعم
انما اقضي بينكم بالبينات والايمان وبعضكم الحن بحجته من بعض وايما رجل قطعت له من مال اخيه شيئا فانما قطعت له قطعة من النار والمروي في تفسير الامام عم
فقال رسول الله صلعم يا ايها الناس انما انا بشر وانكم تختصمون ولعل بعضكم يكون الحن بحجته وانما اقضي على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له من حق اخيه بشيء فلا ياخذ
فانما اقطع له قطعة من النار ويستفاد منها مثل ذلك في جانب المدعي لو شهدت له البينة الكاذبة وبخصوصه وردت اخبار كثيرة منها رواية المناهي
المشهورة المروية في يه وفيها انه نهى عن اكل ما لشهادة الزور ثم بما ذكرنا يخصص الاخبار المتضمنة لنفي الحق للمدعي عن المنكر بعد حلفه او ثبوته له بعد
بينة بالحقوق الدنياوية فانها يسقط عن المنكر بعد الحلف المعتبر فلا يجوز له المطالبة ولا المقاصة بما له كما كان له قبل الحلف ولا العود في الدعوى ولو
عاد الحاكم لم يسمع منه بلا خلاف فيه يوجد بل باتفاق المسلمين كما قيل للنصوص المستفيضة كصحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة في المسئلة الاولى وفي اخرها
قال رسول الله صلعم ومن حلف لكم بالله فصدقوه ومن سالكم بالله فاعطوه ذهبت اليمين بحق المدعي ولا دعوى له ورواية خضر بن عمرو المتقدمتين فيها
ايض ورواية البصري المروية في الفقيه عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بماله قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له وان رد اليمين
على المدعي فلم يحلف فلا حق له ومرسلة ابرهيم بن عبد الحميد في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده اياه فيحلف له يمين صبر اله عليه شيء قال لا ليس له ان يطلب منه
وصحيحة سليمان بن خالد عن رجل وقع لي عنده مال وكابرني عليه وحلف ثم وقع له عندي مال فاخذه لمكان مالي الذي اخذه واجحده واحلف عليه كما
صنع فقال ان خانك فلا تخنه ولا تدخل فيما عتبته عليه ورواية عبد الله بن وضاح كان بيني وبين رجل من اليهود معاملة فخانني بالف درهم فقدمته الى الوالي
فاحلفته فحلف وقد علمت انه حلف يمينا فاجرة فوقع له بعد ذلك عندي ارباح ودراهم كثيرة فاردت ان اقبض الالف درهم التي كانت لي عنده واحلف عليها
فكتبت الى ابي الحسن عم فاخبرته اني قد احلفته فحلف وقد وقع له عندي مال فان امرتني ان اخذ منه الالف درهم التي حلف عليها فعلت فكتب لا تاخذ منه شيئا
ان كان ظلمك فلا تظلمه ولولا انك رضيت بيمينه فحلفته لامرتك ان تاخذه من تحت يدك ولكنك رضيت بيمينه لقد مضت اليمين بما فيها فلم ياخذ
منه باخذ عنه شيئا وامّا حسنة الحضرمي رجل لي عليه دراهم فجحدني وحلف عليه ايجوز لي ان وقع له قبلي دراهم ان اخذ منه بقدر حقي قال فقال نعم الحديث
فهي اعم مطلقا مما مر لشمولها للحلف قبل استحلاف المدعي والحاكم ايض فيجب تخصيصها بما مر مع انها لا يصلح لمعارضة ما مر لاشهرية رواية وشذوذها
ومقتضى صريح الصحيحة الاولى واطلاق البواقي او عمومها عدم الفرق فيما ذكر بين ما لم يقم بعد الحلف بينة او اقامها كما هو المش واختاره الشيخ في ف وبه
وموضع من ط ونسبه الاسكافي الى الصادقين عم وعن ف والغنية الاجماع عليه خلافا للمحكي عن موضع من ط فيسمع البينة مط ولعله لاطلاقات سماع البينة
وفيه انها بما مر مقيدة سيما مع شذوذ ذلك القول بالمرة وللمحكي عن المفيد وابن حمزة والقاضي والديلمي فيسمع الا اذا شرط الحالف سقوط الحق باليمين
الحاقا لها بالاقرار فكما يجب الحق به بعد الحلف كما ياتي يجب بها ايض وهو قياس مع الفارق فان الاجماع في الاقرار موجود دون البينة وايضا الاقرار تمام العلة
في ثبوت الحق بخلاف البينة فانها لا يثبته الا بعد الحكم ومع ذلك فهو اجتهاد في مقابلة النص وللمحكي عن موضع اخر من ط والحلبي والحلي ومال اليه في
لف فيسمع لو احلف مع نسيان البينة او عدم علمه بها ولا يسمع مع العلم بها والرضا بها عنها لان الاحلاف لظن عجزه من استخلاص حقه بالبينة وجوابه
ظاهر مما مر ومقتضى اطلاق اكثر الاخبار او عمومها وكذا الفتاوى عدم الفرق في ذلك بين دعوى العين والدين ولا زمه انه لو ظفر صاحب العين بها
بعد الحلف لم يجز له اخذها ولو اخذها كان تصرفه حراما كما هو مقتضى قوله فلا حق له الا انه يمكن ان يق ان المستفاد من قوله قطعت له قطعة من النار
ولا باس ... في صحيحة سعد وهشام وتفسير الامام انه لا يملكه الحالف ولا يملكه غيره ايض فالعين باقية على ملكية المالك البتة ضرورة عدم تملك غيرهما
بل يدل قوله لا ياخذ منه ان للمالك التصرف فيه فيكون له فيه حق وليس جميع انواع الحقية الدنيوية منفية عنه وبه يحصل نوع من الاجمال في الحق المنفي
فيقتصر فيه على المصرح به في الاخبار من الادعاء والمطالبة والتقاص ويبقى غير ذلك وهو مقتضى الاستصحاب ايض فلا يخرج العين عن ملكية المالك
فله التصرف فيها واخذها لو امكن بدون الدعوى والمطالبة والتقاص ولا يجوز لغيرهما العالم بالحقيقة ابتياعها عن الحالف ولا ردها اليه لو وقعت
في يده ويجب على وارث الحالف المطلع ردها وعلى الغير الزام الحالف بالرد من باب النهي عن المنكر وكذا في الدين فانه يجب على العالم بالواقع نهيه عن ذلك
المنكر هذا ثم انهم قالوا لو اكذب الحالف نفسه او ادعى سهوه او نسيانا او اثباته بالحلف للتحرز عن الاداء حين النزاع واعترف بالحق المدعى كلا او بعضا

في سقوط الدعوى بحلف المنكر وجواز ... عن الحلف

جاز للمدعي المطالبة فحلفه له المقاصة قال المحقق الاردبيلي ولعله لا خلاف فيه وقيل بل الخلاف ظاهر بينهم وعن المهذب والغنية دعوى الاجماع عليه

وصرح بالاجماع والد العلامة في مد فان ثبت الاجماع فهو والا فالاخبار المتقدمة مردودة ودعوى انصرافها بحكم التبادر الى غير محل الكلام واهية والوجوه

التي استدل بها التخصيص الاخبار غير تامة منها ما ذكره في لك بقوله لنصا فيها صاح على بقاء الحق في ذمة الخصم فلا وجه للسقوط وما ذكره المحقق الاردبيلي من

عموم اقرار العقلاء على انفسهم جايز ومن عموم ادلة جواز المقاصة وما ذكره غيرهما من خصوص الخبر اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه فحلف لي ثم انه جاء بعد

ذلك يسنين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حل فاخذت

منه المال وابيت ان اخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته حتى استطلع رايك فما ترى فقال خذ نصف الربح واعطه النصف وحلله ان هذا رجل

تايب والله يحب التوابين واذا اعطيت رجلا مالا فجحدك وحلف عليه ثم اتاك بالمال بعد مدة وبما ربح فيه وندم على ما كان منه فخذ منه راس مالك ونصف الربح ورد

عليه نصف الربح هذا رجل تايب لضعف الكل غايته اما الاول فلكونه اجتهادا في مقابلة النص او مصادرة على المط واما الثاني فلان مقتضى جواز الاقرار

الحكم بتعلقه بالمقر في ذمته واما دلالته على جواز المطالبة او التقاص اصلا فانه ليس باقوى من علم المدعي نفسه بذلك مع انهم صرحوا بانه اذا لم

يقر لا يجوز له المطالبة او التقاص وصرحوا بانه لا يبرأ ذمة الحالف في نفس الامر ومع ذلك قالوا ان المحلوف له المطلع على ذلك الامر النفس الامري ليس له المطالبة

والتقاص مع ان الثابت من الاقرار ليس الا تعلقه في ذمته قبل الحلف واما بعده وبعد تصريح الاخبار بان اليمين اذهب حقه فلا ومن ذلك ظهر ضعف ما

قيل من ان التعارض بين عموم الاقرار وما مر من الاخبار بالعموم من وجه والترجيح للاخير فان قيل معنى جوازه انه يؤخذ به فيحصل التعارض قلنا بل معناه انه مثبت

للحق عليه فكما ان الثبوت الواقعي المعلوم للمدعي لم يكن يجوز المطالبة والتقاص فكذا ذلك واما الثالث فلان ادلة التقاص اعم مطلقا من صحيحة سليمان بن خالد

ورواية ابن وضاح المتقدمتين والقاعدة تخصيصه بهما واما الرابع فلان محل الكلام جواز الدعوى والمطالبة والتقاص دون جواز الاخذ لو بذل الحالف

المال فانه جايز مع عدم الاقرار ايضا وكيف وهم صرحوا بان على الحالف مط ابراء ذمته عن الحق المحلوف عليه ونهي في الاخبار كما مر عن اخذ ما حلف به لو

كان كاذبا وعلى هذا فالحكم المذكور مشكل غاية الاشكال ولذا تردد فيه صاحب الكف بل يشعر منه الميل الى خلافه حيث قال لولا كذا وظاهر الروايات بل

على خلافه انتهى والاحوط انه ان بذله الحالف اخذه كما في غير الاقرار ايضا والا فلا يقتص ولا يطالب ولا يدعيه **فرع** على القول بجواز المطالبة مع اكذاب نفسه

لو ادعى صاحب الحق ان الحالف اكذب نفسه فانكر كانت دعوى مسموعة وطالب فيها بالبينة والمنكر باليمين والوجه ظاهر **الخامسة** اذا لم يحلف المدعى

عليه بل رد اليمين على المدعي جاز وصح بالاجماع محققا ومحكيا له وللنصوص المستفيضة كمرسلة يونس المتقدمة في المقدمة ورواية البصري المتقدمة في

المسئلة الرابعة وقوله في اخر تلك الرواية ولو كان حيا لالزم اليمين عليه وصحيحة محمد في الرجل يدعي ولا بينة له قال يستحلفه فان رد اليمين على صاحب الحق

فلم يحلف فلا حق له ورواية عبيد في الرجل يدعي عليه الحق ولا بينة للمدعي قال يستحلف او يرد اليمين على صاحب الحق فان لم يفعل فلا حق عليه ومرسلة ابان

في الرجل يدعي عليه الحق وليس لصاحب الحق بينة قال يستحلف المدعى عليه فان ابى ان يحلف وقال يأخذ ماله وصحيحة هشام يرد اليمين على المدعي ورواية

ابي العباس اذا اقام الرجل البينة على حقه فليس عليه يمين فان لم يقم البينة فرد عليه الذي ادعى عليه اليمين فان ابى ان يحلف فلا حق له ونحوها موثقة

جميل ومرسلة ابان الى غير ذلك ثم بعد الرد ان حلف المدعي اليمين المردودة استحق واخذ الحق بالاجماع له ولمرسلتي يونس وابان المتقدمتين المنجبرتين

لو كان فيهما ضعف بالارسال **فروع** أ اذا رد المنكر اليمين على المدعي فليس للمدعي الرد ثانيا بلا خلاف لاستلزامه التسلسل ولان جواز الرد امر توقيفي

ولا دليل عليه وللتصريح المرسلتين المتقدمتين بوجوب اليمين عليه وهل للمنكر استرد ادها وحلفه بنفسه فان كان بعد حلف المدعي فليس له ذلك بلا

اشكال وخلاف وعن لك الاجماع عليه ولثبوت الحق على المنكر بحلفه بمقتضى الاخبار المتقدمة فيجب على الحاكم الحكم به ولا يسقط الحق الثابت باليمين وان

كان قبل حلفه فعن الشيخ كما في س وغيره انه ايض كذلك اذا لم يرض به المدعي وهو الاصح لان كلا من الحلف والرد والاسترداد امور شرعية موقوفة على

التوقيف ولا توقيف هنا فان قيل جاز للمنكر الحلف قبل الرد فيستصحب قلنا يعارض جوازه للمدعي ايض بعد الرد فيستصحب ولا يمكن استصحابهما معا لعدم

امكان اجتماع الحلفين فان قيل يمكن ان يكون جوازه للمدعي مقيدا بعدم الاسترداد قلنا يعارضه امكان تقييد جوازه للمنكر ايض بعدم الرد مع ان المصرح به

في الاخبار كما مر وجوبه على المدعي وذلك يستلزم سقوطه عن المنكر حال وجوبه عليه لعدم امكان بقائهما معا فلا يبقى شيء يستصحب بل يستصحب عدمه في حقه

وظاهر من تأمل ذلك ونفي بعض الفضلاء المعاصرين عنه البعد محتجا بان الرد في معنى الاباحة لا الابراء والاصل بقاء الحق وفيه انه ان اريد انه اباحة لا

ابراء ففيه انه لا معنى محصل له نقول انه ليس لشيء منهما بل امر شرعي كمطالبة المدعي او لا عند الحلف فانه ليس اباحة ولا ابراء وان اريد انه في معناها من جهة عدم

اللزوم فهو مصادرة محضة ولما اصل بقاء الحق فقد عرفت حاله ثم بما ذكرنا ظهر عدم جواز الاسترداد مع رضا المدعي ايض لجريان الادلة فيه ايض و

دعوى الاجماع في امثال تلك المسايل مجازفة ب اذا رد المنكر اليمين على المدعي فهل للمدعي الزام المنكر باحضار المال قبل اليمين قال في لف لا نص فيه

وعن الحلي القطع بانه له وعن الشهيد الثاني العدم وهو مختار والدي وهو الاظهر لعدم ثبوت حق عليه بعد ولا الدال على الاثبات ليس شيء ج اختلفوا

في ان حلف المدعي باليمين المردودة فهل هو بمنزلة البينة او الاقرار وفرعوا على ذلك الخلاف فروعا كثيرة مذكورة في مواضعها والحق كما ذكره

المحقق الاردبيلي وصاحب الكف ووالد العلامة في مد عدم مستند مقبول يصح الاتكاء عليه لشيء من القولين واللازم ارجاع كل فرع فرع الى الاصول

والقواعد واعتبار الادلة فيها **السادسة** مقتضى ما ذكرنا من توقيفية الرد واصالة عدم جوازه بل دلالة قوله واليمين على المدعى عليه في الاخبار

في جواز رد اليمين على المدعي

في عدم جواز رد اليمين على المنكر بعد ردها عليه على المدعي

المنكرة

المتكثرة على عدم الرد لاختصاصه بمورد الاجماع والنصوص وكلاهما مخصوصان بما اذا كان المدعى صاحب الحق وادعى لنفسه الحق اما الاول فظاهر واما
الثانى فللتصريح في جميع الاخبار المتقدمة بقوله حقه او لاحق له او صاحب الحق او ما له حتى لحق رواية البصرى كما يظهر بما تقدم على ما نقلنا عنه وما اتى
نعم ظاهر صحيحة هشام اطلاق المدعى ولكن انصرافه الى الغالب وهو المدعى لنفسه كما يستفاد من ساير الاخبار ايض بل نادره منه وعدم ظهور قوله بالاطلاق
بل ظهوره انطباق الاصحاب على خلافه واجمال قوله يرد حيث انه ليس المراد منه الاخبار الذى هو حقيقة ولا الطلب ولا الرجحان بل مجاز اخر وهو يمكن ان يكون
مطلق الجواز وان يكون الجواز المطلق والثانى غير معلوم والاول لا يفيد الاطلاق ومعارضتها مع الاخبار المتكثرة القائلة بان اليمين على المدعى عليه و
على هذا فلا دليل على جواز الرد على من يدعى لغيره حقا حيث يجوز له الدعوى ولذلك صرح الاصحاب من غير خلاف بينهم يوجد باستثناء جواز الرد فيما
اذا كان المدعى وصيا ليتيم او مجنون او وليا لاحدهما او المجنون او سفيه او وصيا لحج او خمس او زكوة او نحو ذلك وعلى هذا فيلزم على المنكر على
تقدير الانكار اما دفع الحق على المدعى او اليمين له يعنى انه لم يحلف يحكم عليه بوجوب الاداء لما ياتى من الحكم على ثبوت الحق بالنكول لعموما البينة على المدعى
واليمين على من انكر الخالية عن معارضة الرد هنا ومنهم من حكم في غير الاخير بانه يصاف حتى يبلغ الطفل ويفيق المجنون ويرجع الغايب فيحلف وفى
الاخير بحبس المنكر حتى يحلف او يقر وليسا بوجه اما الاول فلانه ترك لادلة الحكم بالنكول بلا موجب واما الثانى فلذلك مضافا الى عدم دليل على جواز
الحبس نعم لو كان المدعى وكيلا يرد اليمين ويحلف الموكل لانه المدعى حقيقة والوكيل آلة بخلاف الوصى والقيم وكذا يشترط في جواز الرد عدم مانع من
يمين المدعى عليه فان كان هناك مانع منه لا يكون رد اذ جواز رد اليمين فاذا لم يجز لم يجز ولذا خص الاصحاب جواز الرد ايض بما اذا كانت الدعوى
مجزومة واما اذا كانت مظنونة او موهومة على القول بسماعهما لا يكون ردا لان اليمين لا يكون الا على البت واليقين كما ياتى فلو لم يحلف يحكم عليه لما

مر **السابعة** لو لم يحلف المدعى بعد رد اليمين اليه فان كان عدم حلفه تركا له وامتناعا عنه بان يقول لا احلف او لا اريد ان احلف لكون الحلف
مكروها او تركه مرغوبا اليه سقط حقه وبطلت دعواه في ذلك المجلس اجماعا وفى غيره ايض على الاشهر الاظهر بل عليه اكثر من تقدم وعامة من تأخر
للاخبار المتقدمة جميعا فليس له مطالبة الخصم بعد ذلك ولا استيناف الدعوى فى مجلس اخر ولا مقاصته وحكى بعض الاجلة الخلاف فيه عن ط وعن موضع من
عد فيسمع دعواه فى مجلس اخر والاخبار المذكورة يدفعه ولا فرق فى سقوطه مطلقا بين ما اذا لم يقم بعده بينة او اقامها لاطلاق النصوص والفتاوى وفى تر
وعن الشهيدين وبعض من تبعهما سماع دعواه اذا اتى ببينة ولعله الاجل ان معنى قوله فى الروايات المتقدمة ان لم يكن شاهد او لا
بينة له او ليس له بينة ونحوها انتفاؤها فى نفس الامر وانحصار الحجة المثبتة لحقه فى اليمين وفيه انه لو سلم ذلك فلا يجرى فى رواية ابى العباس وموثقة جميل
ومرسلة ابان فانها متضمنة لقوله فان لم يقم بينة الشامل لجميع صور عدم اقامة البينة سواء كان لعدمها او عدم تذكرها او عدم ارادتها او غير ذلك واستدل
والذى بانصراف اطلاق اخبار المسئلة الى صورة عدم البينة وفيه منع ظ وان لم يكن عدم حلفه امتناعا وتركا بل كان استمهالا لاجل ينظر فى الحساب او يسئل
الشركاء او غيرهم او كان لاجل توقع حضور بينة او احضارها او قال احضر البينة ترك ولم يبطل حقه على الاصح كما فى لك وغيره لاصالة بقاء حقه وعدم
فورية اليمين وظاهر التحرير عدم السماع ح ايض واستشكل فيه المحقق الاردبيلى وصاحب الكف لعموم الادلة وفيه منع العموم فان معنى قوله ابى ان يحلف
كما فى طائفة من الاخبار المذكورة ترك الحلف والامتناع منه ولا يتوقع للمستمهل المتقدم انه ابى بل هو الظ من قوله فلم يحلف كما فى طائفة اخرى كان
الظ من عدم الحلف الامتناع منه سيما بملاحظة الطائفة الاولى فيبقى الاصل والاستصحاب بحاله وح فهل يقدر الامهال بقدر ام لا الظ الثانى
وفاقا للمسالك للاصل وعدم الدليل واصالة عدم اللزوم بالتقدير ولان اليمين هنا لاثبات حقه واليمين حقه فله تاخيره ما شاء بخلاف المدعى
عليه **الثامنة** لو لم يحلف المدعى عليه ولم يرد اليمين بل ابى عن احد الامرين ونكل عن الحلف قالوا يقول له الحاكم ان حلفت والا جعلتك
ناكلا او قال ان حلفت او رددت اليمين والا جعلتك ناكلا او على القول برد الحاكم اليمين بعد النكول الى المدعى يقول حلفت او رددت والا رددت
وجعلتك ناكلا قالوا ويستحب تثليث ذلك وعن ط وس وجوب المرة الاولى ثم اعترض عليه بانه لا دليل عليه كما اعترف به بعض الاجلة ايض والاصل ينفيه كما ينفى
استحباب التثليث بل المرة ايض الا ان يثبت بفتوى الفقهاء حيث يتسامح فى ادلة السنن ولكن فيه ايض فى المقام اشكال لان مقتضى الاخبار ثبوت الحق
عليه او ثبوت الرد على المدعى بترك الحلف فسقوطهما بعد قول الحاكم ما ذكر وقبوله الحلف بنفسه مناف لتلك الاخبار يحتاج الى الدليل ولذا
قالوا بعدم قبول يمين المنكر بعد الحكم بالنكول فانه لا فرق فى ذلك بين قبل الحكم وبعده لان النكول يوجب الحكم والحكم احد الثبوتين فما يدل
على عدم قبول الحلف فى اسقاط ما ثبت على المنكر بالحكم بعده يدل على عدم قبوله فى اسقاط ما ثبت على الحاكم من الحكم بالنكول قبله ايض ولو قال لو قبل
اظهار عدم الحلف لكان اولى وكيف كان فاذا نكل واصر عليه ففى حكمه خلاف فذهب الصدوقان والقاضى والمفيد والشيخ فى يه والديلمى فى المراسم
والقاضى فى الكامل وابى الصلاح والمحقق فى يع وفع والمع والفاضل فى التحليل والمحقق الثانى الى انه يقضى عليه بمجرد نكوله وهو قول ابن زهرة فى الغنية
بعد ما ذكر فى موضع منه ما يدل بظاهره على القول الاخر كما حكى عنه حيث قال فى موضع اخر بعده وان نكل المدعى عليه عن اليمين الزمه الخروج عن
حق خصمه مما ادعاه واختاره من متاخرى المتاخرين جماعة كالكف وتبح وشرحه ووالدى العلامة وبعض الفضلاء المعاصرين وهو ظاهر الشهيد الثانى
وذهب الاسكافى والشيخ فى ط وف والقاضى فى المهذب والحلى وابن حمزة والفاضل فى اكثر كتبه والشهيدان الى انه يرد الحاكم اليمين على المدعى فان حلف ثبت
حقه وان نكل بطل واختاره بعض مشايخنا المعاصرين ونسبه بعضهم الى اكثر المتاخرين وعن ف والغنية الاجماع عليه وفى السرائر انه مذهب اصحابنا عدا الشيخ

بضعفه جوازه

فرع جواز اليمين

فى سقوط حق المدعى اذا لم يحلف وكان عدم حلفه نكولا وامتناعا

اذا لم يحلف المدعى عليه ولم يرد اليمين فيجعله الحاكم ناكلا

في هذا الحق هو الاول لاستصحاب عدم ثبوت الحلف على المدعى وعدم توقيفية الرد من الحاكم لصحيحة رواية البصري المروية في كا ويب عن الرجل يدعى قبل
الرجل الحق فلا يكون له بينة بما له قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له وان لم يحلف فعليه وذيلها المروي في كا ويب ويه وفيه ولو كان حيا
لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه الحديث وفي كل من صدرها وذيلها دلالة على المط اما الصدر ففي قوله فان لم يحلف فعليه واما الذيل ففي قوله
لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين فالايراد عليها تارة بضعف السند وهو بعد وجودها في الكتب الاربعة عندنا باطل مع انه بتلقي الاصحاب لها منجبر والقول
بانه جابر لخصوص ما تلقوه لا جميعا فاسد لانه انما هو اذا كان الانجبار مخصوصا بالمدلول له اما مع الانجبار المعنى فيكون حجة في جميع ما يدل عليه الكلام كما
بينا في موضعه واخرى باختلاف النسخ فان الرواية على ما في الفقيه خالية عن قوله وان لم يحلف فعليه بل بدله وان رد اليمين على المدعى فلم يحلف فلا
حق له وعلى هذا فلا دلالة لها على الحكم وفيه ان الاختلاف انما يوهن اذا كان في النسخ من الكتاب الواحد اما من الكتب المتعددة فلا لان الاصل فيه تعدد
الرواة دون نسخ الرواية الواحدة هذا مع ان ذيله الذي هو ادل على المط من صدره اتفقت عليه كتب المشايخ الثلثة وثالثة بضعف الدلالة اذ لا
قائل باطلاق ثبوت الحق عليه بعدم الحلف بل لا بد اما من تقييده بالنكول عن الرد او بما اذا رده على المدعى وحلف والاول ليس بارجح من الثاني
وفيه ان مقتضى الاطلاق ثبوت الحق بعدم الحلف على المنكر سواء رد مع ذلك اليمين او رده وحلف المدعى او رده ولم يحلف خرج الاخير بالدليل
فيبقى الباقي ومثل ذلك الاستدلال جار في اكثر ابواب الفقه وليس من باب احتمال التقديرين او التجوزين حتى يحتاج الى الترجيح ويحصل الاجمال وفي
ورابعة باحتمال كون المبتدء المقدر لقوله فعليه الحلف والضمير المجرور للمدعي اي فالحلف على المدعى او يكون المبتدء المقدر الحق المالي وهو الدعوى
والضمير للمنكر وفيه انه خلاف الظ وفتح باب مثل تلك الاحتمالات يسد باب الاستدلال غالبا وخامسة باحتمال التقية فيه لكون ذلك مذهب جمع من
العامة ومنهم ابو حنيفة وفيه انه انما يفيد في موضع المعارضة ولا معارض للرواية هذا مع ان غير الاخير من تلك الوجوه لا يضر في دلالة الذيل
وتضعيف دلالته باحتمال كون قوله او يرد اليمين عليه بصيغة المجهول ليراد رد الحاكم سخيف غايته لانه لا يسبق الى ذهن من له ادنى انس بالكلام مثل ذلك مع
ان رد الحاكم على المدعى ليس منوطا بالحيوة وايض لو كان كذلك لزم ان يقول ويرد بلفظة الواو دون او وعلى ما هو بصدده يكون الالزام بالحق مع رد الحاكم
فلا معنى للتقسيم بالاقسام الثلثة وهذا ظاهر ويدل على المط ايض صحيحة محمد عن الاخرس كيف يحلف قال ان امير المؤمنين ع كتب له اليمين وغسلها وامره بشربها فامتنع
فالزمه الدين وظاهر انه لم يرد اليمين على المدعى كما يدل عليه لفظة الفاء فانها تدل على ترتب الالزام على الامتناع من غير حاجة في بيان عدم الرد الى توسط
قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا قائل بالفرق بين الاخرس وغيره والايراد عليها تارة بمثل ما مر من لزوم تقدير لعدم جواز الالزام بالامتناع عن اليمين الا
مع الامتناع عن الرد ايض وتقديره ليس باولى من تقدير رد الحاكم على المدعى وفيه ان لزوم تقدير انما هو اذا قلنا ان النكول وعلة الالزام بالحق هو الامتناعان
معا وليس كذلك بل النكول والموجب للالزام هو الامتناع عن اليمين الا اذا ردها مع ذلك الى المدعى فاذا امتنع نكل والزم ما لم يظهر رده فلا يحتاج الى تقدير
عدم الرد وذكره لان الامتناع كاف في الالزام ما لم يظهر منه الرد واخرى بانه قضية في واقعة فلا يكون عامة وفساده ظ لانه ان اريد بعدم عمومها عمومها
بالنسبة الى رد اليمين بعد الامتناع وعدمه فقد عرفت ان لفظة الفاء الدالة على الترتب المثبت لعلية الامتناع فقط يدل على ان الالزام مترتب على
الامتناع وان اريد عمومها بالنسبة الى غير هذا الاخرس او الشخص المخصوص فعدم القول بالفصل كاف في التعميم وثالثة بانه فرع العمل به في كيفية احلاف
الاخرس ولم يعمل به غير نادر دقيقه او لا انا نقول بالعمل به فيها وان لم يكن مشهورا وثانيا ان مخالفته المشهور انما هو اذا قلنا ان العمل بهذه الكيفية لخصوصيتها
واما لو قلنا بكونه لاجل انها احد افراد الاشارة المفهمة لم يخالف الشهرة كما ياتي ورابعة بمنافاتها لما ذكر من نقل الجمهور بخلافه في النكول عن علي ع وفيه انه اي
اعتماد على نقل الجمهور وكم من هذا القبيل كما لا يخفى على من لاحظ اسنادهم في الفرايض اليه ومما يدل على المط ايض رواية ابي بصير المتقدمة في المقدمة حيث قال فيها لو
ان رجلا ادعى على رجل عشرة الاف درهم او اقل من ذلك او اكثر لم يكن اليمين على المدعى وكانت اليمين على المدعى عليه فان قوله لم يكن اليمين عاما شامل لما
اذا نكل المدعى عليه عن اليمين او لم ينكل رد اليمين على المدعى او لم يرد خرجت صورة الرد بالاجماع والنصوص فيبقى الباقي ومنه ما اذا نكل المدعى عليه فلا يمين
على المدعى ح بمقتضى الرواية فلا ينحصر اما يلزم المدعى عليه بالحق او المدعى بترك الدعوى او يوقف الحكم والاخيران باطلان بالاجماع فيبقى الاول وهو المط
وبتقرير اخر اذا نكل المدعى عليه فليس الا يمين المدعى او الالزام المدعى عليه اجماعا والاول باطل بعموم الرواية فيبقى الثاني وهو المط وقد يستدل له ايض بقولهم ع
البينة للمدعى واليمين على من انكر وفي تمام دلالته اشكال احتج الاخرون بالاجماع المنقول واستصحاب براءة ذمة المنكر والنبوي العامي انه صلعم رد اليمين على
طالب الحق ورواية عبيد وصحيحة هشام المتقدمتين في المسئلة الخامسة وبنقل الجمهور نسبة ذلك القول الى امير المؤمنين ع والاول مردود بعدم الحجية
سيما مع مخالفة فحول الطائفة قبل المدعى بل مخالفة الناقل نفسه قبلها كالشيخ او بعدها كابن زهرة ولذا جعل في لك ومع هذا الاحتجاج من غرايب
الاحتجاجات والثاني بما عرفت مع ازيد منه من الاستصحابات المتقدمة ثم بمزايلته بما ذكرنا من الادلة والثالث بعدم الحجية ثم بعدم الدلالة لكونه قضية في واقعة
لا يعلم حالها انها في اي واقعة والرابع بعدم الدلالة لان الظاهر ان فاعل يرده هو المدعى عليه لمناسبته لضمير يستحلف المقارن له ولا اقل من الاحتمال
المسقط للاستدلال والخامس بذلك ايض لما مر من تعدد مجازه وعدم تعينه ولعله انه قد يجوز الرد والسادس بعدم حجية نقلهم وان اطبقوا عليه وقد
استدل بوجوه اخر بينة الوهن فلا فايدة في التعرض لها **فرعان ا** لو سكت المدعى عليه بعد عرض الحاكم عليه اليمين فهل هو نكول ام لا قال في يع نعم
بعد تعريف القاضي انه اذا عرض عليه اليمين ثلثا وامتنع بسكوت او غيره استحق الحق بيمين المدعى عليه **اقول** الاولى الرجوع في ذلك الى العرف فان سكوته

فقد يكون

قد يكون لتدبر وتامل في الواقعة او لدهش او تعظيم للحلف فان دلت القراين الحالية على انه تارك للحلف بصيرا كلا ولعله لذلك جعل في تر تنكيله بعد التعريف
ثلثا الوضع ذلك بحكم العرف بترك الحلف ب ظاهر عبارات الاصحاب كما قيل ومنهم الفاضلان عدم الالتفات الى قول المنكر لو بذل بعد نكوله اليمين بان
حلف او يقول لست من النكول بل احلف وخصه المحقق في فع والفاضل في تر بما اذا كان ذلك بعد الحكم عليه بالنكول ونفى بعضهم الخلاف فيه في هذه
الصورة على القول المختار وفي صورة احلاف الحاكم المدعي على القول الاخر مستدلا بثبوت الحق على المدعى عليه بذلك فيستصحب الى تيقن المسقط واختصاص
السقوط بيمينه بحكم التبادر وغيره بيمينه قبل الحكم عليه بنكوله واستشكل بعض اخر في عدم الالتفات اذا كان ذلك قبل الحكم ومنهم من حمل اطلاق كلامهم
على ما في فع ايضا **اقول** بل يمكن حمل كلام فع على اطلاقهم فانه قال لو بذل المنكر اليمين بعد الحكم بالنكول لم يلتفت اليه وكما يمكن ان يكون الباء سببية
يمكن ان يكون المصاحبة اي بعد ثبوت النكول وتحققه وكيف كان فالعلة المذكورة لعدم الالتفات مشتركة لانه كما ان الحكم بسبب النكول واحلاف
المدعي علة لثبوت الحق عليه فيستصحب فكذلك اصل النكول سبب وعلة لثبوت حق الحكم ووجوبه او جوازه بالحق او بالرد على الحاكم فيجب استصحابه والحاصل ان
بعد الحكم يستصحب ثبوت الحق وعلى المدعي عليه وقبله على الحاكم ولا فرق واما ما ذكره الاردبيلي ردا على اطلاقهم من انه فرع ثبوت الحق بالنكول فورا ولا دليل
عليه ففيه انه وان كان كذلك ولكن ثبت ما على الحاكم عليه فورا اذ يمكن ان يقال في ثبوت الحق بتوقفه على الحكم واما وظيفة الحاكم فلا يتوقف ثبوتها على
طول مدة قطعا الا ان يقال انه يمكن ان يكون ما على الحاكم مقيدا بعدم الرجوع عن النكول فلا يمكن استصحابه ولا يجري ذلك في ثبوت الحق في ذمته فانه
لا يقبل التقييد ولكن ذلك يصح على القول بتوقف ثبوت الحق على الرد على المدعي واما على المختار فالظ ثبوته بالنكول وحكم الحاكم جزء لسبب ثبوته على الناس
لا في الواقع او على الحاكم فبالنكول يثبت الحق على الحاكم فيحكم به لاثباته على الغير فتامل **الموضع الثاني في الحكم بالبينة** وفيه ايضا مسائل **المسئلة
الاولى** ان قال المدعي لي بينة استحضرها الحاكم منه وجوبا ان علم جهل المدعي بان له الاحضار وجوازا مطلقا كما عليه الاكثر كما صرح به جماعة ومنهم
الشيخان والديلمي والحلبي والقاضي في احد قوليه للاصل وخلافا للمبسوط والمهذب والسرائر فلم يجوزوه مطلقا لانه حق له فله ان يفعل ما يرى وفيه ان الامر هنا
للارشاد دون الايجاب ومنهم من فصل بين علم الحاكم بمعرفة المدعي بماله وجهله به والظ ان ذلك ايضا مرادهم ومن تبعهم كما ان الظ ان مرادهم نفي جواز الامر
الايجابي ومراد المجوزين الارشادي فيعود نزاع الكل الى اللفظي ثم بعد حضور البينة يجيء الوجهان في سؤال الحاكم عنها قبل طلب المدعي وعدمه ولعل الاقرب الجواز
الثانية لا يتعين على المدعي اذا كان له بينة غائبة احضارها ولا حاضرة اقامتها بل يجوز له الاحلاف ح ايضا بمعنى ان المدعي الذي له بينة مخير
بين اقامة البينة والتحليف وللحاكم تخييره بينهما وصرح بنفي تردد ونفى بعض مشايخنا المعاصرين عنه الخلاف في صورة عدم حضور البينة ثم قال بل ذكر جماعة
من دون خلاف بينهم ثبوت الخيار للمدعي بين احلافه وبين اقامة البينة ولو كانت حاضرة لان الحق له فله ان يفعل ما يشاء منهما انتهى ونسب بعض
فضلائنا المعاصرين تخييره مطلقا الى المستفاد من الادلة وقال فلا يتوهم انه مع امكان اقامة البينة لا يجوز التحليف انتهى **اقول** ويدل عليه صحيحة
ابن ابي يعفور المتقدمة في المسئلة الاولى من الموضع الاول حيث حكم فيها بذهاب اليمين بحق المدعي كان وفي بيمين المنكر بل صرح بانه كذلك وان كانت
له بينة عادلة واطلاق رواية محمد بن قيس المتقدمة في المسئلة الثانية منه ولا ينافيها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في المقدمة حيث قال هذا لمن
لم يقم له بينة لان المشار اليه للفظ هذا هو ما تقدم من الامر بالاضافة الى الاسم الدال على تعيينه يعني تحبيسه لمن لم يقم له البينة وهو كذلك مع ان
المذكور فيها عدم اقامة البينة لا عدم وجودها واما بعد قيام البينة فلا شك في عدم الحلف ولا مرسلة يونس المتقدمة فيها ايضا حيث قال فان لم يكن
شاهد فاليمين على المدعى عليه لان جزاء الشرط هو كون اليمين متعينا ولازما على المدعى عليه كما يدل عليه لفظة على ولا شك انه فرع عدم البينة
واما معها فلا يتعين عليه بل المدعي بالخيار ولا المروي عن تفسير الامام المتقدم فيها ايضا حيث علق تحليف الرسول للمدعى عليه بقوله وان لم يكن له
بينة لان المراد منه وان لم يقم البينة بقرينة ما تقدم عليه من قوله فان اقام بينة ولان المعلق على عدم البينة هو تحليف الرسول وهو لا ينافي اختيار
المدعي فان الحاكم ليس له خيار وعلى ما ذكر فلو كان للمدعي بينة ولم يعرض عنها والتمس اليمين او قال اسقطت البينة واكتفيت باليمين فهل يجوز الرجوع قبل
الحلف الاظهر الاشهر كما صرح به بعض من تاخر نعم لاصالة بقاء الخيار وعدم دليل على اللزوم بذلك الاختيار وليس انه عدم السقوط بذلك الاسقاط
ولا يعارضها استصحاب بقاء ما ثبت للحاكم بالتماسه من جواز تحليف المنكر او وجوبه لان المسلم ثبوته له هو ثبوته ما دام المدعي عليه باق على ذلك الاختيار
الثالثة ان قال المدعي لي بينة غائبة خيره الحاكم بين الصبر الى حضورها وبين الاحلاف المعرف من كونه مخيرا بينهما فان اختار الاول قيل ضرب
قالوا اي جعل وعين له وقت بمقدار احضارها ومنهم من لم يذكر التاجيل ويدل على الاول رواية سلمة بن كهيل المتضمنة لما ذكره امير المؤمنين عليه السلام لشريح
واجعل لمن ادعى شهودا غيبا امدا بينهما فان احضرهم اخذت له بحقه وان لم يحضرهم اوجبت عليه القضية والقضية التي امر بايجابها عند عدم
الحضور لا تخرج عن اجمال فيمكن ان يكون حلف المنكر وان يكون اسقاط الحق وان يكون غيرهما الا ان الظ احد الاولين لعدم معهودية غيرهما بل عدم تصور
ويدل على التاجيل ايضا انه ربما احضر المدعى عليه من بلد بعيد لعدم وجود اهل النزاع في بلدهما او يتضرر المدعى عليه بالمكث حتى اراد المدعي احضار البينة
وبالرجوع والعود ايضا ولا يمكنه التوكيل للحلف فلا بد من تعيين الامد هو الاظهر والحق انه ليس للمدعي مطالبة غريمه بالكفيل حتى يحضر البينة ولا
ملازمته ولا حبسه وفاقا للمبسوط وف والاسكافي والحلي والقاضي في احد قوليه وعليه اكثر المتاخرين بل عامتهم كما قيل ونسبه بعضهم الى المشهور
مطلقا للاصل فان مطالبة الكفيل قبل ثبوت الحق امر بلا دليل سيما مع جواز الحكم على الغائب وملازمته وحبسه عقوبة قبل حصول السبب ولا دليل

قيل وقد يقال ايضا بان عدم الالتفات انما هو اذا اعرض عن حكم الحكم او بعده وكان النكول لعل المدعي عليه كان عالما به ولما لو لم يعرض عليه فادعى الجهل بحكم النكول فيشكل نفوذ القضاء الظاهر عليه وفيه ان ذلك ليس حكما تكليفيا حتى يعذر فيه الجاهل احيانا بل وضعي وليس الاستشكال الا في ثبوت الحق هنا الا كالاستشكال في ثبوت الدية على من كسر راس غيره مع الجهل بثبوت الدية به وعلى القول بعدم الالتفات مطلقا او بعد الحكم فهل ينفذ الحكم برضى المدعي بيمينه ام لا قيل نعم والاظهر لا لانه امر شرعي لا يبطل برضا احد الخصمين او عدم رضاه منه

في ان المدعي بالخيار بين الصبر واحلاف الخصم عند الحاكم عند غائبية بينة

في عدم طلب الحاكم تزكية الشهود اذا علم فسقهما

عليها او عن المقنعة والنهاية والقاضي في قوله الاخر والوسيلة والغنية جوازه لم يبلغ الاخر نفي الخلاف فيه حفظا لحق المدعي حذرا عن ذهاب الغريم لزوم مراعاة حق المسلم في نفس الامر فيجب التكفيل من باب المقدمة وفيه انه لم يعلم ثبوت حق نفس امري له بل هو مجرد احتمال وهو لا يصلح دليلا لما هو الواجب مراعاته حتى يكون التكفيل مقدمة **الرابعة** بعد حضور البينة لا يقول الحاكم لهما اشهدا لانه ايجاب بلا دليل على الوجوب بل يقول من كان عنده كلام او شهادة او ان كان عندكما شهادة فليذكر ما عنده ان شاء فان اجابا وشهدا فلينظر في امر الشهادة فان لم يكن الشهادة جامعة لشرائطها التي كالمطابقة للدعوى او الخلافية على الموافق للراجح في نظره من الحسية والعلمية او الاصلية والفرعية او الاستصحابية والحالية كما ياتي كلها في باب الشهادات فليطرحها وان كانت جامعة لها فلينظر في حال الشاهدين فان علم عدم كونهما جامعين للشرايط الاتية في باب الشهادة من العدالة وانتفاء الشركة والتهمة والعداوة وكثرة النسيان والبلوغ ونحوها مما ياتي فليطرح شهادتهما ايض وان علم اجتماعهما لجميع الشرايط قبل شهادتهما وحكم وان جهل كل حالهما او بعضها استكشف عنها بما هو طريق الاستكشاف فاذا انكشف الحال فليعمل بمقتضاها من القبول او الرد ولو لم ينكشف فليعمل بمقتضى نظره في حال كل من الشرايط من اصالة وجوده او عدمه او اشتراط العلم بالوجود او عدم العلم بالخلاف او نحو ذلك مما ياتي ويعمل بمقتضاه **الخامسة** ان عرف الحاكم فسقهما لا يطلب التزكية من المدعي لان الجارح مقدم ولكن العمل بعلمه الان يكون معرفته استصحابية او مستندة الى ظاهر حال يمكن التخلف فلو اراد المدعي في الاول اثبات زوال الحالة الاستصحابية وتوبته من الفسق المعلوم يسمع وكذا لو اراد في الثاني اثبات ما يخالف الظاهر كما اذا كان الشاهدان او احدهما من شركاء العاشر فان ظاهر حاله الفسق واراد المدعي اثبات انه مجبور على ذلك وعمله مقصور بما هو مجبور فيه او ان مقصوده من الشركة دفع الظلم عن المعشور من ما له او بذل حصته او اخفاء ماله او نحو ذلك ونحوه اثبات ان مدمن الخمر مجبورا او المرض منحصر علاجه فيه معذور ويمكن الاكتفاء باشتراط معرفة الحاكم في ذلك لان معرفته انما يكون اذا كان باب تلك الاحتمالات مسدودة عنده عادة واما مع احتمال ولو بعيد فلا يكون عالما ولو لم يحتمل الحاكم ولكن ادعى المدعي اثباته وخطاء الحاكم **السادسة** قد اشرنا الى انه ان عرف الحاكم عدالتهما واجتماعهما للشرايط حكم بشهادتهما ولا اعرف في ذلك خلافا بل صرح بانتفائه جماعة منهم صاحب الكف ويدل عليه قوله في المروي في تفسير الامام المتقدم ذكره في المقدمة فان اقام بينة يعرفها ويرضاها انفذ الحكم على المدعى عليه ولما مر من حكم الحاكم بعلمه مطلقا بل قد عرفت ان من لم يجوز عمله بعلمه استثنى هذه الصورة ولا يلزم عليه ح سؤال المدعى عليه انه هل لك جرح فيه او كلام للاصل وهل يجوز له ذلك الظ نعم لعدم دليل على المنع فان قال المدعى عليه لا كلام لي انفذ الحكم وان قال نعم سمع دعواه لكونه دعوى فيجب سماعها وكذا لو ادعى عليها الجرح من غير سؤال الحاكم فان اثبت ما ادعاه يطرح الشاهدان والا يحكم بمقتضى علمه اذ لم يرد عليه ما يزيله ولا حلف لم على احد ولو على المدعي لو انكر ما ادعاه من الجرح ثم يعرفه المدعى عليه او لجحد ان كان جرحه الذي لم يقدر على اثباته مما يوجب احدهما وهل يقبل ح قول المدعي فقط ولو لم يمكن عادة اذا ذكر ما يوجب حصر الجهل بانه يوجب الجرح او لغير ذلك ياتي تحقيقه في باب الشهادات عند بيان ما يثبت العدالة والجرح وهل معرفة الحاكم الكافية في المقام المعرفة العلمية او يكفي الظنية بعد كونها معتبرة شرعا كتزكية العدلين قبل ذلك الظ انه لا ينبغي الريب في الثاني لان الظ منه لا ينبغي الريب في الثاني لان الظن المعتبر شرعا قائم مقام العلم **فرع** لو بنى الحاكم فيهما بالعدالة الاستصحابية وحكم ثم ظهر فسقهما حال الحكم ينقض الحكم كما صرح به لان فقد الشرط يقتضي عدم المشروط ووجوده العلمي انما هو مفيد لوجوب الحكم حال العلم وقد حكم لا لتاثير الحكم بعد الانكشاف **السابعة** وان جهل الحاكم حالهما من اجتماع الشرايط وعدمه استكشف عنه بما هو طريق الانكشاف في كل شرط وقد يكون مما يعمل فيه بالاصل كما ياتي في موضعه وهل يكون اقرار الخصم بالعدالة وباجتماع سائر الشرايط كافيا في الاستكشاف ومثبتا لوجود الشرط ام لا فيه خلاف ياتي تحقيقه في باب الشهادات وان لم ينكشف من قول الخصم وكان محتاجا الى الاستكشاف طلبه من المدعي حتى يبين الحال بالبينة المقبولة او نحوها وهل يتعين ذلك على كشف المدعي واقامته البينة حتى لو قال لا بينة لي على تزكية الشهود مثلا او لا اعرف شاهدا عليها او قال يتعسر علي ذلك او قال لا افعل سقطت الشهود ويطرح الحاكم شهادتهما او طلب من المدعي احد طرق فحص الحاكم فله الفحص من غير جهة المدعي بل عليه ذلك لو لم يفعل المدعي الظاهر الثاني كما ياتي في باب الشهادات ويدل عليه فعل رسول الله صلى الله عليه وآله المروي في تفسير الامام ثم لو اقام المدعي البينة على التزكية او استكشف الحاكم من جهة غيره قالوا يطلب الحاكم من المنكر الجرح لو كان حيث ان اهمال ذكره يوجب بطلان حقه مع تامل فيه ايض وان اراد واجوانه فهو كذلك ثم ان اعترف المنكر بعدمه حكم وان ادعاه بعد طلب الحاكم او بنفسه قبل الطلب يؤمر باحضار الجارح فان احضره يعمل معه كما يعمل مع بينة المدعي من الرد والقبول والاستكشاف وان استنظر واستمهل قالوا يمهل ثلثة ايام اما الامهال فقالوا لانه مقتضى العدل ولرواية سلمة المتقدمة في المسئلة الثالثة وفيهما نظر اما الاول فلان العدل يحصل بالحكم ثم الاسترداد ان ثبت الجرح بعد ذلك ايض بل هو اقرب الى العدل واما الثاني فلان الظ من قوله في الرواية فان احضرهم لخذت له بحقه ان المراد شهود المدعي المطالب للحق فتدبر واما تقديره بثلثة ايام فلم اقف على ما يدل عليه وتستشم من كلام بعضهم احتمال الاجماع عليه واستشهد بعضهم بالامهال بذلك القدر في بعض المواضع الاخر وضعفه ظ ولذا قيل لو ادعى ان شهوده على الجرح على مسافة لا يصلون الا بعد الثلثة يمهل الازيد وفيه اشكال بل في الثلثة ايض لثبوت العدالة بالبينة واصالة عدم الجرح وامكان التلافي لو اثبته بعد الحكم ولو قلنا بالامهال وطلب المدعي التكفيل فيما يحتمل الفرار او الاختفاء او نحوهما قبل له هنا اولى منه في امهال المدعي لاحضار البينة والقاء ان لم يذلك هنا الثبوت حقه **فرع** لا باس بتفريق الشهود اذا ارتاب الحاكم او احتمل غلطهم للاصل بل ربما يستحب تاسيا بالحج وقيل محل التفريق قبل الاستزكاء ولا با



بد لوجب

به لوجوب الحكم فوراً بعده اذا طلب المحكوم له **الثامنة** اذا اقام المدعي البينة المستجمعة للشرائط فلا يمين عليه بلا خلاف كما في الكف وغيره بل بالاجماع كما عن ف وبه صرح بعض فضلاء اثنا المعاصرين ويدل عليه الاصل والاخبار المستفيضة المتضمنة لقوله ع البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه فان التفصيل قاطع للشركة وصحيحة محمد عن الرجل يقيم البينة على حقه هل عليه ان يستحلف قال لا ونحوها رواية وكذا موثقة ابي العباس وموثقة جميل ورواية ابي العباس ومرسلة ابان المتقدمة جميعاً في المسئلة الخامسة من الموضع الاول واما قول امير المؤمنين ع لشريح في رواية سلمة ورد اليمين على المدعي مع بينته فان ذلك اجلى للعمى واثبت في القضاء فلا يصلح للمعارضة لما ذكر لشذوذه مع انه اما يحمل على الاستحباب بقرينة نفي الوجوب في الاخبار او على البينة الواحدة اما لعمومها وخصوصية ما مر او للجمع بينها وبين ما مر لشهادة ما يدل على ضم اليمين مع الشاهد الواحد واما مكاتبة الصفار الصحيحة هل يقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل فوقع ع اذا شهد معه آخر عدل فعلى المدعي يمين فلا ينافي ما مر لانها محمولة على عدم قبول شهادة الوصي ثم ان ما ذكر انما هو على الاصل وقد يستثنى منه بعض المواضع بالدليل والله الهادي الى سواء السبيل **التاسعة** لو قال المدعي بعد اقامة الشهود كذبت شهودي بطلت الشهود فلا يسمع شهادتهم في حقه ولكن لا يبطل دعواه كذا قالوا والوجه فيه ان الكذب على المشهور وان كان مخالفة الواقع وعليه فيكون التكذيب اقراراً على انتفاء الحق ولكن الظاهر المتفاهم منه في العرف انه مخالفة الاعتقاد ولا اقل من احتمال ذلك فلا يسقط الدعوى به ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان التكذيب قبل الحكم او بعده اذ بعد الحكم ينكشف بطلان المستند لان اقرار صاحب الحق دليل شرعي

الموضع الثالث فيما يحكم فيه بالبينة واليمين معاً وهو ما يستثنى من القاعدة المتقدمة من عدم تعلق اليمين بالمدعي ويخرج عن تحت ذلك الاصل بدليل وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** مما استثني من القاعدة الدعوى على الميت فان المدعي اذا اقام البينة يستحلف معها على بقاء الحق في ذمة الميت استظهاراً على المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكف بل بلا مخالف يظهر منهم كما فيه ايضاً بل بلا خلاف مطلقاً كما في تج وشرحه وغيرهما بل بالاجماع كما في لك وصه وح يع للصيمري بل بالاجماع المحقق له ولرواية البصري المتقدم صدرها وان كان المطلوب بالحق قد مات فاقيمت البينة عليه فعلى المدعي اليمين بالله الذي لا اله الا هو لقد مات فلان وان حقه لعليه فان حلف والا فلا حق له لانا لا ندري لعله قد اوفاه ببينة لا نعلم موضعها او بغير بينة قبل الموت فمن ثم صارت عليه اليمين مع البينة فان ادعى ولا بينة له فلا حق له لان المدعى عليه ليس بحي ولو كان حياً لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين فمن ثم لم يثبت له حق وتجويز ارادة البينة الواحدة وكون اليمين يمين جزء البينة خلاف الظاهر بل يأباه التعليل والايراد بان اليمين على الوجه المغلظ المذكور فيها ليست بواجبة اجماعاً فلا يكون قوله فعلى المدعي للايجاب فلا يثبت المطلوب مردود بانه لا دلالة لها على ارادة الاتيان باليمين على هذا الوجه بل يجوز ان يكون توصيفه ع تعظيماً لله لا لاجل ذكره في اليمين ومكاتبة الصفار الصحيحة المتقدم صدرها او يقبل شهادة الوصي على الميت بدين مع شاهد آخر عدل فوقع نعم من بعد يمين **فروع أ** هل يختص ذلك الحكم بالميت او يتعدى الى ما يشاركه في المعنى كالطفل والمجنون والغائب الاكثر كما في لك وشرح الصيمري والكف وح نج ومد وغيرها الى التعدي وهو مذهب الفاضل في جملة من كتبه منها ير والدروس العلامة في مد للعلة المنصوصة او اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس الممنوع وفيه ان احدى العلتين المنصوصتين هي كون المدعى عليه ليس بحي واختصاصها بالميت ظاهر مع انها علة لانتفاء الحق مع عدم البينة لا للثبوت باليمين والاخرى لانا لا ندري لعله وفاه ببينة لا نعلم موضعها وهي ايضاً مختصة به لقوله بعد ذلك قبل الموت مع عدم امكان تحقق الايفاء من الطفل ومعارضته في الغائب مع مرسلة جميل الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب وعلى هذا فكما يحتمل كون العلة عدم الوصول الى العلم بالحال بالفعل يمكن ان يكون عدم امكان الوصول بعد ذلك فيختص بالميت فلا يمكن الاعتماد بذلك التعليل في غير مورد النص وبما ذكرنا يظهر حال اتحاد الطريق مع ان مورد النص وهو الميت اقوى من الفرع والاستدلال بصدر صحيحة الصفار المتقدمة قبل ذلك بحمل الرجل على الغائب او تعميمه واخراج غير المذكورين بالدليل خلاف الظاهر وموجب للتخصيص الغير الجائز وهو اخراج الاكثر مع احتمال كون ضم اليمين فيها لعدم قبول شهادة الوصي كما مر ولذا ذهب المحقق وجماعة منهم اكثر متاخري المتاخرين الى العدم وهو الاقوى **ب** لما كان الحكم المذكور اي ضم اليمين مع البينة مخالفاً للاصل يجب الاقتصار فيه على المتيقن وهو ما اذا كانت الدعوى على الميت ديناً فلو كانت عيناً في يده بعارية او غصب او نحوهما دفعت اليه مع البينة من غير يمين كما صرح به جماعة منهم عد ولك والتنقيح لاختصاص النص بالدين اما الصحيح فلتصريحها بلفظ الدين واما الرواية فلظهور ما فيه ايضاً لمكان لفظ الحق وعليه ووفاه نعم صحيحة الصفار مطلقة على ما نقلها في الكف حيث لم يذكر فيه لفظ بدين ولذا استشكل في المسئلة لذلك الاطلاق ولكن النسخ المصححة التي كانت عندنا كلها مشتملة على لفظ بدين وعلى هذا فلا اشكال في المسئلة ولو كان بمجرد اختلاف النسخ واما ما قيل من ان النص وان كان مخصوصاً بالدين الا ان مقتضى التعليل وهو الاستظهار العموم ففيه ان العلة هي احتمال الايفاء وهو في العين التي بيده غير جار بل الجاري فيه النقل بالبيع ونحوه وغير ذلك من التعليل مستنبط لا يعتبر به ولو لم يوجد العين المدعى بها في التركة وحكم بضمانها على الميت للمالك ففي الحاقها بالعين نظراً الى الاصل او بالدين لانتقالها الى الذمة وجهان اظهرهما الثاني لصيرورتها ديناً بعد الفقدان فيشملها الاخبار نعم لو فقدت بعد الموت او لم يعلم انها فقدت حال الحيوة او بعدها فحكم المدعى به حكم العين لعدم معلومية الانتقال الى ذمة الميت **ج** لو اقر له قبل الموت بمدة لا يمكن فيها الاستيفاء عادة بل قد يعلم عدمه كما اذا اقر عند جماعة ومات بعد الاقرار بحضورهم من غير غيبته لهم ففي وجوب ضم اليمين الى البينة وجهان رجح في لك والكف ومد الاول لعدم جريان التعليل المذكور في الخبر هنا وفيه ان التعليل لا يوجب تخصيص الاطلاق لان العلل الشرعية معرفات لا ينتفي المعلول بانتفائها فانه قد يكون وجود

في حكم البينة واليمين معا

في اعتبار البينة مع اليمين

كان ضم اليمين خلاف الاصل المنصوص

العلة في بعض الافراد للحكم في الجميع مع ان التعليل كما قيل يمكن ان يكون من باب ابداء النكتة والتمثيل فان احتمال الابراء ايضا قائم وكذا احتمال نسيان
المقر للايفاء ونذكره ولو كان حيا حين الدعوى ولذا قوى بعض فضلائنا المعاصرين عدم الضم لاطلاق النص وهو حسن الا ان فيه ان النص معارض بالاخبار الواردة
في اقرار المريض وفي الوصية بالدين كصحيحة منصور عن رجل اوصى لبعض ورثته ان له عليه دينا فقال ان كان الميت مرضيا فاعطه الذي اوصى له وصحيحة ابي ولاد
عن رجل مريض اقر عند الموت لوارث بدين له عليه قال يجوز ذلك ورواية السكوني في رجل اقر عند موته لفلان وفلان لاحدهما عندي الف درهم ثم مات على
تلك الحال فقال ايهما اقام البينة فله المال وان لم يقم واحد منهم البينة فالمال بينهما نصفان ومكاتبة الصهباني امرأة اوصت الى رجل واقرت له بدين ثمانية
الاف درهم الى ان قال فكتب ع بخطه ان كان الدين صحيحا معروفا مفهوما فيخرج الدين من راس المال الى غير ذلك فان هذه الاخبار شاملة لصورة عدم
حلف المقر له ايض فيتعارض ما مر بالعموم من وجه واذ لا ترجيح فيرجع الى القاعدة المتقدمة المكتفية للمدعي بالبينة وهو الاصح بل مقتضاها عدم اشتراط
عدم امكان الاستيفاء ايض بل يكون الحكم ذلك اذا اقر عند الموت واوصى بالوفاء عند الموت الا ان الظ ان ذلك مختص باقرار الميت فلو شهد شاهدا
بانتقال شيء اليه قبل موته بمدة لا يمكن الاستيفاء يجب ضم اليمين لاختصاص النص بالاقرار ولحقها والذخيرة بالاقرار ايض وهل يلحق بشهادة البينة
ببقاء الحق ان قبلناها قال في الذخيرة نعم والاظهر العدم لشمول دليل اليمين وعلتها له ايض د هل يختص ضم اليمين بما اذا كان الثبوت بالبينة كما هو مورد
النص او يعم لو كان الثبوت بعلم الحاكم بالقضية ايض وحكم بها قيل ولا يبعد ترجيح الضم وهو كذلك للعلة المنصوصة وليس ذلك من قبيل الدعوى على غير
الميت لاختصاص العلة بالميت ولكنها غير مختصة بالبينة وان كان المع مخصوصا واحتمال الابراء او مقاصة الميت لدين له او غير ذلك قائم هنا ايض فيكل
نعم لو فرض انتفاء جميع الاحتمالات راسا عند الحاكم لاتجه عدم ضم اليمين اقول بل يكفي في عدم الضم ح احتمال الايفاء فاذا انتفى معا فلا وجه للضم
ح وجعل التعليل تمثيلا اي جعله من باب ذكر فرد من امثلة الاحتمالات والسكوت عن الباقي انما يحسن مع شمول المورد لما بدونه فلا فائدة له وان اريد
من التمثيل ذكر فرد وارادة كل ما هو مثله فلا وجه له اصلا فعدم الضم ح اقوى فيختص عدم الضم بما اذا كان الاثبات بعلم الحاكم لا من جهة البينة خاصة
حتى لا يشمله اطلاق المورد وعلم الحاكم عدم الايفاء حتى لا يشمله التعليل وذلك يتحقق باقرار الميت عند الحاكم في زمان لا يحتمل الايفاء بعده وقد
يعلم عدم الايفاء بالقراين الخارجية [٢] هـ لو علم المدعي ببقاء حقه على الميت له المقاصة ولا يمين عليه ح و اليمين المتوجهة الى المدعي ح يمين
واحدة سواء كان الوارث واحدا او متعددا فلا يكلف الحلف لكل وارث يمينا عليحدة قصرا للحكم المخالف للقاعدة على القدر المتيقن ولانه دعوى واحدة
على مال الميت ز لو كان للمدعي شاهد واحد وحلف يمينا لجزء البينة فهل يحتاج الى يمين اخرى للاستظهار ام لا صرح في شا بعدمه وعلل بان الشاهد
واليمين حجة بنفسه فلا يحتاج الى ضم شيء اخر وبانه غير مورد النص لانه انما اثبت الحكم بالبينة وبانه لا فائدة في تكرار اليمين والاول معارض بالشاهدين
والثاني مردود بعموم التعليل والثالث بالفرق بين اليمينين فان الاولى على حصول الاشتغال والثانية على بقاء الحق نعم لو حلف اولا بما يفيد البقاء
ايضا اي على الوجه المذكور في الرواية يمكن الاكتفاء بها لعدم الفائدة وعدم شمولها للعلة المذكورة وافادتها لها ح ح لو اقام البينة ففقد الحاكم
او غاب قبل الحلف لا يثبت له حق واحتمال ان يكون له ان ياخذ حقه ويقول انا باذل اليمين فاحلفني على الوجه الشرعي لا وجه له ط قال المحقق الاردبيلي
لا يسقط اليمين باسقاط بعض الحق فلا يمكن ان يسقط من مال الطفل شيء لليمين فيقضي الباقي بغير يمين لان الثبوت موقوف عليها وقد صرح
في الرواية بانه اذا لم يحلف لا حق له كما لا يمكن اسقاط شاهد واحد باسقاط البعض نعم اذا كان الوارث ممن يصح صلحه ينبغي المصالحة وكذا مع الولي وصيا
او حاكما باسقاط البعض باسقاط اليمين فانه اصلح من الاحلاف او اعطاء جميع الحق والولي لا يترك مصلحته انتهى اقول ما ذكره من عدم تبعيض الحق
بتبعيض الحجة وعدم ثبوت شيء الا بتمام الحجة صحيح ظاهر وكذا ما ذكره من جواز اسقاط الولي بعض الحق باسقاط اليمين اذا راى في ذلك المصلحة وهو انما
يكون اذا قطع بل او ظن ان المدعي يحلف وياخذ الجميع فان يصح اسقاط بعض الحق باسقاط اليمين او المصالحة ببعض الحق لان له ان يفعل للمولى عليه ما ترى
مصلحة له كما يدل عليه صحيحة ابن رئاب حيث قال في اخرها فليس لهم اي للصغار ان يرجعوا فيما صنع القيم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم وصحيحة ابن سنان في قول
الله عز وجل فلياكل بالمعروف قال المعروف هو القوت وانما عنى الوصي او القيم في اموالهم وما يصلحهم وصحيحة الاخرى وفي اخرها فلياكل بالمعروف الوصي لهم
والقيم في اموالهم ما يصلحهم ولو علم عدم اتيان المدعي بالحلف او ظن ذلك بل ولو احتمله لا يجوز له اعطاء البعض لعدم تحقق المصلحة ي قيل لو ادعى وارث
زيد على وارث عمرو بشغل ذمة عمرو بحق زيد واقام البينة فهل يكون تحت النص وح يحلف المدعي على نفي العلم باستيفاء مورثه او الابراء او على البت
اذا الاستيفاء والابراء من المدعي ايض منصوص لانه بعد مورثه صاحب الحق لم اجد فيه تصريحا والظ دخوله تحت الرواية لكون الدعوى على الميت ووجود
العلة المنصوصة بل هي هنا اغلظ وفي كيفية الحلف هنا ظن انه لو قلنا بالحلف على نفي العلم براءة ذمة عمرو من هذا الحق مطلقا لكان له وجه انتهى وقال
والذخيرة في مدايبضم يمين نفي العلم الا مع اعتراف وارثي الميت بعدم علم المدعي فيسقط اليمين ح انتهى اقول لا شك في دخول هذه الصورة
ايض تحت الرواية موضوعا وتعليلا ولكن القول بيمين نفي العلم ليس له وجه اصلا لانها ليست من اليمين التي ذكرها في الرواية ولا يدل عليها دليل
اخر وانما هي تثبت في كل موضع ادعى احد على غيره علما مثبتا الحق عليه او نافيا الحق منه على غيره لولا ذلك العلم لثبت فيشمله ادلة ثبوت اليمين على المدعى
عليه ولم يفرض هنا ادعاء علم على وارث الطالب بالحق ولو فرض لم يكن علمه على نفيه مثبتا الحق عليه ولا نافيا له حقا لولا ذلك العلم لثبت اذ الكلام
بعد ذلك والنزاع في اشتراط العلم ببقاء الحق واليمين عليه لا عدم العلم بعدم البقاء والتحقيق انه كما ذكره هذا القائل صار صاحب الحق وطالب ح

في عدم سقوط اليمين باسقاط بعض الحق

فلو ان

وارث

كتاب الشهادات والقضاء

وارث زيد فان علم هو بالبقاء يحلف عليه على النحو المذكور في الرواية ويأخذ الحق والا فلا حق له كما نص به في الرواية كما كان مورثه ايضا كذلك و لم
يتحقق سبب لصيرورتها الوارث اقوى من المورث ولا يتوهم ان الاحكام مشروطة بالامكان معلقة عليه فاذا لم يمكن منهم ينتفي الحكم ولما لم يمكن للوارث
الحلف على البت فينبغي عند الحلف راسا لا على البت ولا بنفي العلم ويكون ذلك خارجا عن تحت الرواية مندرجا في اصل القاعدة لان ذلك انما يتم
في التكليفيات دون الوضعيات ولو كان اثبات الحلف في المورد من باب التكليف لكان ذلك ولكن هو وضع لاثبات الحق فهو سبب له فغايته ان حال عدم
الامكان لا يتحقق المسبب لا ان يخرج ذلك الموضوع عن تحت الرواية فانه اذا قال الشارع كل من نجس ثوبه يجب عليه غسله يحكم بخروج من لا يتمكن من
غسله لعدم الماء عن تحت الموضوع وليس هذا الحكم له لكونه تكليفيا بخلاف ما لو قال كل من نجس ثوبه فتطهيره انما هو بالغسل فاذا لم يغسل لم
يغسل لم يطهر فاذا لم يمكن الغسل نقول بعدم تحقق الطهارة لا ان عدم الامكان يصير سببا للخروج غير المتمكن عن تحت العموم ويطهر ثوبه بعد
امكان الغسل ولذا لو كان زيد حيا وطلب الحق بنفسه ولكن ادعى ظن البقاء او احتماله لا يثبت له الحق بدون الحلف لاجل عدم امكان الحلف له
ثم على ما ذكرنا لو تعدد الوارث يحلف كل على البقاء قدر حصته ولو حلف بعضهم دون بعض ثبت سهم الاول وسقط سهم الثاني ولو كان فيهم صغير او
مجنون او غائب يظهر حكمه في الفرع الاتي يا لو كان المدعي على الميت وليا او وصيا يكفيه البينة ولا يتوقف الثبوت على اليمين للقاعدة المتقدمة
وعدم اندراجه تحت موضوع الرواية لاختصاصه بمدعي حق نفسه لقوله وان حقه وقوله فلا حق له ولا يفيد عموم العلة هنا لانها تعليل لقوله فعلى
المدعي الخ لا لقوله فلا حق له خاصة بقرينة قوله فمن ثمة صارت عليه اليمين فيكون المعنى وان كان المطلوب ميتا فعلى بينة الطالب معلق على اليمين
للعلة المذكورة ولما لم يمكن التعليق فيما اذا كان المدعي وليا او وصيا فيحتمل امران احدهما انتفاء التعليق والاخر انتفاء المعلق عليه فلا يمكن تعيين
احدهما ويجب الاجمال فيرجع الى القاعدة لعدم ثبوت المخرج عنها ولا يرد مثل ذلك في الوارث لانه داخل في موضوع الرواية ولاجله يثبت الحكم له
لولا العلة ايضا بخلاف ما هو خارج عنه فان ثبوت الحكم فيه انما كان لاجل عموم العلة والعلة لما كانت للتعليق فلا يعلم ان مع عدم امكان المعلق هل
ينتفي الحكم او التعليق ولتوضيح ذلك بمثال اذا قال الشارع جواز شراء جلد الميتة مشروط بالدباغة فان دبغ والا فلا يجوز وعلة اشتراطه بالدباغة
انه نجس فيحكم في كل جلد ميتة بعدم الجواز بدون الدبغ وان كان مما لا يمكن دبغه لعموم قوله والا فلا يجوز ولكن لا يمكن اثبات الحكم بعموم التعليل الذي
لنجس فانه غير قابل لذلك الاشتراط فيمكن ان يكون الحكم فيه عدم الجواز ايضا وان يكون عدم الاشتراط ولو كان يقول وعلة عدم جواز البيع انه نجس
لعم الدبس ايضا بل يظهر مما ذكرنا انه يمكن منع عموم العلة بالنسبة الى مثل الولي ايضا لان بعد كون التعليل للاشتراط باليمين كما هو في الرواية يكون معنى
التعليل هكذا ثبوت الحق مشروط باليمين لانا لا ندري لعله اوفاه ببينة وكلما لا ندري فيه ذلك يشترط ثبوت الحق فيه باليمين والمتبادر الظاهر من هذا
الكلام ان كلما يمكن فيه اليمين مشروط بذلك لا مطلقا كما اذا علل اشتراط دباغة الجلد بانه نجس فانه في قوة ان كلما نجس يشترط جواز شرائه بالدباغة
فانه يفهم كل احد فيه اختصاصه بما يقبل الدبغ بخلاف ما لو علل عدم جواز الشراء مطلقا بالنجاسة بل صرح الفاضل في التحرير في بحث الحكم على
الغائب حيث جعله كالميت ولو جعل اليمين فيه ايضا بانه لو ادعى وكيل شخص على الغائب فلا يمين ويسلم الحق والظاهر ان وجهه اذا لم يكن الموكل حاضرا
يمكن احلافه فان قيل صحيحة الصفار مطلقة شاملة للمورد ايضا قلنا نعم ولكن دلالتها على عدم قبول شهادة الوصي مع شاهد اخر بدون اليمين انما
هو بمفهوم لم يثبت حجيته وانما اطنبنا الكلام في المقام لان الفرع من الفروع المهمة ولم ار من تعرض له بنفي او اثبات الا ما نقلنا عن التحرير **المسألة
الثانية** ومما استثني ايضا من القاعدة ما اذا كان للمدعي شاهد واحد فانه يحلف لاجل الشاهد الاخر فيحكم له والحكم بالشاهد الواحد و
اليمين في الجملة مما لا خلاف فيه بين اصحابنا واكثر العامة كما في الكف ونقل عليه الاجماع جماعة بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى
المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة منصور كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقضي بشاهد واحد مع يمين صاحب الحق ونحوها موثقة البصري وصحيحة حماد بن عيسى
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بشاهد ويمين ومرسلة يونس قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادة شاهد ويمين المدعي وقال نزل جبرئيل بشهادة شاهد ويمين
صاحب الحق وحكم به امير المؤمنين عليه السلام بالعراق وصحيحة البجلي دخل الحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل على ابي جعفر عليه السلام فسألاه عن شاهد ويمين فقال قضى به
رسول الله صلى الله عليه وآله وقضى به علي عليه السلام عندكم بالكوفة وصحيحة محمد لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس
فاما ما كان من حقوق الله ورؤية الهلال فلا وصحيحة حماد بن عثمان كان علي عليه السلام يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين ولم يكن يجيز في
الهلال الا شاهدي عدل وموثقة ابي بصير عن الرجل يكون له عند الرجل الحق وله شاهد واحد قال فقال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقضي بشاهد واحد
ويمين صاحب الحق وذلك في الدين ورواية القاسم بن سليمان قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده ورواية
داود بن الحصين وهي طويلة وفي اخرها ولا يجيز في الطلاق الا شاهدين عدلين قلت فان ذكر الله تعالى قوله فرجل وامرأتان قال ذلك في الدين اذا لم يكن
رجلان فرجل وامرأتان ورجل واحد ويمين المدعي اذا لم يكن امرأتان قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين عندكم وصحيحة الحلبي ان رسول الله صلى الله عليه وآله اجاز
شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحق وقريبة منها مرسلة وموثقة منصور اذا شهد لطالب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز وغير
ذلك من الاخبار ثم مقتضى الاصل الثابت بالقاعدة المذكورة واختصاص النصوص كلها بما يختص بحقوق الناس لانها اما متضمن للفظ صاحب الحق او الدين
او ما يخلو عن مثله كصحيحي حماد بن عيسى والبجلي فوارد بلفظ قضى وهو غير مفيد للعموم او الاطلاق لانه قضية في واقعة اختصاص الثبوت بهما بحقوق الناس دون حقوق

في كفاية البينة لو كان المدعي على الميت وليا او وصيا له

في ضم الحلف على البينة اذا كان واحدة

على

ويمين النبي ... رسول الله ... الدين

الله كما عليها الاجماع انعقد ايضا ويدل عليه صريحا صحيحة محمد المتقدمة فلا ريب في ذلك الاختصاص اصلا وهل يختص من حقوق الناس بالاموال كالقرض والغصب

ما يقصد منه المال كعقود المعاوضات والقراض والوصية والجنايات الموجبة للديات ونحوها قال في الكفاية المعروف من مذهب الاصحاب انه لا يثبت بها غير الاموال من حقوق

الناس فلا يثبت الطلاق والنسب والوكالة والوصية اليه وعيوب النساء انتهى وقيل ولا يقضى بها في غير المال وما يقصد فيه المال بلا خلاف وقيل ايضا ظاهر الاصحاب

الاطباق على تقييده بالمال انتهى وذهب الشيخ في النهاية والحلبي وابن زهرة الى التخصيص من بين الاموال ايضا بالدين وعن الاخير الاجماع عليه **اقول** دليل

التخصيص الاخير هو موثقة ابي بصير ورواية القاسم بن سليمان ورواية داود بن الحصين المؤيدة بصحاح حماد بن عثمان ومحمد والحلبي واورد عليهما بانه لا دلالة

فيهما الا على ان قضائه بذلك كان في الدين ولم ينقض به في غيره وهو اعم من عدم جواز القضاء به فيه فقد يجوز ولكن لم ينقل ص ضعيف جدا الا ان المتبادر

من قوله في الموثقة كان يقضي بذلك وذلك في الدين وكذا قوله في الرواية وحده ان تجويزه القضاء به كان مختصا مع ان رواية داود لم يتضمن القضاء او

بل هي صريحة في التخصيص واما التخصيص الوسط فلا ادري في الادلة ما يعين ولا اثر وقد يستدل له باخبار الاختصاص بالدين منضمة مع تتمة صحيحة البجلي المتقدم

صدرها المتضمنة لادعاء امير المؤمنين ع على عبد الله بن قفل التميمي عند شريح درع طلحة حيث وجدها بيده وقال انها اخذت غلولا فطلب شريح البينة

فشهد الحسن ع فقال شريح هذا شاهد ولا اقضي بشهادة شاهد حتى يكون معه آخر وساق الكلام الى ان قال فغضب علي ع وقال خذوها اي الدرع فان هذا

قضى بجور ثلث مرات ثم اخذ في عد ذلك الثلث الى ان قال ثم اتيتك بالحسن فشهد فقلت هذا واحد ولا اقضي بشهادة واحد حتى يكون معه آخر وقد قضى

رسول الله ص بشهادة واحد ويمين الحديث فان الدرع كانت عينا موجودة ولا دينا فيعلم ان القضاء بذلك لا يختص بالدين المعهود بل المراد من الدين مطلق

المال كما قد يحمل عليه كلام النهاية ويشعر كلام بعض اللغويين الى انه مطلق الحقوق وفيه انه يمكن ان يكون تخطئته في قوله ولا اقضي بشهادة شاهد حتى يكون معه

آخر حيث اتى بالنفي المفيد الدال على العموم بل هو الظاهر حيث ذكر في مقام تعداد الخطاء ذلك القول لا عدم حكمه في الواقعة بالشهادة واليمين ويدل عليه ايضا

استشهاده بقضاء رسول الله ص مطلقا من غير بيان موضع قضائه ثم لو سلم ذلك فمقتضى الجمع التخصيص بالدين والعين واما التعدي الى غيرهما من الحقوق

المتعلقة بالاموال كالرهن والمساقات والاجارات ونحوها فلا يكون عليه دليل والتمسك بعدم القول بالفصل في المقام ضعيف واما حمل الدين

على مطلق المال فهو مما يأباه اللغة والعرف وكلام الاصحاب حيث يقابلون الدين مع العين او مع المال وبالجملة ان كانت دلالة الموثقة والروايتين

على الاختصاص بالدين تاما كما هو كذلك يجب القول بالتخصيص الاخير لاخصيتها من ساير الاخبار والا فالتخصيص الاول وهو الاختصاص بحقوق الناس لما عرفت

واما الوسط فلا وجه له اصلا نعم ظاهر الحلي والفاضل في المختلف دعوى الاجماع على كفاية الشاهد واليمين في الاموال ونفي جماعة على ما قيل الخلاف فيه ولكن قد عرفت

مرارا عدم حجية الاجماع المنقول وحكاية نفي الخلاف سيما ان كلام الحلي ليس صريحا في الاجماع فانه قال ويحكم بالشاهد واليمين في الاموال عندنا ومثل ذلك

ليس دعوى للاجماع ومع ذلك مختص بالاموال وشموله لما يكون المقصود منه المال مطلقا كالنكاح والرهن وقتل الخطاء ونحوها مما ذكروه ليس بظاهر

كذا كلام المختلف فانه ذكر الدين والعين مع عكس احدهما في دعوى الانه قال المال سواء كان دينا كالقرض وعينا يثبت بشاهد وامرأتين اجماعا وكذا بشاهد

ويمين فان قوله وكذا يمكن ان يكون اشارة الى نفس الثبوت لا الثبوت مع الاجماع هذا مع معارضتهما بدعوى اجماع ابن زهرة على الاختصاص بالدين و

ظهور مخالفة طائفة من فحول القدماء ومع ذلك كيف يسمع دعوى نفي الخلاف ومع ان اكثر ما ذكروه من دعوى نفي الخلاف والمعروفية من مذهب الاصحاب

ونحوها انما هو على عدم ثبوت غير الاموال بالشاهد واليمين كما تر من عبارة الكفاية وقد يستدل للتخصيص الوسطي برواية عامية رواها ابن عباس عنه ان النبي

قال استشرت جبرئيل في القضاء باليمين مع الشاهد فاشار بذلك في الاموال لا تعد ذلك وهي رواية ضعيفة لا يصلح للاستناد وان قلنا بموافقتها

للشهرة لانها لا يجبر الروايات العامية مع انها عامة يجب تخصيصها بما يدل على الاختصاص بالدين وهو اولى من جعل الحصر في روايات الدين اضافيا

قطعا هذا مع ما في التخصيص الوسط من الاجمال والاختلاف في بيان المطلب الذي لا يكاد يتبين بيانا مستندا الى دليل فان منهم من عبر بالاموال ومنهم

من قال العين والدين وقال القاضي المال وما كان وصلة اليه وقال الحلبي واكثر المتاخرين المال او ما يقصد منه المال ثم اختلفوا في المراد مما يقصد منه

المال او يكون وصلة اليه انه هل كان كذلك باصل الشرع او كان الغرض من الدعوى ذلك او كان يستتبع المال او كان الغرض من فعله المال و

ذكروا امثلة لا ينطبق بعضها على بعض فذكروا منها الجنايات الخطائية مع انه ليس المقصود من فعله او الغرض من وضعه المال بل قد لا يكون الغرض من

الدعوى ايضا ذلك بل تصوير المدعي جواز القصاص وذكروا مما ليس مما يقصد منه المال الوكالة والوصاية والنسب مع ان دعوى الوكالة كثيرا ما يكون

بقصد المال كاخذ حق الوكالة او تصحيح عمل الوكيل في المال لياخذه او امثاله كالبيع ودعوى الوصاية قد يكون لاخذ حق السعي وقد يكون لتصحيح بيع

الوصي ودعوى النسب قد يكون لاخذ الميراث والنفقة وغير ذلك ولاجل ما ذكرنا من اجمال المراد واختلافهم في تاديته قد وقع للقائلين بهذا القول

من فقهائنا الاطياب من المتقدمين والمتاخرين في ابواب الاختلاف في دعوى العقود والايقاعات من الوقف والنكاح والطلاق والخلع والعتق

والتدبير والمكاتبة والسرقة وغيرها اختلافات شديدة بينهم بل بين كتب فقيه واحد بل بين مباحث كتاب واحد بحيث لا يكاد ينضبط ولا يرتفع و

ليس ذلك الا لعدم استناد تعيين الموضوع الى مستند شرعي مضبوط فهذا القول مما لا ينبغي الركون اليه والسكون لديه بل لا يتم الثبوت الا فيما كما في حقوق

الناس كما يميل اليه في الكفاية ان لم يتم ادلة التخصيص بالدين اما سندا او دلالة او يختص بالدين ان قلنا بتمامية دلالتها كما هو كذلك لانها من الروايات

المعتبرة مع ان واحدة منها موثقة وهي في نفسها عندهم حجة ثم اخبار صحيحة اخرى معتضدة ودلالتها واضحة جدا فالحق اختصاص الثبوت بالشاهد

ويمين كما

ويمين المدعي بالدين لا غير **فروع** ا المراد بالدين الذي يثبت بشاهد ويمين كل حق مالي للغير متعلق بذمة الآخر بأي سبب تعلق بالذمة فيشمل
ما استقرضه وثمن المبيع ومال الإجارة والمهر ودية الجنايات والمغصوب والمسروق والنفقة والموصى به والمضمون له والمحول إليه وغير ذلك والمراد
بكون الدعوى ديناً أن يكون هو المقصود من الدعوى ويكون مأخوذاً فيه ويكون هو المدعى به بالذات والمطلوب من الخصم وإن تعلقت الدعوى أو
الإنكار بالسبب فلو طلب منه مائة دينار لأجل شراء ملكه وهو أنكر الشراء يكون دعوى الدين وكذا لو ادعى مائة دينار لأجل الجناية أو السرقة أو الإجارة
ونحوها لصدق دعوى الدين في الكل بخلاف ما لو ادعى نفس السبب من دون مطالبة ما ترتب عليه فإنه لا يصدق عليه دعوى الدين ولذا لو ادعت امرأة
على رجل مائة دينار من جهة الصداق فبذل المائة ليسقط تسلطها عليه بخلاف ما لو ادعى النكاح الذي جعل الصداق فيه مائة إلا إذا كان أثر السبب
المطلوب منه منحصراً في ذلك الدين فإنه لو ادعى أحد وصية مائة دينار يكون دعوى الدين إذ لا يقصد من دعواها إلا المائة دينار أي لا يتبادر من
دعواها إلا طلب ذلك **ب** لو اشترط شهادة الشاهد أولاً وثبوت عدالته ثم اليمين ولو بدئ باليمين وقعت لاغية وافتقر إلى إعادتها بعد
الإقامة ولم يظهر في ذلك مخالف بل نسبه في يح إلينا ونفي الخلاف عنه في شرحه واستدل له بتعليل ضعيف غايته وقد يستدل له أيضاً بأن هذا حكم مخالف
للأصل فيقتصر في ثبوت الحق به على موضع اليقين وهو ما إذا تأخر اليمين وفيه أن هذا إنما يتم لولا إطلاقات طائفة من النصوص بالثبوت بذلك
فإن أكثرها وإن كان خالياً عن الإطلاق لتضمنه الإخبار عن حكم النبي والولي فهو إخبار عن واقعة ومثله لا إطلاق فيه إلا أن صحيحة محمد الأولى وصحيحة
منصور الأخيرة في رواية داود مطلقة ونفي إطلاقها لكونها واردة في بيان حكم آخر غير ما نحن فيه ولأن المتبادر منها تقديم اليمين ضعيف لعدم
منافاة الورود مورد حكم آخر للإطلاق ولظهور منع التبادر ولذا تأمل طائفة في ذلك الحكم كصاحبي الكف ويح واختار شارح يح عدم اشتراط الترتيب
وهو الأقوى **ج** لا يثبت دعوى جماعة مع شاهد إلا مع حلف كل منهم فلو حلف بعضهم دون بعض ثبت نصيب الحالف فقط للأصل فإن الأصل عدم
ثبوت نصيب الغير ولم يكن للممتنع معه شركة فيما يثبت لأن الحلف جزء سبب الاستحقاق وهو مختص بأحدهما فيمكن إبراء شريكه أو استيفائه وذلك بخلاف
ما إذا ادعى أحد الشريكين بسبب مشترك فأقر الغريم فإن ما أقر به للمدعي يشترك فيه الآخر أيضاً لأن نسبة الإقرار إليهما على السواء وكذا البينة فما
يأخذه أحد الجماعة من نصيبه بسبب الحلف لا يشترك معه غيره ممن لم يحلف وما يأخذه بسبب الإقرار أو البينة يشترك معه فيه الباقون كذا قالوا
أقول ما ذكروه من اختصاص ما أخذه الحالف به وعدم اشتراك غيره معه إنما هو فيما إذا كان المدعى به ديناً أو عيناً وأخذ ما أخذ منها مشاعاً
اشترك مع الغريم فيها بالإشاعة بقدر نصيبه أما لو كان المدعى به عيناً وأخذ نصيبه منها مفروزاً فلا بد من القول بكونه مشتركاً بينه وبين باقي
الشركاء مثلاً إذا ادعى أخوان خطة معينة مشاهدة بأنها من مال مورثنا وأقاما شاهداً واحداً وحلف أحدهما دون الآخر وأخذ الحالف نصف
تلك الخطة يجب أن يكون مشتركاً بين الأخوين وكذا إذا ادعيا أرضاً معيناً وأخذ الحالف نصفها المعين بأن يقتسم مع الغريم فلا بد من الشركة
لا لأجل الحلف حتى يرد أنه لا يثبت بالحلف مال الغير بل لأجل اعترافه بأنه مال المورث وهو مأخوذ به كيف ولو ادعاه لنفسه وأخذه بالشاهد واليمين أو اليمين
المردودة ثم أقر بأنه مال عمرو يتسلط عمرو على أخذه منه فأثر الحلف رفع مانع تصرفه وحكم ظاهر الشرع باستحقاقه القبض والشركة أثر الإقرار ولعل مراد
القوم من نفي الاشتراك أيضاً في غير تلك الصورة فإن قيل يلزم مثل ذلك في نصيبه من الدين المأخوذ بالحلف والعين المأخوذ بالإشاعة كذلك أيضاً
لما ذكر قلنا لا يلزم ذلك أصلاً لأن المقر به في الدين ليس إلا اشتغال ذمة الغريم بحصته وبحصة الشركاء ولا يثبت بذلك شيء أصلاً وثبت بالشاهد
واليمين اشتغال ذمته بحصة الحالف أي بأمر كلي يساوي حصته من الدين وهذا الكلي ليس جزءاً من الكلي الأول لعدم تعيينه بل يساوي بعضه وتعيين
ذلك الكلي المحكوم عليه لم يكن إلا بإقباض الغريم وقبض الحالف ولا اعتراف من الحالف على شركة الشريك فيه وإنما اعترافه في أمر كلي ثابت في الذمة ولم يعلم
الغريم أنه يعطيه من باب ذلك الكلي لعدم اعترافه بثبوته عليه ولو قصد أيضاً لم يفد فهذا الشخص الخارجي لا دليل على شركة الشركاء فيه أصلاً وأين الاعتراف
باستحقاق الشريك شيئاً في ذمة الغريم عن الاعتراف بشركته في ذلك الشيء المعين فإن قيل فعلى هذا يلزم عدم شركة الشريك فيما يقبضه الآخر
من الدين المشترك الذي يقر به الغريم أو يثبت بالبينة أيضاً كما حكي عن الحلي في باب الشركة من السرائر ووافق القوم في باب الدين أو الصلح لأن شركة
الشريك في أمر انتزاعي كلي ثابت في الذمة ولا يلزم من ذلك شركته فيما أعطاه الغريم لأحدهما ويقصده وهو أيضاً قبضه لنفسه نعم لو أقبضه الغريم
لهما معاً تمت شركتهما حيث إن التعيين بيد الغريم والقول بأن قصد الغريم إنما يعتبر ويؤثر في تعيين قدر الدين من ماله وإفرازه عن سائر ما بيده لا في
تعيين الشركاء في الدين وإنما هو بيد الشريك فيما عينه الغريم يصير للدين بقصده ويكون مراعى في حق الديان حتى يعينه المستحق فاسد جداً لأنه
إن أريد أن التعيين بيد جميع الشركاء من القابض وغيره فهم لا يقولون به بل يقولون بشركة الشريك الآخر ولو لم يرض القابض وإن أريد أن التعيين
بيد القابض فهو أيضاً ليس كذلك وإن أريد أن للجميع التعيين بقدر الحصة فهو أمر لا دليل عليه ولا سبيل وأيضاً يلزم أنه لو كانت عليه ديون
متعددة لديان عديدة من غير شركة يشترك الباقون فيما أقبضه أحد الديان لنفسه بقصده وقصد الغريم أيضاً وهو مما لا يقول به أحد وأي فرق بين الديون المتعددة
لديان متعددة وبين دين واحد لديان فإن التفرقة إنما هي قبل التعلق بالذمة وأما بعده فالمتعلق في الذمة أمر كلي متخصص بخصوص متعلقه في الصورتين و
بالجملة جعل الدين في إحدى الصورتين كلياً واحداً مشتركاً وفي الأخرى كليات متعددة غير مشتركة ليس إلا محض التصوير والاعتبار وإلا فالدين وما في الذمة
فيهما مائة درهم مثلاً لشخصين وليس إناطة تعيين المستحق بيد الشريك في بعض الصور مستنداً إلى دليل فقهي شرعي قلنا نعم يلزم ما ذكروه وهو الموافق

للاصل الا ان الدليل الشرعي اوجب الشركة في الدين المشترك وهو المستفيضة من الاخبار المعتبرة كصحيحة سليمان بن خالد وموثقة غياث بن ابراهيم
ورواية ابن سنان وابن حمزة وغيرها المؤيدة بالشهرة العظيمة ولولاها لكنا نقول في الدين المشترك الثابت بالاقرار او البينة ايضا باختصاص القابض
بما قبضه ولكن الدليل اوجب القول بالتشريك بمعنى ان الشريك الآخر له المطالبة وان كانت له الاجازة في الاختصاص ايضا ولذلك يقتصر فيه
على موضع الدليل وبذلك يندفع بعض الايرادات الواردة في المسئلة والاشكالات الموردة فيها ولتحقيق هذه المسئلة موضع آخر نذكر فيه ولو
ادعى قيم المولى عليه من الطفل والمجنون والغايب واقام شاهدا واحدا لا يحلف المدعي لاختصاص اليمين بصاحب الحق بل توقف الدعوى مع عدم مصلحة
في حلهما بيمين الغريم او الصلح او غيرهما الى رفع الحجر عن صاحب الحق فان حلف اخذ والا سقط ولو كان المدعي وصيا على الثلث مثلا لا يحلف بل يسقط
دعواه لاصالة عدم ثبوتها ولو حلف ساير الورثة كلا او بعضا يأخذون نصيبهم ولا يخرج منه الثلث لان الحلف اثبت حصتهم خاصة ولو اقام
المدعي شاهدا واحدا ثم رضي بيمين المنكر كان له ذلك للاصل ويستحلفه فان حلف قبل عوده سقطت الدعوى وان عاد قبل حلفه واراد بذل الحلف
قال في ير احتمل اجابته الى ذلك وعدمها **اقول** بل يتعين الاجابة للاصل وعدم مشروعية اليمين بدون طلب المدعي وقياسها على اليمين المردودة
كما ذكره الشيخ غير صحيح للفارق وقال في ير لا يقبل في الاموال شهادة امرأتين ويمين المدعي **اقول** صحيحة الحلبي منصور يدل على القبول **البحث الثالث**
في السكوت فان سكت المدعى عليه بعد طلب الجواب عنه فان كان لدهشة ازالها الحاكم بالرفق والامهال وان كان لغباوة وسوء فهم توسل
الى ازالته بالتعريف والبيان وان كان لآفة من صمم او خرس توسل الى معرفة جوابه بالاشارة المفهمة للمطلوب باليقين وان كان لعدم فهم اللغة توسل
الى افهامه الى مترجمين عدلين وكذا لو احتاج الحاكم الى فهم جوابه ولا يكفي واحد لاصالة عدم حجية قوله فيقتصر في محل الحاجة الى المجمع عليه وان كان سكوته
تعنتا ولجاجا الزمه الجواب اولا باللطف والرفق ثم بالغلظة والشدة متدرجا من الادنى الى الاعلى على حسب مراتب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فان اجاب والا حبسه حتى يجيب ان سأله المدعي الحاكم او يعفو الخصم او يموت عند المفيد والشيخ في يه وف والديلمي وابن حمزة وكافة المتأخرين كما
في لك والكف واستدل عليه تارة بما ذكره في يع ويرمن انه به رواية وهي وان كانت مرسلة الا انها بما ذكر منجبرة واخرى بحديث لي الواجد يحل عقوبته
حيث انه واجد للجواب ويماطل فيه بناء على تفسيرهم العقوبة بالحبس خاصة وثالثة بما مر من حبس الامير الغريم باللي والمطل وقيل يجبر حتى يجيب بالضرب و
الاهانة ولعله لاطلاق العقوبة بناء على عدم ثبوت التفسير المذكور ولانه طريق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وعن ط والسرائر وبعض المتأخرين ان الحاكم
يقول له ثلثا ان اجبت والا جعلتك ناكلا وفي ط انه قضية المذهب واستدل له بان السكوت انما هو النكول او هو اقوى لان الناكل منكر غير حالف ولا راد
وهذا اما مقر او منكر كذلك وادلة الكل مدخولة اما ادلة الاول فلان ضعف الرواية وان انجبر بما مر الا ان متنها ليس معلوما حتى في دلالته نظر ومثل
ذلك ليس عند الاصحاب بمعتبر وتفسير العقوبة بخصوص الحبس غير ثابت وحبس الامير لا يفيد التخصيص مع ان كونه في مثل المورد غير معلوم وصدق الواجد على مثل
ذلك غير ظاهر ومنه يظهر ضعف دليل الثاني ايضا واما ادلة الثالث فلمنع كونه نكولا مع انه ما ورد لفظ النكول في الروايات ثم منع كونه اما مقرا او منكرا
فقد يكون ادعى الحق ولم يكن منكرا ملزمه اليمين ولا مقرا ملزما الحق فيسكت عن الانكار لعدم صحته وعن الاقرار لالزامه المقر به مع عدم البينة على ادائه و
عدم تقصيره في فقد البينة حتى يرد انه ادخل الضرر على نفسه لامكان موت الشهود وامكان التورية منه لا يفيد اذ قد لا يعلم شرعيتها او لا يهتدي الى
طريقها نعم يمكن ان يستدل للقول الاخير بما ذكره بعضهم من جريان ادلة النكول فيه كقوله في رواية البصري على طريق الفقيه المتقدمة فيمين المدعي
عليه فان حلف فلا حق له فانه لا شك في صدق المدعى عليه عليه فيدل بالمفهوم على انه ان لم يحلف فللمدعي حق عليه واظهر منه منطوق قوله فان لم يحلف فعليه
هذه الرواية على طريق في ويب والثاني بقوله في اخرها على الطرق الثلثة ولو كان حيا لالزم باليمين او الحق او يرد اليمين عليه حيث انه امر بالالزام باحد
الامرين ولا يتحقق الالزام الا بالامر او لاثم الايذاء ثم الضرب وهكذا وللاول بان الالزام ليس مطلقا بل مجمل فيقتصر فيه على المتيقن وهو الحبس ويمكن
الجواب عن الاستدلالين الاخيرين باخصية الصدر عن الذيل لكان قوله فان لم يحلف فيجب تخصيص الذيل به ويلزم التخيير في مبدأ الامر بين احد الثلثة
فاذا لم يحلف ولم يرد كما في المورد يبقى الالزام بالحق كما هو القول الاخير ولعله الاقوى **البحث الرابع** فيما اذا اجاب المدعى عليه بقوله لا ادري
او هذا ليس لي او لفلان ونحو ما يصرف الدعوى عن نفسه وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اذا اجاب المدعى عليه بنحو قوله لا ادري فقال
صاحب الكف ومثله الاردبيلي ان مقتضى ظاهر كلامهم انه لم يكف حلف المنكر على نفي العلم وانه لا يجوز الحلف بنفي الاستحقاق لعدم علمه بل لا بد من
رد اليمين وان لم يرد يقضى عليه بالنكول مطلقا او بعد رد اليمين على المدعي وقال بعض المعاصرين بعد نقله عنهما ولم يحضرني ذكر ذلك في كلام غيرهما
اقول التحقيق انه ان ادعى المدعي العلم عليه علما او ظنا بل واحتمالا فله حلفه على نفي العلم كما صرح به بعض مشايخنا المعاصرين بل بعضهم لان دعوى صحيحة
مسئلة مرتبة بعد تحقق المدعي به بالنكول ثبوت الحق له فيدخل في عموم البينة على من انكر وبعد الحلف يسقط اصل الدعوى لما ذكره ايضا من تركب
الدعوى من امرين فاذا سقط جزئه سقط الكل كما ذكر في الحلف على نفي العلم بفعل المورث بل لا تبعد ثبوت انتفاء علمه بالحلف فلا تسلط له عليه بدون
البينة كما يأتي نعم لو اقام بعد ذلك بينة تقبل لان الحلف كانت على نفي العلم ولانه عدم سماع بينة العلم وان لم يدع عليه العلم ولا بينة له فلا تسلط له عليه
اصلا بمطالبة الحق للاصل الخالي عن المعارض بالمرة ولا بالحلف للادلة المصرحة بان الحلف على البت كما يأتي فلو لم يكن بينة لم تسقط دعواه بمعنى
عدم ترتب اثر عليها في حقه اذ لم يثبت من الشارع في حق المدعي سوى البينة او التحليف وهما منتفيان في المقام قطعا والاصل عدم تحقق مقتضى الدعوى

في بيان سكوت المدعى عليه أي بعد طلب الحاكم منه الجواب لدعوى المدعي بإنصات وسكوت

في جواب المدعى عليه بقوله لا أدري

فيحكم

فيحكم به ويدل عليه موثقة سماعة عن رجل تزوج امة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه امرأتي وليست لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها
ان كان غير ثقة فلا يقبل وحسنة عبد العزيز ان اخي مات وتزوجت امرأة فجاء عمي فادعى انه كان تزوجها سرا فسألتها عن ذلك فانكرت اشد الانكار
فقالت ما كانت بيني وبينه شيء قط فقال يلزمك اقرارها ويلزمه انكارها ورواية يونس عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسألها الك زوج فقالت
لا فتزوجها ثم ان رجلا اتاه فقال هي امرأتي فانكرت المرأة ذلك ما يلزم الزوج فقال هي امرأته الا ان يقيم البينة دلت هذه الروايات على عدم
قبول مدعي الزوجية في سقوط حق الزوج الثاني مع ان الثاني غير عالم به كما يدل عليه الفرق بين الثقة وغيره في الاولى وسؤاله عن حالها في الثانية
وانه لا حلف عليه واما قوله في الاولى وان كان ثقة فلا يقربها فلكونها جملة محتملة للاخبارية لا يفيد ازيد من الكراهة ولذا خصه بالمفارقة دون
ساير الامور ولم يحكم بزوجية الاول بمجرده ولخصوص الروايات بدعوى الزوجية غير ضاير لعدم القول بالفصل بين الحقوق وما نقل عن بعضهم في
هذه المسئلة من انه يحلف على نفي العلم واحتمله الاردبيلي ونفى عنه البعد في الكفاية فرجع الى ما ذكرنا اذ الظاهر ان هذه الحلف انما هي اذا ادعى المدعي
علمه حتى يتحقق دعواه ولو احتمل الا انما لو اعترف بعدم علمه فلا معنى ليمين نفي العلم واما ما قيل من احتمال ان يقال برد الحاكم او المدعى عليه الحلف الى المدعي
فلا وجه له لانه امر مخالف للاصل محتاج الى التوقيف ولا توقيف ولا يتوهم عموم بعض روايات اليمين مثل قولهم احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة
ويمين قاطعة وسنة ماضية وقولهم اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي لانها بين مجمل ... يعني تكون اليمين على المدعى عليه والمبين حاكم على المجمل
سيما مع التصريح في صحيحي العجلي وابي بصير ورواية المنقري جميعا في مقدمة المقام الثاني من البحث الثاني وكذا لا يتوهم دلالة اطلاقات رد اليمين
لان الرد انما يكون مع تعلق اليمين بالمدعى عليه فاذا لم يتعلق لا يكون رد مع انه لا اطلاق فيها يشمل المورد في القول بانه لولاه لزم عدم سماع دعوى مسموعة
بلا جهة واه جدا لان طلب الجواب من المدعى عليه ثم طلب البينة من المدعي وتحليفه على نفي العلم لو ادعاه عين سماعها نعم يلزم عدم ثبوت تسلط المدعي
في بعض الصور سوى التصريح فيه كما في مورد الروايات الثلث الذي لا اختلاف فيها ايضا ظاهرا وكما فيما اذا كان المدعى عليه وارثا بل هو من افراد موضوع المسئلة غالبا
الا من صيرورة دعواه لاغية فليكن كذلك وما الضرر فيه بعد كونها مخالفة للاصل والقول بان الاصل عدم انقطاع الدعوى المسموعة بلا بينة ولا يمين مردود
بان الاصل ايضا عدم توجه اليمين على المدعي مع اصالة عدم الاشتغال وعدم وجود دليل شرعي على الحكم بدليل على الانقطاع من بل للاصل ولا يتوهم
انه يمكن الزام المدعى عليه بلا يمين مردودة ايضا لعدم المعارض لقول المدعي لان الاصل من اقوى المعارضات ومن ابن ثبت حجية قول المدعي الجالب للنفع
لدفع الاصل الثابت من الشرع فان قيل لوجوب حمل افعال المسلم واقواله على الصحة والصدق قلنا من اين ثبت ذلك سيما اذا كان قوله مخالفا للاصل
مثبتا للحق على الغير ولم نعثر الى الان على دليل تام على ذلك كما بيناه في كتاب عوائد الايام ومناهج الاحكام سلمنا فغايته ما نسلم انه لا يكذب في ادعاء علمه ولكن
من اين ثبت حجيته عليه علينا فان قيل ورد في رواية البصري المتقدمة ولو كان حيا لالزم اليمين والحق او يرد اليمين عليه دلت على انه لو كان حيا لتعلق به
احد الثلثة ولما لم يمكن اليمين او رده هنا فتعين الالزام بالحق قلنا يجب اما تخصيص الحي بالعالم او تخصيص الالزام والرد به ولا مرجح فيحصل الاجمال المسقط
والله الموفق في كل حال واما ما احتمله في الكفاية من كون عدم العلم بثبوت الحق كافيا في الحلف على عدم الاستحقاق لان وجوب ابقاء حقه انما يكون عند
العلم به ففاسد لان المدعي اما يحتمل علمه او لا فان احتمله فله حلفه على نفيه وان لم يحتمله فهو على ما ذكره معترف بعدم الاستحقاق ايضا فكيف يحلفه ثم ما
اخترناه صرح بعض معاصرينا حيث قال ما ملخصه انه ان ادعى المدعى عليه العلم فلا اشكال في جواز الحلف على نفي العلم وبه يسقط الدعوى وان لم يدع
عليه العلم فمقتضى الاصل والاخبار انه لا يتوجه عليه شيء اصلا اذ الاصل برائة ذمته ولم ينكر شيئا مما ادعى عليه المدعي حتى يصدق عليه المنكر مع انها
غير ممكنة ح فلا يكفي صدق المدعى عليه عليه ايضا ولا يجب عليه رد اليمين بل الظاهر ان الحاكم ايضا لا يرده اذ لا معنى لرد اليمين الا بعد ثبوته على المدعى عليه
ولا يثبت شيء باليمين على المدعى عليه ح فلا يجوز للمدعي ايضا الحلف ح ولا يثبت به شيء لو حلف انتهى هذا اذا كانت الدعوى على الدين وما في الذمة واما
اذا تعلقت بالاعيان الخارجية فهو على قسمين احدهما ان يكون العين في يد المدعى عليه لاجل انتقالها اليه من متصرف لها غير ثابت اعترافه بها او بنافي
الملكية باحد انحاء الانتقال كالارث والشراء او نحوهما ولا خلاف ح في انه اذا لم يكن للمدعي بينة ليس له على المدعى عليه تسلط سوى اليمين على نفي
العلم ان ادعاه عليه كما ياتي وثانيهما ان يكون العين بيده من غير ادعائه الملكية لها بل يعترف بانه لا يعرف صاحبها لاجل نسيانها او غيره فللاقسام
الاول ان يجيب المتصرف باني لا ادري هل هو مني او من المدعي فان ادعى عليه المدعي الدراية علما او ظنا او احتمالا فله احلافه على نفي العلم فان نكل او
رد فيما يجوز فيه الرد وحلف المدعي يحكم به له ويأخذه لا لكون النكول والرد اقرارا منه بل للاخبار النافية للحق عن الناكل والراد مع حلف المردود اليه
فينحصر الحق في المدعي وان حلف او لم يدع المدعي العلم عليه فالظاهر القرعة بينهما لانها لكل امر مجهول الثاني ان يجيب باني لا ادري انه هل هو مني او منك
او من ثالث حاضر يمكن الترافع معه فان نفاه الثالث عن نفسه ينحصر بين المدعي والمتصرف ويرجع الى الاول وان ادعاه لنفسه فلكل منهما احلاف المتصرف
على نفي العلم مع ادعائه عليه فان نكل عنهما او عن احدهما يسقط حقه وينحصر بين المتداعيين ويرجع الى مسئلة تنازع اثنين في عين في يد ثالث
لم يصدق احدهما ان رجع الى تصديقه وسيأتي المسئلتان وان حلف المتصرف لهما فالظاهر الاقراع بين الثلثة وان قال الثالث ايضا لا ادري ومنع عن اخذ
المدعي فله احلافهما على نفي العلم ان ادعاه عليهما واحلاف من يدعيه عليه خاصة فمع نكولهما او احدهما يسقط حق الناكل ومع حلفهما يقرع بين الثلثة
وان اقر المتصرف للمدعي بعد الترديد يقبل منه لان قوله اولا بعدم العلم ليس اقرارا على احد نعم للثالث احلافه لو ادعى علمه وتغريمه لو نكل او رد الثالث

ان يكون الثالث من لا يمكن الترافع معه كالفقراء او غايب مفقود الخبر او صغير او مجنون فح ادعا العلم عليه يحلفه فان لم يحلف يسقط
حق نفسه ويقرع بين الباقين وان حلف يقرع بين الثلثة ويقبل قوله ان اقر بعد ذلك قبل الاقراع للمدعى لعدم تحقق شيء مقبول شرعا ينافيه نعم للصغير
او المجنون بعد الكمال تغريمه لو ادعى عليه العلم ونكل عن يمينه الرابع ان يكون الثالث مسافرا وحكمه ايضا يظهر مما ذكرنا في الاقسام السابقة الخامس ان يجيب بانى
لا ادرى انه منى او من المدعى او من غيرنا من غير تعيين فح مع ادعا العلم على المتصرف يقرع بين الثلثة ايضا فان خرجت القرعة لاحدهما يرد اليه وان خرجت للغير
يدخل في مجهول المالك وكذا مع ادعا العلم عليه وحلفه ومع نكوله ورد اليمين وحلف المدعى يسقط حق المتصرف ويقرع بين المدعى والغير فان خرجت للمدعى
يعطى العين وان خرجت للغير فللمدعى اغرام المتصرف لتضييعه حقه السادس ان يجيب بانى لا ادرى انه من المدعى او الغير المعين او غير المعين مع اعترافه بانه ليس من
نفسه فهو يخرج عن تلك المسئلة ويدخل في المسئلة الاتية انشاء الله **المسئلة الثانية** لو كان جواب المدعى عليه انه ليس لي ليصرف الدعوى عن نفسه
وهو انما يكون اذا كانت الدعوى على عين في يد المدعى عليه وهو على اربعة اقسام احدها ان يقول ليس لي مقتصرا عليه او يضم معه قوله هو لرجل لا اعرفه من باب
التفعيل اي لا اسميه او يضم معهما او مع احدهما او ليس لك او لرجل غيري وغيرك والوجه فيه وفاقا للشرايع وعد ولك وغيرها انه لا ينتزع من يد المتصرف لان
انتفاء ملكيته له لا يفسد يده لامكان كونها بالاجارة او الوكالة او العارية او اللقطة او غيرها ولا يرتفع الخصومة عنه بل يخاصم بمطالبة البيان توصلا
للمدعى بحق ترافعه فان للمدعى على من عينه حقا اما الاخذ ان اقر والحلف ان انكر ولو كذب المقر ثبت لصاحب ما يجهل مالكه عليه الحق فيكون ترك البيان
تفويتا لحق الغير وهو منكر يجب صرفه عنه على طريقة النهي عن المنكر وايضا يخاصم بمطالبة الحلف على نفي علمه بحقية المدعى ويقبل ان اقر بعد ذلك لمعين لما
سياتي في بحث التنازع في الاعيان من ان اقرار ذي اليد مطلقا يجعل المقر له ذا اليد المقتضي للملكية له والوجه الاخر انه ينتزع الحاكم المال من يد المتصرف و
يحفظه الى ان يظهر مالكه ويرتفع الخصومة منه وعلله في الايضاح بان نفي المتصرف عن نفسه وعدم البيان لمالكه صار مجهول المستحق وفيه ان جهل الحاكم
او المدعى بالمقر له لا يدخله في عنوان مجهول المالك ثم ان كل ذلك اذا لم يكن للمدعى بينة والا فياخذه وقيل يجرى في تلك القسم الاقوال الثلثة المتقدمة من حبس
الاجبار على البيان والالزام بالحق والاولان هما مثل المطالبة بالبيان واما الاخير فبعد نفيه عن نفسه لا وجه له والقول بان هذا الاقرار لا يثبت مال الغير
تم ولعل وجهه انه يحمل تفسيره بما لا يقبل كان يقول انه للتهمة وفيه ان عدم قبول كونه للتهمة لا يوجب عدم قبول نفيه عن نفسه كذا ما ذكره في لك من ان الظاهر ان
ما في يده ملكه وما صدر عنه ليس بمزيل فانه ان اراد انه ليس بمزيل لمطلق اليد فهو تم ولكنه غير مفيد وان اراد انه ليس بمزيل لليد المقتضية للملكية فهو تم وان اريد
انه ليس بمزيل للاصل الملكية المحققة او لا بظاهر اليد فقد عرفت ما فيه فان اقراره على نفسه مزيل له وثانيها ان يقول ليس لي ولا اعرف مالكه من باب المعرفة اي لا
ادرى من هو ولم يحضرني من صرح بحكمه والوجه فيه انه يخرج عن ملكية المتصرف ويرتفع عنه خصومة المدعى الا اذا ادعى عليه العلم بحقيته فيحلفه فان نكل او رد وحلف
المدعى ياخذ الغرامة منه لتضييعه حقه باعترافه بانه مجهول المالك الذي هو اما مال الامام او الفقراء او لمن يعرفه بعد تعريف السنة او غير ذلك من اقسام مجهول
المالك وليس المدعى احدها وان حلف يرتفع خصومة المدعى عنه وعلى التقديرين ليس لاحد حتى الحاكم اخذه منه للاصل حتى يحتمل ان يكون مما يبقى في يد المتصرف
نعم لو عين وجه الجهل يعمل بمقتضاه الثالث ان يضيفه الى من يمتنع مخاصمته كالفقراء بالوقف او غيره والوقف لمسجد ومشهد او مدرسة او نحوها وينصرف
عنه الا بيمين نفي العلم وحلفه فان لم يحلف يغرم وان حلف ولا بينة للمدعى يرتفع تسلطه ولا ينتزع من يد المتصرف لجواز توليته ومن هذا القسم ما لو اقر لطفله
او لطفل الغير او مجنون او غايب او مفقود الخبر ولا تسلط للمدعى ح على الولى بدون البينة اذا كان غير المتصرف وله عليه يمين نفي العلم ان كان هو المتصرف وادعى
علمه لفايدة الغرامة ومن هذا الباب ما لو نقله المتصرف الى غيره من طفل او غيره ممن لا يدعى المدعى علمه قبل تمام الترافع فانه لا تسلط للمدعى ح سوى احلاف
المتصرف ان ادعى علمه واغرامه ان نكل او رد الرابع ان يضيفه الى معين لا يمتنع مخاصمته وهو على قسمين الاول ما نقله في الكفاية في ذيل مسئلة سكوت المدعى عليه
واذا قال المدعى عليه هذا لفلان صرفت الدعوى عنه وان ادعى المدعى العلم على المدعى عليه بان هذا له صحت الدعوى فان اقر به بعد الانكار قال بعضهم انه يسلم
من غير حاجة الى الاثبات لانه مؤاخذ باقراره والمال في يده وهو قادر على دفعه الى اهله ويلزمه الغرامة للمقر له اولا وفيه انه مؤاخذ باقراره الاول فلا يصح اقراره
الثاني المخالف للاول فالظاهر انه يلزمه الغرامة للمدعى وان اصر على الانكار يلزمه الحلف على عدم علمه بذلك فان حلف او نكل يترتب على كل واحد حكمه ويجوز له
الرد لجواز علم المدعى بعلم المنكر فيسمع فيه حكم الحلف والرد والنكول على ما مر انتهى **اقول** ما ذكره في رد قول البعض صحيح ولكن اطلاقه لزوم الغرامة للمدعى غير
صحيح بل لا الزام قوله صرفت الدعوى عنه باطلاقه اذ لو تمكن من الادعا على المقر له واثبات دعواه باقراره او بالبينة فلا وجه لتغريم المدعى عليه بل لا وجه له قبل
المرافعة مع المقر له مطلقا اذ لعله يقر او يرد الحلف او ينكل فياخذ المدعى العين فلا وجه لتغريمه لانه لم يتلف العين عليه ومنه يعلم عدم تسلط يمين نفي العلم على
المدعى عليه ايضا قبل الترافع مع المقر له بل الصحيح ان يقال صرفت الدعوى عنه الى المقر له ان امكن فيرافع معه فان رجعت العين اليه باقراره او بينة او نكول
او رد وحلف تمت الدعوى ولا شيء على المدعى عليه وان لم يرجع وحكم بها للمقر له او كان ممن لم يتمكن المدعى من الترافع معه فيرجع الى المدعى عليه فان لم
يدع العلم بصحة دعواه ولو ظنا او احتمالا فلا تسلط له عليه وان ادعاه فان اقر يغرم وان اصر فله احلافه على نفي العلم فان حلف تمت الدعوى ايضا وان لم
يحلف بل رد الحلف ان امكن بان يكون دعواه جزما وحلف المدعى او نكل فعليه الغرامة للمدعى لاتلافه ما كان يعلم انه ماله هذا اذا لم يكن للمدعى بينة
على اقرار المدعى عليه له سابقا على اقراره للمقر له وان كانت له واثبته فياخذ العين عن المقر له مع الامكان وهو يرجع الى المدعى ان شاء ويستغرمه
لاعترافه بالاقرار الثاني بضيعة حقه بالاقرار الاول ومع عدم الامكان ياخذ الغرامة من المدعى عليه هذا كله اذا صدق ذو اليد الحاضر المقر له المقر في اقراره

لو ولكن

لدولو كذبه ففي المك ان فيه اوجه احدها انه ينزع الحاكم منه ويحفظه الى ان يظهر مالكه لخروجه عن ملك المتصرف باقراره وعدم دخوله في ملك المقر له بانكاره
وعدم ثبوت ملك المدعي واصالة عدمه والثاني انه يترك في يد المدعى عليه اذ لا منازع له ولعله يرجع ويدعيه والثالث انه يسلم للمدعي لعدم المنازع له فيه
واحتمله في عدا يضا **اقول** يرد على الاخيرين عدم المنازع لا يكفي في دفع الاصل وحصول التسلط له على المتصرف وعدم شمول ادلة ما يسلم للمدعي لما لا يد عليه للمورد
ولذا نظر فيه في الايضاح بانه لا دليل عليه وعلى ما قبله يمنع انه لا منازع له بل على الحاكم منازعته حيث انه يتصرف في ملك ليس له بنفيه عن نفسه ولا لغير المقر له فهي
يحتمل جواز تصرفه فيه لاجله لاقراره بانه له ولا للمقر له لتكذيبه فلا يبقى وجه لتصرفه ورجوعه بعد نفيه عن نفسه غير مفيد لعدم ثبوت انتقاضا اليد الكذائية
لاصالة الملكية فالوجه الاوجه هو الاول كما قطع به في نهج واختاره في عد واما الثاني وهو ان يقول انه لغائب معين قال في لك ما ملخصه انه يتصرف
عنه الى الغائب فان كان للمدعي بينة قضى على الغائب بشرطه والا اقر في يد المدعى عليه ولو طلب المدعي احلافه على نفي العلم بان العين له فالاظهر انه لو فان
اقر او نكل يغرم القيمة له فان سلمت العين للمدعي بعد حضور الغائب بالبينة او اقراره يرد القيمة انتهى **اقول** كلما ذكره صحيح لا خدشة فيه الا حكمه باغرام
القيمة معجلا للمدعي مع الاقرار او النكول فان قبل حضور المقر له والترافع له لم يعلم تضييع حق له غرامة للمدعي اذ لعل المقر له يقر له او ينكل فلو قيل
بتاخير الاغرام الى طي الدعوى مع الغائب فلعله كان اظهر ثم لو حضر الغائب وكذب المقر فحكمه كما اذا كذبه الحاضر وقد مر **فرع** قال في لك لو
اقام المقر له البينة على ملكه لم يكن للمدعي تحليف المقر ليغرمه **اقول** الفرق بينه وبين استقرار الملك للمقر له بالحلف ان حلفه مسبب عن صيرورته ذا اليد
الحاصلة باقرار المدعى فهو السبب للحيلولة بينه وبين العين بخلاف البينة ولكن لا يخفى ان هذا انما يتم على قبول بينة الداخل والله العالم **ب** قال في
يرفي صورة الاقرار للغائب لو اقام ذو اليد بينة فشهدت انها للغائب سمعها الحاكم ولم يقض بها للغائب لانه لم يدع هو ولا وكيله وانما الفائدة سقوط
اليمين عن المقر اذا ادعى عليه العلم ولو ادعى وكالة الغائب كان له اقامة البينة عن الغائب ولو ادعى رهن الغائب واجارته فالاقرب سماع البينة على
الغائب بالملك لتعلق المقر بحق انتهى **اقول** الكل كذلك اما سماع بينة للغائب فلان باقراره خرج عن كونه داخلا او بادعائه ملكية الغير الصادقة
للدعوى عنه فمن جهة حق صرف الدعوى يصير مدعيا لنفسه هذا الحق فيسمع بينته فيما يتعلق بنفسه ومنه يظهر وجه سقوط اليمين عن المقر واما اقامة
البينة عن الغائب مع دعوى الوكالة فلما سبق من كفاية الوكالة الادعائية في سماع الدعوى والحكم واما قبول البينة بملك الغائب عند دعوى
الرهن او الاجارة الصحيحتين وصحتهما موقوفة على ملكية الغائب فدعوى ملكية الغائب جزء من الدعوى لنفسه كما اذا ادعى على الغائب بيع ملكه
له حال بلوغه فنسبة البلوغ حقيقة بينة لحق المدعي ثم ان في صورة اقامة المقر البينة لا بدعوى الوكالة بل لاسقاط اليمين او تصحيح الرهن او الاجارة
وحضر الغائب وطلب الحكم افتقر الى دعوى مجددة فيحكم بمقتضاها فان اقام المدعي بينة قضى بدون بينة الغائب لانه الداخل **البحث الخامس**
فيما اذا اجاب المنكر بالابراء او الاقباض فينقلب مدعيا والمدعي منكرا ولا فرق في هذه الدعوى بين ان كان المدعي اقام البينة اولا اولا وليس فيه
تكذيب لبينته ثم جواب المدعي عليه الثانوي ايضا اما اقرار او انكار او سكوت وحكم الكل كما تقدم ولو اجاب بلا ادري يكون الاصلاح معه ويعمل بمقتضى الاصل
البحث السادس فيما اذا كان المدعى عليه غائبا وفيه مسائل **المسألة الاولى** اذا ادعى المدعي دعوى مسموعة فاما يكون المدعى عليه
حاضرا في المجلس او غائبا عنه فعلى الاول قال في س باشتراط القضاء عليه بعلمه فلو لم يعلم لغفلة او اختلاف لغة او عدم التفات لم يقض عليه اي قبل السؤال
وهو كان حسنا للاصل لولا اطلاقات الامر بالحكم والقضاء المتقدمة كصحيحة سليمان احكم بينهم بكتابي ومرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة وجوه ومرسلة
ابان اقض بينهم بالبينات وغير ذلك ويوهم تبادر كونه بعد السؤال عن الخصم او بعد علمه في غيره على موضع النص وهو الغائب مردود بمنع التبادر و
جريان السيرة على ذلك لو سلم فانما هو على الاعلام دون اشتراطه الا انه يرد على الاول ان القضاء بكتاب الله لا يدل على القضاء قبل السؤال اذ لعل
حكم الكتاب هو السؤال عن المدعى عليه وعلى الثاني انه لا شك ان استخراج الحق يحصل بالاقرار ايضا فاما يجعل الحصر اضافيا او يخص الحقوق بما جحدت
بعد السؤال وبالغائب وليس احد المجازين اولى من الاخر وعلى الثالث يتضمن قولهم واضفهم الى اسمي يحلفون به وذلك لا يدل على وقوع الجحود ايضا
اما في صحيحة سليمان من قوله هذا اي الاضافة الى الاسم لمن لم يقم له بينة فلا يدل الا على مع قيام البينة لا يحلف واما الحكم بها فلا يدل بدون وقوع النزاع
والجحد او بعد الجحود خاصة فلا وعلى هذا فالاظهر عدم القضاء بالبينة فيما نحن فيه قبل السؤال بل يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم اذا تقاضى
اليك رجلان فلا يقض للاول حتى يسمع من الاخر فلو جعل الحاضر الغير العالم كالغائب لم يكن بعيدا وعلى الثاني فاما ان يكون غائبا عن بلد الحكم
ايضا او عن المجلس دون البلد فعلى الاول يجوز الحكم عليه بعد قيام البينة او علم الحاكم بل يجب حيثما يجب الحكم سواء كان بعيدا او قريبا بلا خلاف اجده
بل مطلقا كما قيل بل باتفاق اصحابنا كما في لك بل بالاجماع كما صرح به والده العلامة ره في مد بل بالاجماع المحقق له ولمرسلة جميل الغائب على حجته اذا
قدم قال ولا تدفع المال الى الذي اقام البينة الا بكفلاء اذا لم يكن مليا ونحوها وروايته عن محمد وضعفهما غير ضائر سيما مع الانجبار وصحيحة الاولى
على الاصح عن ابن ابي عمير ويدل عليه ايضا عموم صحيحة زرارة المتقدمة في حكم المقر المماطل واما الاستدلال بعموم ما لزوم الحكم مطلقا او بالبينة
فهو كان حسنا لولا رواية محمد المخصصة بصورة السماع من الخصم واما المروي في قرب الاسناد لا يقضى على غائب فحمله بعضهم على التقية واخر على
الغائب عن المجلس دون البلد وفي الوسائل على عدم الجزم بالحكم لجواز قبول حجة الغائب والاولى رده بالمخالفة للاجماع هنا مع انه لا يفيد ازيد من
المرجوحية وعلى الثاني فاما يتعذر حضوره او لا يتعذر وعلى الثاني اما علم امتناعه من الحضور او لم يعلم فان تعذر فيجوز الحكم عليه ايضا بلا خلاف كما قيل

في انقلاب المدعي منكرا وبالعكس اذا ادعى بالابراء والاقباض

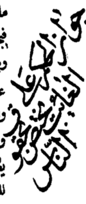
فان المدعي يدعي الرهن والاجارة

يقضى عنه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب ويكون الغائب على حجته

بل عليه الوفاق في لك والاجماع في المعتمد وغيره فان ثبت الاجماع والا فللكلام فيه مجال واسع لانه لا يكون عليه دليل سوى عموما الحكم وقد عرفت تخصيصهما
وعموما الحكم على الغائب وستعرف ما فيهما وان لم يتعذر فان امتنع فكذلك ايضاً وعن بعض من عاصرنا من جعل ذلك ايضاً محل الخلاف الاتي وهو غير صحيح لتصريح
الشيخ في ط بجواز الحكم في صورة الامتناع وان لم يعلم امتناعه ففيه خلاف فقال الشيخ في ط ان الصحيح انه لا يقضى عليه واختاره والدي العلامة ره في
المعتمد ومال اليه المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وكذلك في الصورتين الاوليين ايضاً ان لم يثبت الاجماع على الجواز فيهما وذهب الفاضلان والشهيدان
وفخر المحققين وغيرهم من المتاخرين ومتاخريهم بحيث يكاد ان يكون ذلك اجماعاً منهم الى الجواز ونسبه في الكفاية وغيره الى المشهور ويستشم من ط التوقف
حيث ذكر المسئلة ولم يبين الترجيح وهو الظاهر من عد ايضاً حيث قال وان كان حاضراً ففيه تردد وكيف كان فدليل المشهور ما مر من العموم والخصوص واستدل
ايضاً بالخبر المستفيض عندهم كما قيل الوارد في حكاية زوجة ابي سفيان وفيه ان الظاهر منه انه من باب الاستفتاء والافتاء دون الحكم لقولها ايجوز لي ان اخذ من
ماله ولعدم تحقق طلب بينة عنها ولا يمين ولا غيرهما من لوازم القضاء وقوله صلى الله عليه وآله خذي ما يكفيك وان كان ظاهراً في الحكم لانه يحمل على ارادة جواز
الاخذ بقرينة ما ذكر هذا مع انه لا دليل على حضور ابي سفيان في البلد او عدم امتناعه او تعذره من الحضور ولا اطلاق فيه لكونه قضية في واقعة ولا يتم
الاستدلال به ولا بالعموم لما مر من المخصص بل ولا خصوص مجوز ان الحكم على الغائب الا ما ياتي احتج الشيخ بان القضاء على الغائب ضرورة فيقتصر فيها على موضع
الحاجة والاردبيلي بان ادخال الضرر على الغائب اذ قد يتعذر عليه اقامة الحجة بعد الحكم وعلى تقديرها قد يتعذر عليه استيفاء الحق من الخصم او الكفيل
لموت او فقر ويرجع الاول الى الاصل والثاني الى قاعدة نفي الضرر والاول يندفع بالدليل والثاني يخرج عنه ايضاً به مع ان ترك القضاء ايضاً قد يكون ضرراً
على المدعي وايضاً لو كان ايجاب الحكم لتعذر اقامة الحجة لا وجه له ولو سلم فهو نادر والضرر الحاصل من تعذر الاستيفاء انما هو من جهة دفع المال دون القضاء
ويستقرب العدم بضعف الخبرين سنداً ودلالة اما الاول فظ واما الثاني فلعدم ظهور الخبرين في الحاضر في البلد الغير المتعذر حضوره ولعله لاجل
ظهور قوله قدم في المسافر وكذا الحاجة الى دفع المال واخذ الكفيل مع ان الغائب يحتاج الى متعلق مقدر فهو اما البلد او المجلس فيحصل فيه الاجمال
الموجب للاقتصار على المتيقن ولو منع احتياجه الى المتعلق وجعل لفظه مستعملاً في الشخص الغير الحاضر لصار اشكل لمنع صدقه عرفاً على من في البلد والجواب
اما عن ضعف السند فقد مر واما عن ضعف الدلالة فبمنع ظهور لفظ قدم في المسافر لغة بل يصدق على قدوم المجلس ايضاً ودفع المال واخذ الكفيل
يمكن تحققه كثيراً في الحاضر في البلد ايضاً والغائب مطلق كالاكل فلا يحتاج الى متعلق خاص متحقق كلما تحقق الغيبوبة الا انه يمكن ان يقال انه ليس المراد به مطلق
الغيبوبة كالاكل اذ كل شخص غائب عن غير موضع واحد فالمراد الغائب عن موضع خاص ولا دليل على انه مجلس الحكم فيدخله الاجمال المسقط للاستدلال
ولا يبقى دليل على جواز الحكم على مثل ذلك الغائب فقد عرفت حال العمومات الحكم فاذن قول الشيخ هو الاظهر وعليه العمل ومراعات جانب العكس احوط

في الحكم على الغائب

الثانية يكفي في جواز القضاء عليه اقامة البينة عليه ولا يحتاج الى يمين وذهب جماعة منهم والدي العلامة الى حلف المدعي بل ادعى عليه الشهرة
وقد مر دليلهم بجوابه في بحث الدعوى على الميت **الثالثة** اذا حكم على الغائب فهل يدفع الى المدعي المدعى به ام لا المعروف من مذهب الاصحاب
نعم ويدل عليه الخبران وهل هو على الوجوب بعد طلب المدعي ام الجواز الخبران لا يثبتان ازيد من الجواز فهو الوجه واما عمومات النهي عن المنكر ونحوها فلا يفيد
هنا اذ مع بقاء الغريم على الحجة وعدم الاحاطة بما يحتج به لا يعلم منكر ولا حق ثابت بالكلام حتى يجب استيفاؤه وهل يتوقف جواز الدفع على اخذ
الكفيل كما ذهب اليه الشيخ في النهاية والقاضي والحلي على ما حكي عنهم والمحقق في كتابيه وجمع من المتاخرين منهم والدي العلامة ام لا كما حكي عن ابن
حمزة بل هو مذهب كل من اوجب اليمين هنا فاكتفوا بالتحليف عن التكفيل الحق هو الاول للخبرين المتقدمين ولكن التكفيل فيهما مقيد بعدم كون المدعي
ملياً فمع ملائته لا تكفيل وهو كذلك لذلك وظاهر ان علة التكفيل والتقييد انما هو دفع الضرر عن الغريم لو ثبت استحقاقه الاسترداد وعلى هذا
فيجب ان يكون الكفيل من يسهل الاستيفاء عنه وكذلك الملائة فلو كان ملياً ولكن كان المال المحكوم به له خطر ازايد لمن قدر ملائته لا يكتفى بها
وبالجملة مقتضى العلة المستفادة تحصيل الوثوق لسهولة الاستيفاء ودفع الضرر عن الغريم لو تمت حجته **الرابعة** جواز الحكم على الغائب يختص



عندنا كما قيل بحقوق الناس مطلقاً مالاً كان او عقداً او غيرهما دون حقوق الله المحضة فلا يجوز الحكم فيها على الغائب وقيل الظاهر انه اجماعي وصرح
والدي في مد بالاجماع عليه ويدل عليه بعد ظاهر الاجماع الاصل وقوله ادرؤا الحدود بالشبهات فان احتمال اقامة الغائب الحجة شبهة واي شبهة
وشمول العمومات لحقوق الله غير معلوم سيما ما تضمن منه مثل قوله احكم بين الناس وبينهم واقض لهم واما الخبران فان كانا شاملين لها الا انهما
يعارضان رواية قرب الاسناد المنجبرة في المورد فاما يرجح مرجوحية الخبرين بمخالفة العمل فيها او يتساقطان فيرجع الى الاصل مع ان نفس مخالفتهما
للعمل في المورد يسقط حجيتهما فيه واذا كان الدعوى فيما يتضمن الحقين كالسرقة فالمشهور فيه ايضاً انه يحكم على السارق بغرامة المال بعد الثبوت بخلاف
القطع فيصبر حتى يحضر فيثبت عليه ولا منافاة بين الحكمين وهو كذلك ويظهر وجهه مما مر وتردد المحقق في يع ووجه العدم وهو كونهما معلولين
لعلة واحدة فلا ينفكان وبه فيهما ان كون السرقة علة تامة للقطع ثم بل هو مع حضور المدعى عليه وقد يعتذر بان علل الشرع معرفات ولا مانع
عن تخلفها عن المعلول كما لو اقر بالسرقة مرة فيثبت الغرامة دون القطع وكذا لو اقر المحجور عليه بالمال فيثبت الحكم في القطع دون المال وفيه
ان المعرف معناه ان يعرف العالم بالاحكام المسائل لمعرفتها ثبوت الحكم بسبب وجوده فلا يتخلف عنه **الخامسة** قد دل الخبران وصرح
الاصحاب بان الغائب المحكوم عليه على حجته فاذا حضر فادعى فسق الشهود او الرد او الابراء او تحقق رضاع محرم في دعوى النكاح او عدم

اهليته

اهلية الحاكم او وجود بينة معارضة لبينة او غير ذلك من الحجج يحكم له بمقتضاه وهل يشترط ان يكون اقامة الحجة عند الحاكم الاول او يجوز
له اقامته عند حاكم اخر الظ هو الثاني للاصل الا في جرح الشهود وتعارض البينات لانهما من تتمة الحكم الاول ولم يثبت جواز اتمام حكم واحد من حاكمين وكذا
حجية الجرح الثابت عند احدهما او الشهادة المؤداة عنده على الاخر والحاصل جواز الاقامة عند الغير اذا كانت الحجة دعوى اخرى طارية على الاولى وعدمه اذا كانت
نقضا في الدعوى الاولى نعم الظ انه لا يجوز لهما بعد حضور الخصم اعادة النزاع عند الغير فيقام الحجة عنده بعد اقامة المدعى حجته عنده لان القضاء الاول غير تام
بعد فيجوز تركه والرجوع الى الغير ولذا يؤخذ الكفيل وعلى هذا فلو مات الحاكم الاول او سافر او تعسر الوصول اليه قبل اقامة الغريم حجته بجرح الشهود او معارضة
البينة بعيدا ان المراجعة عند حاكم اخر فتامل والله العالم **الفصل الرابع** فيما اذا كان المدعى عليه او المدعى او كلاهما غير صاحب الحق وفيه
بحثان **البحث الاول** فيما اذا كان المدعى عليه المخاصم مع المدعى غير الغريم الذى تعلق الحق به لو كان وهو اما يكون وارثا للغريم او مملوكا او وكيلا
له او وليا بالابوة او الوصاية او الحكومة او القيمومة فههنا مسائل **الاولى** اذا كان المدعى عليه وارثا للغريم فيشترط في سماع دعواه امران احدهما
ثبوت موت المورث والثاني تخلف مال عنه تحت يده فان اعترف المدعى بانتفاء الامرين لم يسمع الدعوى لكونها لاغية وان اعترف الوارث بهما سمعت
الدعوى قطعا وان اختلفا فيهما او في احدهما فيحصل حينئذ ثلث دعاوى او دعوتان دعوى الامرين او احدهما ودعوى المال ويبدأ باى من الثلثة اراد لعدم دليل
على تقدم احدها وقد يتراءى ههنا اشكال وهو ان هذه الثلثة ليست بدعوى واحدة لجواز تغاير احكامها فيثبت احدها بالبينة والاخرى بالشاهد
واليمين والثالثة باليمين المردودة بالشاهدين واليمين او يثبت اثنين منها ينتصف الحال في الاخيرة فهي دعاوى متعددة وصحة كل منها اى صحة سماعها
يتوقف على ثبوت الاخرى الموقوف على صحتها وكونها مسموعة ايضا يتوقف على صحة الاخرى ودفعه ان سماع كل منها موقوف على احتمال تحقق المدعى به
فيه وفي الاخريين وهو متحقق غير متوقف على شئ وفايدة كل منها التسلط على اخذ المال بعد تمام الدعاوى الثلث او رفع تسلطه على الوارث وبذلك
يفترق الدعوى على الوارث عن الدعوى على المورث بان الاخير دعوى واحدة غير متوقف مقتضاها على شئ اخر بخلاف الدعوى على الوارث وقد يفترق
ايضا بان اليمين في الدعوى مع المورث على البت في نفى المدعى به وهنا على نفى العلم وفيه ان المورث ايضا ان قال لا ادرى وادعى المدعى علمه يحلفه على نفى العلم
كما ان الوارث ايضا ان ادعى نفى المدعى به وهو امر ممكن كما اذا ادعى ثمن الضيعة الفلانية على المورث وعلم الوارث اداءه في حضوره او قال انى اقرضت مورثك
المبلغ الفلاني في المكان الفلاني وعلم هو انتفائه يحلف على البت في نفى المدعى به كما صرح به بعض فضلاء المعاصرين ايضا ولا دليل على ان يمين الوارث
منحصر في يمين نفى العلم فتامل **فرعان الاول** لو حلف الوارث على نفى العلم فهل يسقط دعوى المدعى في اصل الحق وان حصلت له بينة بعد واراد اقامتها ام
لا قال بعض المعاصرين فيه نظر والحق ان الادلة المتقدمة لا دلالة لها على ما نحن فيه ولا يبعد سماع البينة انتهى **اقول** ما نفى البعد عنه قريب جدا بل هو
كذلك لان المستفاد عن الادلة الدالة على سقوط الحق باليمين ليس الا سقوط ما حلف على نفيه وهو العلم فيما نحن فيه بل صرح بذلك في صحيحة ابن ابى يعفور
وفيها وكانت اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه نعم لو اراد اقامة البينة بعده على اثبات علمه باثبات اقراره ونحوه لا يسمع **ب** لو رد
الوارث المدعى عليه العلم اليمين فهل يتعين عليه الحلف على علمه او يكفى الحلف على ثبوت الحق فقد يسهل على المدعى الحلف عليه دون الحلف على علم الوارث قال
بعض المعاصرين الظ ان الخيرة بيد الحالف لا المحلف فيجوز له الحلف على ثبوت الحق **اقول** فيه نظر بل الحق تعين الحلف على العلم لان الحلف امر توقيفى ولم يثبت
جواز حلف المدعى الا مع الرد والرد لا يكون الا على اثبات ما توجه على المنكر فكما لا يجوز للمدعى احلاف الوارث المنافى للعلم الا بنفى العلم فعند رده لا يجوز له
الحلف الا باثبات العلم لان تخيره ليس الا رده ومنه يظهر انه ليس الخيرة بيد المحلف ايضا بل يتعين شرعا واما ما مر في بحث الحلف من جواز حلف المنكر على نفى
الاعم مع دعوى الاخص فلكون الاخص مندرجا تحت الاعم ومستلزما له وليس كذلك المورد فان ثبوت الحق واقعا لا يستلزم علم الوارث **الثانية**
اذا كان المدعى عليه مملوكا فهل الغريم هو او مولاه اختلف كلام الاصحاب فيه فقال المحقق في بحث الغريم مولاه سواء كانت الدعوى في المال او الجناية بمعنى انه اذا
اقر المملوك لم يسمع ولم يترتب الاثر على اقراره بل مولاه فيؤخذ باقراره المال المدعى على المملوك اصالة او بواسطة الجناية خطاء ولو انكر المملوك لا يترتب عليه
اثره من اليمين وردها والقضاء مع النكول او مع رد اليمين وان ذلك كله الى المولى وكذا القصاص فانه لا يقتص منه باقراره بل يقتص منه باقرار مولاه
بالموجب كذا لو ثبت المدعى بالبينة ويتوجه اليمين على المولى وبالجملة المدعى عليه في الدعوى على المملوك هو المولى لا المملوك مطلقا واليه ذهب الفاضل
في بعض كتبه وعند الا ان في الاخير قرب توجه اليمين في موردها على العبد ومع نكوله عنها يثبت الدعوى في ذمته يتبع بها اذا اعتق وفي باب الاقرار
منه حكم بعدم قبول اقرار العبد على نفسه مطلقا لكن يتبع بالمال بعد العتق وحكم بعدم قبول اقرار المولى عليه مطلقا لكن في الاقرار عليه بالجناية يجب
المال ويتعلق برقبته وعن الشيخ في ط ان الغريم في الجناية الموجبة للقصاص العبد مطلقا وفي موجب المال المولى كذلك وقال في لك ان الاقوى
ان الغريم كل واحد من العبد والمولى فان وقع النزاع مع العبد لم ينفذ اقراره معجلا مطلقا او يثبت بعد العتق مط فيتبع بالمال ويستوفى منه الجناية
وان انكر وحلف انتفت عنه الدعوى مطلقا وان ردها او نكل ويتبع بموجبها بعد العتق كما لو اقر وان وقع النزاع بينه وبين المولى سواء كان قد وقع
بينه وبين العبد ام لا فان اقر بالمال لزم مقتضاه معجلا في ذمته او متعلقا برقبة العبد على حسب موجب الدعوى فان اقر بالجناية لم يسمع على العبد بالنسبة
الى القصاص ولكن متعلق برقبة المجنى عليه بقدرها فيملكه المقر له ان لم يفدها المولى واستشكل في الكف بعد نقل قوله في قوله بعدم نفوذ اقراره
معجلا مطلقا على القول بان العبد يملك شيئا او على بعض الوجوه وكذا في قوله ان ردها او نكل اتبع بموجبها بعد العتق على القول المذكور وكذا

فيما اذا كان المدعى عليه او المدعى او كلاهما غير صاحب الحق

في البوم ٣

في ان المدعى عليه اذا كان مملوكا فهل الغريم هو او مولاه

فى قوله وان وقع النزاع بينه وبين المولى فان اقر بالمال الزم مقتضا مجردا فى ذمته او متعلقا برقبة العبد انتهى وقال المحقق الاردبيلى بعد نقل القول الاول وفيه تامل اذ ظ منع لزوم المال على السيد بمجرد اقراره ان مملوكه اتلف مال الغير او اخذه وايض قد يترتب على اقراره اثر بمعنى انه اذا اقر بالموجب وانكر السيد يجب عليه القصاص بعد العتق وايض اثبات القصاص عليه بالفعل مع انكاره وعدم البينة بمجرد اقرار السيد مشكل جدا فان للعبد ايض حق كيف وهو المنالم نعم يمكن ان يتملك المجنى عليه منه بقدر الجناية وايض كيف يتوجه اليمين الى السيد مع انكاره واقرار العبد فيحلف على نفى فعل الغير مع اقرار الغير به نعم يمكن الاحلاف على نفى العلم وكانه المراد انتهى **اقول** ان ما استشكله فى الكف على قول من قال على القول بتملك العبد فهو فى موقعه جدا وكذا اكثر مما اورده الاردبيلى على القول الاول وكذا يشكل ما ذكروه من اخذ العبد بالاقرار حين الرقبة بعد العتق و تحقيق الكلام ان الدعوى على العبد سواء كان هو المخاطب بالدعوى او المولى اما مالية او بدنية او غيرهما فان كانت مالية فاما يتبعها اقرار او لا فان تبعها الاقرار فاما يكون هو اقرار المولى او العبد او هما فان اقر المولى خاصة فيتفرع المسئلة على ان الحقوق المالية المتعلقة بالعبد هل يتعلق بالمولى مط او على القول بعدم تملك العبد شيئا فان ثبت ذلك ينفذ الاقرار فى حق المولى لانه اقرار على نفسه والا فلا يثبت شئ على المولى ولا على العبد مطلقا وان اقر العبد خاصة فلا ينفذ اقراره فى حق المولى مط للاصل ولا فى حق نفسه على القول بعدم تملكه وتعلق ما يتعلق بسببه بالمولى لا فى حال الرقية ولا بعد العتق اما حال الرقية فظ واما بعدها فلان على ذلك ليس اقرارا على نفسه حتى يكون الرقية مانعة عن نفوذه فيؤثر بعد رفع المانع بل اقرار فى حق الغير ولذا لو اقر المولى ح يثبت الحق عليه ولا معنى لثبوت حق واحد على شخصين وايض تعلقه على العبد بعد العتق فرع كونه اقرارا على نفسه وكونه كذلك فرع تعلقه عليه بعد العتق وهذا دور واما على القول بتملكه وتعلق الحقوق بنفسه فينفذ اقراره فى حقه فان اقرا معا فالنافذ اقرار المولى على نفسه ان قلنا بعدم تملك العبد وتعلق الحقوق بالمولى ويلغى اقرار العبد واقرار العبد على القول الاخر ويلغى اقرار المولى وان لم يتبع الدعوى اقرار اصلا فاما يكون للمدعى بينة او لا فان كانت له بينة فثبت الحكم المشهود به على المولى ان قلنا بتعلق الحقوق المالية بسبب العبد على المولى وعدم تملك العبد على العبد ان قلنا بتملكه وتعلق الحقوق بنفسه وعليه بعد العتق ان لم يثبت تعلقه بالمولى وقلنا بعدم تملكه وان لم يكن له بينة فالحلف على من ينفذ اقراره كما مر والنكول كالاقرار وان كانت الدعوى بدنية جسما او ضربا او جرحا او قتلا فيثبت بالبينة وباقرارهما معا وباقرار احدهما ونكول الاخر او رده الحلف وحلف المدعى ولا يثبت باقرار احدهما خاصة شئ ولا بنكوله ولا بيمينه المردودة شئ اصلا حتى على العبد بعد عتقه لان حال الرقية ليس اقرارها على نفسه محضا وان كانت الدعوى غير المالية والبدنية فهو كسائر من يدعى عليه وان لم يكن له تعلق بالمولى والله العالم **الثالثة** لو كان المدعى عليه وكيلا لصاحب الحق ومنه الامين فى المعاملة او وليا له باحد وجوه الولاية فلو اثبت المدعى حقه بالبينة او الشاهد واليمين يحكم له والا فلا يفيد اقرار المدعى عليه لانه فى حق الغير ولا يحلف اذ لا احلاف للغير ولان الحلف انما يكون فيما اثبت الحق بترك الحلف بالاقرار او النكول وليس كذلك فى حق الغير وليس له رد الحلف الا فى الوكيل اذا كان وكيلا فى ذلك ايض عموما او خصوصا لما مر فى بحث يمين المنكر فى المسئلة السادسة ولانه ليس للوكيل والولى الا الاتيان بمصلحة الموكل والمولى عليه لا مصلحة فى رد الحلف و يترتب ايض على جوابه بانه ليس لموكلى او لمن لى الولاية عليه مما يترتب على جواب صاحب الحق بذلك لانه اقرار على الغير فان قيل فعلى هذا فاية مطالبة الجواب عن الوكيل والولى بل ما فائدة الدعوى عليهما بل يحكم للمدعى كما يحكم على الغائب قلنا فائدته انه لعله يجيب بابراء او رد او نقل و بينة او يستحلف ان كان وكيلا فيه وكذا يظهر فى جرح الشهود وتعارض البينات ونحوها ويظهر من ذلك انه لو باع امين شخص شيئا منه لزيد فادعى زيد بعده العين او اشتراط خيار فى العقد او نحوهما ولا بينة لا تسلط له على حلف الامين وكذا لو اشترى له **البحث الثانى** فيما اذا كان المدعى غير صاحب الحق وفيه ايضا مسائل **المسئلة الاولى** لو كان المدعى وكيل صاحب الحق وكان هو غايبا واقام الوكيل البينة له وثبت دعواه فقال الغريم ابرأنى صاحب الحق او وفيته حقه واراد التاخير الى حضور الموكل واستحلافه ففى الزامه على الحق او تمكينه وجهان الاول مختار يع و تر وان احتمل فيه التوقف اخيرا وعد وشا والايضاح وغاية المراد والمحقق الاردبيلى وعمد وبعض المعاصرين ومال اليه فى لك وحكى عن القفال من العامة وهو الاقرب لثبوت الحق على الغريم ولا يبطل بالاحتمال المخالف للاصل قيل ولان دعوى الغريم على الموكل فلا يسقط دعوى اخرى به ولان ذلك يوجب انتفاء فائدة التوكيل لامكان هذه الدعوى لكل خصم وهو مع انه خلاف المعلوم من المذهب مستلزم للعسر والحرج وفيهما نظر اما الاول فلرجوع الدعوى الى الوكيل ايض بعد استحقاقه الاخذ لاجل انه موكله واخذه بل الدعوى معه حقيقة وما تشبث به مستند دعواه واما الثانى فلان مجرد الاثبات ايض فائدة عظيمة اذ لعل الموكل لا يتمكن منه بعد ذلك او لو لعسر على مصرح بالوجه الثانى نعم ظاهر الكف التوقف وليس لهذا الوجه دليل تام وهل يسلم المال الى الوكيل مع الكفيل او بدونه استقرب الاول لان فيه جمعا بين الحقين والوجه الثانى للاصل وثبوت حق للغير عليه يلزم جمعه هذا اذا لم يكن الوكيل وكيلا مطلقا او فى خصوص دعوى الابراء والدفع ايض والا فاللازم عدم الزامه الغرامة حتى يتم الدعوى الثانية كما قيل وهو حسن ان لم يعزل نفسه بعد اثبات الدعوى الاولى الا انه لو عزل لم يتسلط على المطالبة ايضا الا ان يقال بجواز عزله فى غير ما وكل فيه هذا كله اذا لم يصر الوكيل والا فيجوز له التاخير عن اصل الدعوى وعن المطالبة لعدم الموجب لما وكل فيه عليه الا ان يكون قد وجب على نفسه بوجه من الوجوه وقد تقدم ان الزام الغريم على دفع المال انما هو اذا كان الوكيل وكيلا فى الاخذ والا فيكفى بالزامه الغريم على ايصال المال الى مالكه **فرع** قد مر سابقا سماع دعوى الوكيل بالوكالة الا ادعى شيئا فان اثبت دعواها بالبينة يحكم بها ولكن لا يرد اليه المال ولو ادعى الوكالة فى اخذه لعدم الدليل وان لم يثبت بالبينة فله احلاف الغريم لعموم ما اليمين على المنكر فاذا جاء صاحب الحق

بان يتبع بعد العتق نعم لو كان المدعى على الاول موجودا فى يد المولى يحكم ذلك وكذا لو ادعى القصاص فانه قد يترتب على اقراره اثر

وان ادعى على العبد فاما ان يثبت بالاقرار او بالبينة او غيرهما

وان المدعى غير صاحب الحق وفيه مسائل

فى بعضها

فان قيل

فان تقبل الوكالة فهو والا فان اتفق الثلثة على عدم التوكيل لنفي الحكم وان اختلفوا فهو دعوى اخرى يحكم فيها بمقتضى الشريعة فان قبل اليمين حق اقتضا
الحق فلا يجوز لغيره مطالبته واسقاطه بلا دليل كالمال سيما اذا انكر الغريم الوكالة قلنا هو يطلب حق نفسه لان للوكيل ولو كان ادعائيا حق على الغريم
من جهة عموما ثبت البينة والحلف والحكم فهذا الحلف حق له من جهة كونه مدعيا فيطالبه فان قبله صاحب الحق فهو والا فله المطالبة ايضا **الثانية**
لو كان صاحب الحق في زمن الغيبة الامام الغائب كان يكون لميت لا وارث له مناسبا دينا على غيره او اعترف احد حال حياته بالاشتغال
المجهول مالكها على القول بكونهما ما للامام او علم اشتغاله بها من جهة اخرى او علم ذلك على حي فان كان الغائب العالم عالما بالدين والمظالم بتفاصيلها
وكذب المنكر فله الحكم بوجوب الاداء ومطالبته منه واخذه لا من باب القضاء والتنازع بل من باب الامر بالمعروف ونحوه مما مر في بحث حكم الحاكم بعلمه ولكن حصول
مثل ذلك العلم له نادر جدا فان انكر الغريم ولم يتمكن النائب العام عن استيفاء الحق عن الامام بنفسه ترافع معه بنصب وكيل او عند نائب اخر فان اقام البينة
حكم له والا فله حلفه ان راى المصلحة للحق وله ترك الدعوى مع المصلحة وله المصالحة معها ايضا وان لم يعلم بها النائب هناك بينة فللنائب الادعاء الظني كما
عند حاكم اخر لعدم دليل على نفوذ حكمه فيما ادعاه بنفسه او يوكل غيره من جانب الامام لا من جانب نفسه فيترافع ذلك الغير والمدعى عليه عند ذلك الحاكم و
يحكم بمقتضاه فان ثبت بالبينة فيحكم والا فله احلافه بالظن الحاصل من البينة الغير المقبولة او الشاهد الواحد او كونه في روزنامجة او غير ذلك فان حلف
سقطت الدعوى وان نكل ثبت عليه الحق ولا رد هنا وان اعترف بالحق وادعى الاداء فعليه الاثبات وان لم يثبت من دون يمين على المدعي للاصل وكذا
لا يمين على المدعي ان كان هناك شاهد واحد بل يتوجه اليمين على المدعى عليه اما يحلف فيتخلص او ينكل فيحكم عليه ثم ان الاحلاف فيما له ذلك ليس
واجبا مطلقا بل قد يجب وقد لا يجب بل قد لا يجوز وانما يتبع ذلك مصلحة حق الامام وقال الشيخ في ط انه يحبس المدعى عليه حتى يعترف ويحلف وهو مبني
على عدم حكمه بالنكول وكذا حكم في سر ايضا واستشكل المحقق فيه بان الحبس عقوبة لم يثبت موجبها واستوجه في لك القضاء بالنكول لو لم يقل
في غير ذلك الموضع وان كان المال المدعى انه للامام عينا مجهولا مالكها وادعى احد انها له فيحكم بها له اذ كل عين ادعاها احد ولم يعرف مالكها يحكم بها له ولا
يفيد علم الحاكم او الشاهد لان غايته انهما لا يعرفان مالكها نعم لو فرض علمهما بكذبه وانه مالكها بوجه من الوجوه فيفيد ولكن من اين يحصل ذلك العلم
الثالثة لو كان المدعي وصيا للميت وادعى وصيته للمساكين فان اقام البينة فيحكم والا فله احلاف الوارث فان حلف سقطت الدعوى وان نكل
ثبت الحق كما نقله في لك عن قوم لادلة ثبوت الحق بالنكول واستوجهه في لك هنا ايضا وان لم نقل بالحكم بالنكول في غيره ولا رد هنا ولا يمين جزء البينة
اذا كان هناك شاهد واحد وقيل يحبسهم حتى يحلفوا او يعترفوا واليه ذهب في ط ود س ولا دليل عليه ولذا قال في عد في هذه المسئلة وفي سابقتها
ان فيه نظر واما احلاف الفقير فلم يقل به احد ولا وجه له ايضا لعدم تعين الحق لفقير خاص ولو تعلق الوارث واعترف البعض ثبت حصته ويعمل في الباقي
بما مر ولو كان المدعي وصيا على الثلث وادعى دينا على رجل ولا بينة له يستحلف الرجل فان حلف يسقط وان نكل ثبت وقيل ان لم يحلف يوقف الدعوى
حتى يبلغ الطفل ويحلف ويحكم له ولا وجه له وان قال في لك انه الذي يقتضيه مذهبنا ويحتمل ان يكون ذلك اشارة الى مذهبهم في رد اليمين على المدعي
مع النكول فح كان للايقاف وجها وكذا اذا كان له شاهد واحد كما مر **الرابعة** قال في يع ولك انه لو كان للميت دين على اخر فالمحاكمة والمرافعة فيه
للوارث وان كان على الميت دين يحيط بالتركة او يزيد عليها وليست المحاكمة للغرماء واستدل بان الوارث اما مالك او قائم مقام المالك قال في لك
وعلى هذا فلو توجه اليمين مع الشاهد او برد الغريم فالحالف هو الوارث وان كان المنتفع بالمال هو المدين انتهى ونسب في الكف ذلك الى
الاصحاب مشعرا بدعوى الوفاق بل يشعر به نسبة الخلاف الى بعض العامة خاصة قال لا يحلف ليثبت مالا لغيره قال ولو ادعى غريم الميت مالا له
على اخر مع شاهد فان حلف الوارث ثبت وان امتنع الوارث من الحلف لم يكن للغريم الحلف عند الاصحاب وعلل بان التركة ينتقل الى الوارث
او يكون على حكم مال الميت وعلى التقديرين خارجة عن ملك الغريم وفيه خلاف لبعض العامة ولا يجبر الوارث على الحلف انتهى ويشعر ايضا كلام لك
بدعوى الوفاق حيث قال وان امتنع الوارث من الحلف لم يكن للغريم الحلف عندنا لانه يثبت بيمينه مالا لغيره وقال بعض الفضلاء المعاصرين الظ
انه لا خلاف فيه بين الاصحاب وقال في عد في هذه المسئلة المحاكمة للوارث على ما يدعيه لمورثه وعليه ولو اقام شاهدا حلف هو دون الديان فان
امتنع فللديان احلاف الغريم فيبرء منهم لا من الوارث فان حلف الوارث بعد ذلك كان للديان الاخذ من الوارث ان اخذ وهل يأخذون من
الغريم اشكال انتهى **اقول** ما ذكره وكذا ذكره غيره ايضا من ثبوت الاحلاف للغريم بالاحلاف دون الحلف بل نظر شيخنا الشهيد قدس سره في
سر في نفي الحلف عن الغريم ايضا قال ولا يمين لاثبات مال الغير وفيما له به تعلق نظر كغريم الميت اذا اقام له شاهدا ابدين والمرتهن اذا اقام شاهدا
بملك الراهن والممتنع من اليمين من البيع ومن ثبوت الملك اوله للغير انتهى ثم **اقول** اولا انهم كما ذكر فرعوا اختصاص المحاكمة بالوارث واثبات
الحلف له دون الغريم بانه لا يمين لاثبات مال الغير مع انه جار في الوارث ايضا على القول بعدم انتقال التركة الى الوارث كما هو الحق المشهور فانه
على ذلك القول اما يكون مال الديان او في حكم مال الميت وعلى التقديرين ليس مالا للوارث والقول بانه ينتقل اولا الى الوارث ثم منه الى
الغريم قول بلا دليل كيف وقد قال الله سبحانه من بعد وصية يوصي بها او دين ومخالف لظاهر الاية ببعض الاعتبارات الوهمية لا وجه له والقياس
على المفلس ضعيف فان المال ثابت كونه له والتفليس لم يخرجه من ماله بخلاف المورد وكونه في حكم مال الميت لا يجعله مال الوارث وكونه قائم
مقام الميت مطلقا سيما فيما اذا لم ينتقل اليه شيء ولو سلم فثبوت جميع احكامه ثم له ولو سلم فخلف الميت في اثبات ما في حكم ماله لو كان حيا

فان كان

روز نامجه

فعليه الاداء لادلة النكول

ولو ادعى وصيا ولو كان المدعي وصيا

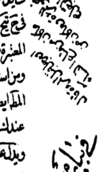
علي

هذا

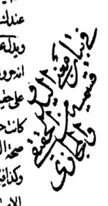
ثم وانما هو لاثبات ما لم يعلم عدم الانتقال الى الديان ايضا محل كلام وغاية ما يستدلون به له انهم لو ابرؤا الميت عن الدين ينتقل المال الى الوارث
ولا شيء من مال الشخص ينتقل بالابراء الى غيره وهو استدلال ضعيف اذ لاحد ان يقول ان الابراء ليس بناقل بل هو سبب لبرائة ذمة الميت فهي
رافع للمانع عن الانتقال وسبب لانتقال الارث الخالي من المانع وثانيا ان المحاكمة والحلف والاحلاف لا يختص باثبات المال بل يجري في دعوى
الحقوق والتعلقات ايضا ومن البديهيات ان هذا المال لو ثبت لكان للديان فيه حقا وتعلقا ولو كان هو الانتقال اليه بعد النقل الى الوارث
وهذا ايضا نفع وحق يقع فيه النزاع والتحاكم فيكون المحاكمة والحلف من الغريم لاثبات حق الغريم بنفسه لا حق الغير والى ذلك اشار في ... بقوله
من النفع وثالثا ان جميع ادلة سماع الدعوى واثبات حق المرافعة للمدعي وادلة الحلف والاحلاف والرد شاملة للغريم هنا فلا وجه لرفع اليد
عنها بل في شمولها للوارث نظر ظاهر اذ لا يعد عرفا في مثل ذلك المال انه حق الوارث ورابعا ان في تخصيص المحاكمة والحلف والاحلاف بالوارث
وعدم الاعتناء فيه بالغريم ضرر واضرار ظاهر على الغريم فان الوارث ربما لا يحلف ولا يستحلف بل لا يقيم البينة ايضا اذا علم انه لا ينتفع به وهو منفي
في الشريعة المقدسة بل ربما يكون الوارث غائبا مفقود الخبر او صغيرا او امراة غير عالمة بالدين والغريم عالم به ومنه يظهر ان الحق ان المدعي اذا
كان الدين محيطا بالتركة هو الغريم وله النزاع والحلف والاحلاف وما ذكره في الكف ولك ليس صريحا في دعوى الاجماع بل ولا ظاهرا فيه ايضا ولو
كان صريحا لم يكن فيه حجة سيما مع مخالفة الفاضل وعدم موافقة الشهيد بل عدم تعرض كثير من الاصحاب له وهل للوارث المحاكمة والحلف والاحلاف
ايضا ام يختص بالغريم الاول محتمل ايضا لنوع تعلق للوارث به ولو من جهة استيفائه برائة مورثه او ايجاب ابراء من الغريم للانتقال اليه واستخلاص المال
له لو ظهر بعده مال اخر وكونه في حكم مال مورثه وكون نمائه لو كان زائدا عن الدين له الى غير ذلك وعلى هذا فلو تحاكم الغريم واخذ المال بالبينة او
الحلف لا تسلط للوارث اصلا ولو تحاكم الوارث واخذه كان للغريم اخذه منه او من الذي عليه المال وليس له المرافعة ثانيا ولو تحاكم الغريم واسقط
دعواه بالاحلاف كان للوارث التحاكم فان اخذه هو المال يكون للغريم الاخذ منه ولو تحاكم الوارث واسقط دعواه بالاحلاف فللغريم التحاكم ايضا لان
احلاف شخص لا يسقط الا ما يتعلق بنفسه **فرع** لو احاط دين جماعة بالتركة فادعى اخر بان له على الميت دينا فتشارك الغرماء بقدر نصيبه فهل يتحاكم
مع ساير الغرماء ومع الوارث الظ جواز محاكمة كل منهما ويظهر حكمه بعد التنازع مما مر فتدبر والله العالم

الفصل الخامس في نبذ من احكام الدعاوى في الاعيان

وفيه مسائل **المسئلة الاولى** قيل الظ ان اليد يقتضي الملكية ما لم يعارضه البينة بلا خلاف فيه يوجد وربما كان ذلك اجماعا
بل ضرورة والنصوص به مع ذلك مستفيضة منها زيادة على ما ياتي اليه الاشارة في بحث تعارض البينة الخبر المروي في الكتب الثلثة وفيه ارايت
اذا رايت في يد رجل يجوز ان اشهد انه له فقال نعم قلت فلعله لغيره قال ع ومن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو
لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه اليك من قبله ثم قال ع ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق وقريب منه الخبر المروي في الوسائل
عن تفسير علي بن ابرهيم صحيحا وعن الاحتجاج مرسلا عن مولانا الصادق ع في حديث فدك ان مولانا امير المؤمنين ع قال لابي بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله تع
في المسلمين قال لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسئل البينة قال اياك كنت اسئل البينة على ما تدعيه قال فاذا كان
في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسالني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حيوة رسول الله ص وبعده ولم تسئل المؤمنين البينة على ما ادعيت عليهم الخبر انتهى **اقول**



في ح تم ايضا دعوى الاتفاق على الاصل الاقتضاء ثم **اقول** الرواية الاولى هي رواية حفص بن غياث وهي وان كانت ضعيفة الا ان الرواية معتبرة لوجودها في الاصول
المعتبرة ومع ذلك بعمل الاصحاب منجبرة وبالرواية الاخرى وغيرها معتضدة ويدل عليه ايضا موثقة يونس بن يعقوب في المرءة يموت قبل الرجل والنساء فهو بينهما
ومن استولى على شيء منه فهو له ولا شك ان الاستيلاء على الشيء يتحقق بكونه في يده والاختصاص بمتاع البيت غير ضاير لعدم الفاصل ويمكن ان يستدل على
المط ايضا برواية مسعدة كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك
عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة
ويدل عليه ايضا رواية حمزة بن حمران ادخل السوق فاريد ان اشتري جارية فتقول اني حرة فقال اشترها الا ان يكون لها بينة وصحيحة العيص عن مملوك ادعى
انه حر ولم يات ببينة على ذلك اشتريه قال نعم فلا كلام في اصل المسئلة وانما الكلام في مواضع **الاول** في معنى اليد فانه قد يتصور ان معنى اليد في الكلام ليس
على حقيقته بل المراد المعنى المجازي ولعدم انحصاره في معنى خاص اما يدخله الاجمال او يحمل على اقرب المجازات وهو ايضا لا يخلو عن ابهام واجمال وفيه ان اليد وان



كانت حقيقة في العضو المخصوص الا انها في هذا التركيب ليست مجازا لان هذا التركيب حقيقة في معنى خاص يعرفه اهل المجازات بقرينة التبادر وعدم
صحة السلب فيجب الحمل عليه ولا شك في صدق الكون في اليد عرفا فيما كان تحت اختياره ويتصرف فيه التصرفات الملكية كالبيع والاجارة والاعارة ونحوها
وكذا فيما يستعمله وينتفع به ويتصرف فيه بالافساد والاصلاح كالركوب والحمل في الدابة والعمارة والتخريب في الدار والغرس والزرع في الارض وهكذا ومن وجوه
الاستعمال وضع متاعه او جنس اخر بل مطلق ما له فيه للصدق العرفي وهل يصدق اليد على شيء بكونه في مكانه المختص به تملكا او استيجارا او عارية كغلة في بيته
او دابة في مزرعه او متاع في دكانه الظ نعم للصدق العرفي واما في كون ما له فيه من غير وضعه فيه او عدم ثبوت ذلك كمن دخل بيته دابة او دار فيها متاعه بل
نظر الظ العدم ما لم يعلم انه بنفسه وضعه للشك في صدق الاسم فلو كانت هناك دابة عليها حمله الذي بنفسه عليه يصدق اليد على الدابة بخلاف ما
اذا كان عليها حمل ولم يثبت انه حمله عليها او حمله غيره الذي بيده الدابة وبيده لجامها وهل يكون اغلاق باب الدار ونحوها وكون مفتاحها في يده الظ

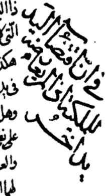
نعم لو كان هو الذي اغلق الباب واخذ المفتاح وقد يتعارض الامور الموجبة لصدق اليد في مال كما اذا كان متاع زيد في الدار واغلق عمرو بابها او يكون
دابة في حصار وعليها حمل الغير او زمامها في يد الغير ونحو ذلك ويجب الرجوع الى العرف في الصدق في امثاله ومن صور التعارض ما اذا كان طريق في دار
زيد ويسلكه عمرو فادعى ملكيته والظاهر ترجيحا للسالك ومنه الدابة عليها حمل زيد ولجامها بيد عمرو ومن باب التعارض ما اتفق في هذه الايام في قريتنا
فكان فيها دار فيها طريق يعبر عنه عامة الناس فسد مالك الدار الطريق ولم ينازعه احد من العابرين الا واحد فزاحمه وادعى الملكية متشبثا باليد الحاصلة
مستندا
من العبور فمنعنا صدق اليد له عليه لعدم ثبوت ما كان ينتفع به منه امر مخصوصا به يصدق لاجله يده عليه ومنه يعلم انه لو لم يكن ذلك الطريق في ملك شخص
معلوم وادعى احد ملكيته ونازعه واحد من العابرين لا لاجل نفسه بل للعامة لاجل يد العبور لا يصلح المزاحمة لعدم كون ذلك يدا وان كان جاز له مزاحمته
لكونه طريقا مسلوكا له ولغيره ثم لا يتوهم ان ما ذكرنا من عدم توقف صدق اليد على التصرف في الملكية يخالف ما ذكره جماعة في بحث ما يصير به الشاهد
شاهدا من الاشكال في جواز الشهادة بالملكية بدون مشاهدة التصرف كصاحب الكفاية بل المحقق بل قد يستشكل مع التصرف ايضا ونقل التردد فيه عن ط
لان اليد شيء والشهادة على الملكية شيء آخر ولذا تراهم جميعا يقولون اليد المفردة عن التصرف هل يصح بالشهادة على الملكية ام لا فيثبتون اليد ويختلفون في
الشهادة بل قد يثبتون اليد ويضمون معه التصرف فليضم كذا الايمان ما ذكروه مع ما سنذكره من اقتضاء مطلق اليد اصالة الملكية كما ان استصحابها ايضا
يقتضي اصالتها مع الاختلاف في جواز الشهادة بالملكية الاستصحابية ولذا اتفقوا على ان ما كان في يد مورث شخص ولم يعلم حاله يحكم بملكيته له ويجوز اشترائه منه
ولو لم يجز الشهادة له بملكية مورثه **الثاني** المراد بكون اليد ظاهرة في الملكية واقتضائها لها انها الاصل فيها لا انها الدليل عليها فلا يخرج عن مقتضاها
بلا دليل مخرج ولا يعارض دليلا اصلا بل يرتفع اليد عنه مع الدليل كما هو الشأن في الاصول ولذا لولا انه ورد من الشرع الحلف على المنكر لولا البينة لما حكمنا به والدليل
على ذلك الاجماع واختصاص سؤال البينة عن المنازع والحكم بها وقوله في رواية مسعدة المتقدمة حتى يستبين لك غير ذلك وبها يقيد الاطلاقات ايضا **الثالث**
لا شك في انه يشترط في اقتضاء اليد لاصالة الملكية عدم انضمام اعترافه بعدم الملكية بالاجماع فانه دليل مخرج عنها وهل يشترط انضمام ادعاء الملكية ام لا الظ
الثاني للعموم صدر رواية حفص المتقدمة الحاصل من ترك الاستفصال وموثقة يونس السابقة بل الظاهر الاجماع ولذا يحكم بملكية ما في يد الغائب وكان
في يد المتوفى له ويحكم بكونه ميراثا منه ما لم يعلم خلافه ويجوز الانتفاع بما في يد احد مع اذنه من دون سؤال ادعائه الملكية وعلى هذا نعم الظ اشتراط عدم
انضمام ادعاء عدم العلم بملكيته ايض فلو قال ذو اليد اني لا اعلم انه ملكي ام لا لا يحكم بملكيته لان الثابت من اقتضاء اليد الملكية غير ذلك المورد اما الاجماع
فظاهر واما اخبار طلب البينة من مدعيه فكذلك ايض واما الروايتان المتقدمتان فظهورهما في ذلك بل قوله في الثانية بملكونه صريح فيه كما ان قوله في
الاولى صار ملكا لك من قبل ظاهر فيه ايض واما الموثقة فلا مكان منع صدق الاستيلاء عليه في ذلك الشيء مضافا الى رواية جميل بن صالح الصحيحة عن
السراد رجل وجد في بيته دينارا قال يدخل منزله غيره قلت نعم كثير قال هذه لقطة قلت فوجد في صندوقه دينارا قال يدخل احد يده في صندوقه غيره
او يضع فيه شيئا قلت لا قال فهو له فانه حكم فيما هو في داره التي لا يعلم انه له مع كونه في يده على ما مر ومستوليا عليه انه ليس له وايض علل كونه ما وجد في
الصندوق له بما يفيد العلم بانه ليس لغيره والى موثقة اسحق بن عمار عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم يزل
معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال فاسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها فانه لا شك ان الدراهم
كانت في تصرف اهل المنزل على ما عرفت ولو انهم قالوا لا نعلم انها لنا او لغيرنا فيصدق انهم لا يعرفونها فلا يحكم بملكيتها لهم ومن ذلك يعلم ان اليد
لا يكفي في حكم ذي اليد لاجلها لنفسه ان لم يعلم ملكيته ولكن المراد بعدم علمه عدم علمه بالملكية الشرعية لا الواقعية فان الغالب ان الوارث
لا يعلم حال ما انتقل اليه من مال مورثه والمشتري في السوق لا يعلم انه من مال البايع اذ ربما سرقه او غصبه فان اليد الخالية عن اعتراف المورث والبايع
بالعلم بعدم الملكية او عدم العلم بالملكية الشرعية كافية في علم الوارث والمشتري بالملكية الشرعية فلو كان شيء في دكة احد ولم يعلم انه مما ورثه
او اشتراه او وضعه غيره لا يجوز له التصرف فيه وكذا اذا كان فيما خلفه مورثه شيء اعترف المورث باني لا اعلم انه مني ولا وكذا لا يجوز شراء شيء عن شخص
كان في يده ويقول اني لا اعلم انه من اموالي او من الغير بل يلزم على ذي اليد الفحص فان لم يتعين مالكه يكون مجهول المالك اما كونه مجهولا عند غير ذي
اليد فظ واما عنده فكذلك ايض لاجل انه يعلم انه لا يعلم **الرابع** كما ان مقتضى اليد اصالة الملكية فيما يملك كذلك مقتضاها اصالة الاختصاص
بذي اليد فيما ليس ملكا كالوقف فلو كان شيء في يد احد مدعيا وقفيته عليه فادعى غيره ولا بينة له يقدم قول ذي اليد لموثقة يونس بن يعقوب
المتقدمة بل الظ الاجماع ايض **الخامس** ما ذكر من تقديم قول ذي اليد لدلالة اليد على الملكية او الاختصاص انما هو اذا لم يعارضه اصل آخر
واما اذا عارضه اصل او استصحاب آخر ففي بعض موارده الخلاف وفي بعض آخر يقدم الاستصحاب كما يأتي فلو ادعى مالك الارض ملكيتها او ه
المتشبث بها وقفيتها عليه منه او المتشبث الاجارة والمالك عدمها والمتشبث التحجير وغيره انه تحجيره السابق لا يقدم قول ذي اليد كليا
وتحقيق كل مسئلة مذكور في موضعها **السادس** هل يختص اقتضاء اليد لاصالة الملكية او الاختصاص بالاعيان ام يجري في المنافع
ايض لم اعثر بعد على مصرح باحد الطرفين والظ هو الاول للاصل وعدم ثبوت الاجماع في غير الاعيان واختصاص اكثر الاخبار بها اما اخبار
تعارض البينات والروايتان الاخيرتان فظاهرة لان موردها في الاعيان واما رواية حفص لان لفظ شيئا فيها وان كان نكرة في سياق الشرط
المفيد للعموم الا ان رجوع الضمير في قوله الشراء منه وان يشتريه يوجب اما تخصيصه بالاعيان او التوقف كما بين في الاصول لعدم جواز الشراء في

في بيان ان اليد ظاهرة في الملكية والمراد منه

في ان الظاهر كون اليد غير الملكية اي انها شيء آخر

المنافع اجماعا واما الموثقة فلرجوع الضمير المجرور فيها الى المتاع الذي هو من الاعيان واما رواية مسعدة فلان الاستدلال بها انما هو بواسطة الامثلة المذكورة فيها وكلها من الاعيان واما قوله والاشياء كلها على هذا فانما يدل على الحلية دون الملك نعم ظاهر حديث فدك العموم الا انه يمكن دعوى اختصاص صدق اليد حقيقة بالاعيان فانها المتبادر عرفا من لفظها في اليد بل الاستيلاء وصدقه على المنافع غير معلوم بل نقول ان الكون في اليد والاستيلاء انما هو في الاشياء الموجودة في الخارج القارة واما الامور التدريجية الوجود الغير القارة كالمنافع فلو سلم صدق اليد والاستيلاء فيها فانما هو فيما تحقق ومضى لا في المنافع الاتية التي هي المراد هيهنا ولا يتوهم ان ما ورد في خصوص الرحى الواقعة على نهر ملك الغير والمنع عن سد الماء عنه يثبت اقتضاء اليد في المنافع الملكية ايض وكذا ما ذكره جماعة في الميراث لان عدم اقتضاء اليد الملكية لا ينافي المنع عن سد منفعة مخصوصة بدليل اخر كالخبر او الضرر فيختص الحكم بمورده واما ما قد يدعى من ظهور اليد في الملكية وهو حاصل في المنافع ايض ففيه بعد تسليم اليد منع حجية ذلك الظهور اولا ومنع الظهور ثانيا لانه لو سلم فانما هو في الاعيان مع التصرفات الملكية واما في المنافع التي اعيانها ملك الغير فلا لشيوع مشاهدة تصرفات الناس في كثير من المنافع من غير تحقق جهة اللزوم والملكية فيحمل الجار على حائط جاره او المشترك وينصب الميازيب على داره ويطرح الثلج ويضع خشب السقف على حائطه ويجري الماء من داره الى داره او مائه الى داره ويستعمل المسلمون بشاهد الحال بعضهم ماء بعض ويجرون مياههم في دورهم ويغيرون مواضع الجريان في كل عام ويبنون الحياض الكبيرة المجددة الى غير ذلك بل يمكن ادعاء ظهور عدم الملكية في امثال ذلك وابتنائها الامر او لا على المسامحة او شاهد الحال **السابع** ما ذكر من ان الاستيلاء يدل على اصالة الاختصاص للمستولي انما هو اذا لم يكن هناك مدعي ثبت له جهة اختصاص اخرى ايض فلو كان كذلك لا يفيد الاستيلاء شيئا لان جهة الاختصاص الثابتة بالاستيلاء غير معينة وارجاعها الى ما يدعيه المستولي لا دليل عليه بخصوصه حتى يحمل عليه والجهة الاخرى للغير ثابتة فليس لها معارض معلوم ولا رافع كذلك فلو ادعى احد استيجار شيء في يد غيره مدعيا بانه استاجره يطلب البينة من المدعي لاصالة الاختصاص بالمستولي فان جهة الاختصاص بينهما واحدة بخلاف ما لو ادعى المالك عدم الاجارة لان ملكيته مختصة به والمستاجر يدعي الاختصاص الاستيجاري ولا دليل عليه وكذا لو ادعى احد اختصاصا لشيء في يده ويستولي عليه من جهة استحقاق منفعة بصلح ونحوه وادعى المالك عدمه فلا يقدم قول المستولي لثبوت جهة اختصاص للمالك وعدم ثبوت الاختصاص النفعي للمستولي فاحتفظ بذلك فانه مفيد في كثير من المواضع **الثامن** يشترط في دلالة اليد على الملكية احتمال كونها ناشئة من السبب المملك فلو علم مبدئها وانه ليس سببا مملكا لا حكم لها كيد الغاصب والودعي وكما اذا كان شيء لم يحتمل وجها شرعيا مملكا او كما اذا اخذه المدعي بحضورنا واثبت يده عليه للاجماع واختصاص الادلة بغير ذلك والمراد باحتمال الاستناد الى السبب المملك ايض الاحتمال المتحقق بعد اعمال الاصول والقواعد الممهدة الثابتة فلو كانت هيهنا يد لم يعلم منشاها ولكن علم مسبوقيتها بيد عارية او غصب ولم يعلم ان اليد الحالية هل هي تلك اليد او زالت الاولى وحصلت يد حاصلة من السبب المملك فمقتضى استصحاب اليد السابقة واصالة عدم حدوث يد اخرى يجعلها هي اليد الاولى فلا يفيد ملكية وليس هذا من باب تعارض الاستصحاب والاصل مع اليد المقتضية للملكية بل يصير اليد بواسطة الاصل والاستصحاب غير اليد المقتضية **التاسع** لا يشترط في صدق اليد عرفا مباشرة ذي اليد بنفسه للتصرف بل يكفي مباشرة الوكيل والمستعير والامين والمستاجر والغاصب بعد ثبوت احد هذه الاوصاف له في ذلك التصرف للصدق العرفي وكذا ابد المقرانها لزيد فانه يقال عرفا انها في يد زيد بل فيه **العاشر** يمكن ان يكون يدان او ازيد على شيء واحد بمعنى ان يكون يد كل منهما بحيث لو كانت منفردة لصدق كون ذيها ذا اليد بالنسبة الى تمام الشيء عرفا كالدابة ركبها رديفين او السراج يستضيئان به واللحاف يناما ن معا في كل ليلة فيه والاناء ياكلان منه دفعة وح فيحكم بكونهما ذا اليد على تلك الشيء لا ان يد كل منهما على بعضه المشاع لامكان كون شيء واحد في يد اثنين فلا ضرورة الى التبعيض وليست اليد كالملكية التي لا يمكن تعلقها بتمام شيء بالنسبة الى كل من الشخصين والتوطن في بلدتين والجارية لدارين والمصاحبة مع شخصين والموانسة لهما وهكذا **الحادي عشر** اقتضاء اليد للملكية التامة لذي اليد انما هو اذا لم يعارضها يد اخرى ايضا اي كانت يدا منفردة فلو كانت شيء واحد في يد شخصين بحيث لم يختص يد كل بالبعض عرفا لا يدل على ملكية لواحد منهما للمعارض ولا لهما معا بان يكون تمامه ملكا لهما لعدم الامكان وهل يحكم ح بالاشتراك في الملكية حتى يكون بينهما بالتسوية كما هو قاعدة الشركة مع عدم دليل على الاختلاف ام لا بل يحكم بواسطة اليدين على نفي ملكية غيرهما وان لم يحكم بملكيتهما او احدهما ظاهر اكثر الاخبار المتقدمة وان كان خاليا عن الدلالة في ذلك لان الرواية الاولى مختصة باليد الواحدة والعلة المذكورة فيها بقوله ومن اين جاز لك الخ لا يدل على انه اذا اشتراه من اثنين يجوز له ان يشهد انه لهما بل يدل على انه يجوز ان يشهد انه ملك لهما او لاحدهما والثانية وان كانت عامة الا انها لا يدل على الا نفي من طلب البينة من الخارج عنهما المستلزم لاقتضاء نفي ملكية الغير وحصول الملكية في الجملة الشاملة لملك هذا وهما معا بالشركة واما الاشتراك بخصوصه فلا وكذا اطلاق الروايات الثلث الاخيرة الا ان مقتضى قوله في الموثقة ومن استولى على شيء منه فهو له انه لو استوليا معا عليه كان لهما وبمقتضى قاعدة التساوي في الشركة المبهمة انه بينهما نصفين ومرجعه الى ان اليدين المشتركين يقتضيان الملكية المشتركة ويعضده الروايات الكثيرة الدالة على تنصيف ما يدعيه الاثنان ويدهما عليه بدون البينة لاحدهما او مع البينة لهما بل الظاهر انه اجماعي ايض كما يظهر من حكمهم بالتنصيف في تداعي شخصين ما في يدهما معا **الثاني عشر** لو اقر ذو اليد

في ان الاستيلاء يدل على اصالة الاختصاص للمستولي



بملكية

بملكية زيد ثم اقر بعده لعمرو يحكم باليد لزيد لثبوتها بالاعتراف الاول وعدم صدق اليد عرفا للثاني بعد الاول فلا يصلح الثاني لمعارضة الاول فيبقى الاول بلا معارض ومستصحبا **المسئلة الثانية** لو تنازع اثنان في عين واحدة بان ادعى كل منهما جميعها فاما يكون في يدهما او في يد احدهما او في يد ثالث او لا يد عليها فهذه اربع صور **الصورة الاولى** ان يكون في يدهما معا فرجع دعوى كل منهما الى النصف الذي في يد الاخر ويكون النصف الاخر خاليا له عن المعارض لما مر في الموضع الحادي عشر من المسئلة الاولى وعلى هذا فان كانت هناك بينة لاحدهما يحكم بالجميع له لان البينة حجة شرعية وان كانت لهما فيرجع الى تعارض البينات ويأتي حكمه وان لم يكن بينة يحلف كل منهما على نفي ما يدعيه صاحبه مما في يده لانه منكر بالنسبة اليه ولا يتعرض في الحلف لاثبات ما في يده اذ لا يمين على ما لا دعوى فيه فان حلفا او نكلا قضى بينهما بالسوية من غير رد يمين على المنكول له على المختار وان حلف احدهما ونكل الاخر بعده قضى بالجميع للحالف من غير رد يمين اخرى عليه على ما اخترناه من القضاء بالنكول وان نكل الاول ثبت دعوى صاحبه في نصف الناكل فان حلف الاخر لنفي النصف الذي ادعاه صاحبه عليه يخلص الكل له وعلى القول برد يمين الناكل يثبت كل منهما اليمين المردودة مع نكولهما وعلى الحالف يمين اخرى بعد نكول الثاني مع نكوله بعد حلف الاول فيحلف مرتين وكذا كان الناكل قبل حلف صاحبه وهل يجمع اليمينين ح في يمين واحدة ام لا الوجه الاول كما هو ظاهر الاصحاب من غير خلاف يعرف كما قيل لما اثبتنا في موقعه من اصالة التداخل في الاسباب ثم انه هل يتخير الحاكم في البدأة بينهما بالاحلاف او يقرع بينهما فيه وجهان وقيل يبدأ بالسابق منهما بالدعوى ثم صاحبه وهو حسن لما مر من تقديم حق من بدر بالدعوى ويمكن الاستدلال ايضا بان كل منهما لكون يد الاخرى عليها مدع ولكون يده عليها منكر فلكل منهما الحلف والاحلاف فيحلفان او ينكلان او يحلف احدهما وينكل الاخر لعموم الادلة فالترجيح على الاخر وعلى الاولين لا يمكن الجمع باعطاء جميع العين لكل منهما ولا منع كليهما لعدم خروج الملكية عنهما ولا ترجيح احدهما بزيادة لعدم المرجح فلم يبق الا التنصيف ولكن فيه كلاما يأتي من عدم ظهور مثل ذلك من المدعي والمنكر المتقابلين ويدل على المطلب ايضا انه ثبت تنصيف العين بينهما في المورد من الاخبار كمرسلة ابن المغيرة الصحيحة عن ابن محبوب مع كون الارسال عن غير واحد من اصحابنا في رجلين كان معهما درهمان فقال احدهما الدرهمان لي وقال الاخر هما بيني وبينك فقال ابو عبد الله عم اما الذي قال هما بيني وبينك فقد اقر بان احد الدرهمين ليس له فيه شيء وانه لصاحبه ويقسم الدرهم الثاني بينهما نصفين المعتضدة بموثقة يونس المتقدمة ورواية السكوني في رجل استودع رجلا دينارين واستودعه اخر دينارا فضاع دينار منها فقضى لصاحب الدينارين دينار او يقسمان الدينار الباقي بينهما نصفين وثبت ايضا بالعمومات المشار اليها توقف القضاء بينهما على الحالف فيعمل بالجميع فيحلفان ويقتسمان نصفين ولكن يبقى ههنا شيء يرد على ذلك وعلى ما تقدم ايضا وهو ان الظاهر المتبادر من الاخبار الاخيرة التي هي اخص مطلقا من العمومات ان الاقتسام انما هو بلا حلف بل هو مقتضى اطلاقها او عمومها فانها حاكمة بالتقسيم كلا مطلقا سواء حلفا او حلف احدهما خاصة فمقتضى الاستدلال تقديم الاخيرة والقضاء بينهما نصفين من دون حلف كما هو مختار المحقق في يع صريحا والسيد ابي المكارم في الغنية ظاهرا مدعيا عليه اجماع الطائفة قال فيه وان كان لكل واحد منهما يد ولا بينة لاحدهما كان الشيء بينهما نصفين كل ذلك بدليل اجماع الطائفة انتهى ونقل القول به في ير حيث قال في المسئلة على ما حكي ان فيها قولين وظ بعض فضلاء المعاصرين التردد حيث نقل القولين من غير ترجيح ولكن المشهور بين الاصحاب كما صرح به الصيمري هو الاول وقال في المسالك بل لم ينقل الاكثر فيه خلافا الا ان هذه الشهرة المحكية لا يوجب وهنا فيما يقتضيه الاستدلال سيما مع معارضتها بالاجماع المحكي وعدم تعرض طائفة لاصل المسئلة منهم الشيخ في يه وهذا مع ملاحظة دلالة العمومات على ثبوت الحلف في صورة التداعي كما يأتي بيانه فالاقوى هو مختار الشرائع والله العالم **الصورة الثانية** ان يكون في يد احدهما فيقدم قوله ويطلب البينة من الخارج فان اقامها فيحكم بها له اجماعا وان اقاماها يرجع الى التعارض الاتي حكمه وان لم يكن بينة فللخارج احلاف ذي اليد المنكر فان حلف سقطت الدعوى عنه وان نكل يحكم بالعين للمدعي الخارج بدون يمين على الاظهر ومعها على القول الاخر ولا خلاف في شيء مما ذكر غير ما اشير الى الخلاف فيه ويدل عليه الاخبار المتواترة معنى المتقدمة اكثرها وفي رواية فان كانت له اي المدعي الخارج بينة والا فيمين الذي هو في يده هكذا امر الله عز وجل **الصورة الثالثة** ان يكون في يد ثالث ولا بينة وح فاما يصدق احدهما بخصوصه او يصدقهما معا او يصدق احدهما لا بعينه اي يقول انه لاحدهما ولا اعرفه او يكذبهما معا او يقول لا ادري انه لهما او لا فعلى الاول قالوا بانه للمصدق له مع يمينه فانه في حكم ذي اليد وعلى الثالث المصدق اليمين للاخر ان ادعى عليه علمه بانها له فان امتنع يجب عليه اغرام القيمة له بلا يمين او مع اليمين المردودة على اختلاف القولين لانه لا يمكنه دفع العين لاستحقاق المصدق له اياها باقراره فلا يمكنه الارتجاع عنه ولا تفويت العين على الاخر باقراره فيغرم القيمة ولم اعثر على مصرح بخلاف ذلك بل لعله اجماعي ويدل على كونه للمصدق له انه يكون ذا اليد فان ظاهر العرف ان من اسباب صدق اليد كون الشيء تحت تصرف من شأنه مباشرة كالوكيل والامين والمستودع والمستاجر والمستعير او اقر بذلك ولعل الى ذلك يشير استدلالهم بانه في حكم ذي اليد بل تصريح جماعة منهم الشهيد في س بان ذا اليد من صدقه الثالث ويدل عليه ايضا انه اقر الثالث بكونه له ومن اقر شيئا في يده لاحد فهو له لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز لان الاقرار على النفس انما هو في نفيه عن نفسه لا في اثباته للغير مع ان الثابت دلالته من العموم ليس الا نفوذه على نفسه لا على غيره بل المستفيضة الدالة على من اقر بعين لاحد فهو له كمرسلة جميل في رجل اقر انه غصب رجلا على جاريته وقد ولدت الجارية من الغاصب قال ترد الجارية وولدها على المغصوب اذا اقر بذلك او كانت له بينة وعمومها الحاصل من ترك الاستفصال بل من اداة الشرط يشمل صورة ادعاء الغير للجارية ايضا وصحيحة معلى بن سعد عن رجل مسافر حضره الموت فدفع مالا الى رجل من التجار فقال ان هذا المال لفلان بن فلان ليس له فيه قليل ولا كثير فادفعه اليه يصرفه حيث

لو تنازع اثنان في عين واحدة فتحصل صور الاولى ان يكون في يدهما

الثانية ان يكون في يد احدهما الثالثة ان يكون في يد ثالث

شاة فمات ولم يامر فيه صاحبه الذي جعله له فما ترى ولا يدري صاحبه ما الذي حمله على ذلك كيف يصنع قال يصنع حيث شاء ومثلها صحيحة اسمعيل بن جابر دلتا على ثبوت المال لصاحبه بمجرد الاقرار ولا يمكن ان يكون ذلك لادعائه ما لا يد لاحد عليه لانه لم يكن مدعيا له وصحيحة ابي بصير عن رجل معه مال مضاربة فمات وعليه دين فاوصى ان هذا الذي ترك لاهل المضاربة ايجوز ذلك قال نعم اذا كان مصدقا اي لم يكن متهما ويؤيده ايضا رواية التهذيب ان اخي مات فتزوج امرأته فجاء عمي وادعى انه تزوجها سرا فسالتها عن ذلك فانكرت اشد الانكار وقالت ما كانت بيني وبينه شيء قط فقال يلزمك اقرارها ويلزمه انكارها وتدل عليه سلطنة المدعي على احلاف المصدق له عموما البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلى تقدير المصدق لو نكل او رد اليمين ان بالنكول واليمين المردودة يثبت عليه الحق كما مر في الاخبار المتقدمة في بحث النكول ورد اليمين وكل من ثبت عليه حق للغير وضيعه فعليه الغرامة كما دلت عليه العلة في رواية عمر بن حنظلة في رجل قال لآخر اخطب لي فلانة فما فعلت من شيء مما قاولت من صداق او ضمنت من شيء فذلك رجعة على وهو لازم لي ولم يشهد على ذلك فذهب فخطب له وبذل عنه الصداق وغير ذلك مما طالبوه وسألوه فلما رجع اليه انكر ذلك كله قال يغرم لها نصف الصداق عنه وذلك انه هو الذي ضيع حقها الحديث دلت على ان كل من ضيع حقا للغير فعليه الغرامة لو على الثاني فلو اقتضيا لهما بالتسوية ولكل منهما احلاف الآخر كما لو كانت في يدهما ولهما احلاف المصدق ان ادعيا علمه لغايتها الغرم فان حلف فهو والا فيغرم القيمة تماما لهما بقسمتها بينهما نصفين على القول بالحكم بالنكول وعلى القول برد اليمين عليهما فان حلفا معا يغرم التمام لكن ايضا الاغرم نصف القيمة للحالف منهما ويظهر الوجه في هذه الصورة ايضا مما ذكرنا في سابقتها بعينه وعلى الثالث قيل يحتمل القرعة فيحلف من خرجت له فان نكل حلف الآخر وان نكلا قسمت بينهما ويحتمل القضاء بينهما نصفين ابتداء او بعد حلفهما او نكولهما كما لو كان بيدهما **اقول** بل الاوجه الثاني لرواية السكوني قال امير المؤمنين ع في رجل اقر عند موته لفلان وفلان لاحدهما عندي الف درهم ثم مات على تلك الحال فقال ايهما اقام البينة فله المال فان لم يقم واحد منهما البينة فالمال بينهما نصفان ولكن الظاهر من الرواية التنصيف بدون الاحلاف بل هو مقتضى اطلاقها فالقول به كما اذا كان في يدهما معا اوجه وحكم الفاضل في عد بالقرعة بينهما من غير ذكر حلف وهو كان حسنا لولا الرواية المذكورة وعلى الرابع فالواضح لهما واقرب الفتح يد سوى لو ادعاها النفسه لم لا ولا يجب عليه نسبة الملك الى نفسه او الى احد معين وهو كذلك لثبوت يده عليها بالتصرف وبعد الاعتراف بها للغير وعلى الخامس فان قال لا ادري انها لهما او لغيرهما مع اعترافه بانها ليست لنفسه اقرع بينهما وفاقا للقواعد لانها لكل امر مجهول ولا حلف لما يأتي في الصورة الرابعة وكذا ان قال لا ادري انها لي او لهما
الصورة الرابعة ان لا يكون يد عليها
قال المحقق الاردبيلي فهو مثل ما كان في يد ثالث ولم يصدق احدهما ولم يدعيا علمه فيحلفان او ينكلان ويقتسمانها بالسوية وان حلف احدهما دون الآخر يكون للحالف بحكم العقل ولرواية اسحق بن عمار وغيرها فلو لم يكن في يد واحد منهما واقاما البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الآخر جعلتها للحالف انتهى **اقول** الحلف امر شرعي متوقف على التوقيف ولا ارى دليلا على حلفهما هنا والحكم بنكولهما او نكول الناكل والرواية مخصوصة بصورة اقامتهما البينة والتعدي يحتاج الى الدليل والقرعة لكل امر مجهول فالرجوع اليها اظهر كما حكم به علي ع في روايتي ابي بصير وابن عمار الاولى بعث رسول الله ص عليا الى اليمن فقال له حين قدم حدثني باعجب ما ورد عليك قال يا رسول الله اتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطؤها جميعا في طهر واحد فولدت غلاما فاختلفوا فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم فجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم الحديث والاخرى اذا وطئ رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد له ويرد قيمة الولد على صاحب الجارية الحديث وعمل بها الاصحاب طرا في مورده من غير احلاف فان قيل عموم البينة على المدعي واليمين على المنكر يشمل المورد قلنا العموم غير ظاهر في مثل ذلك بل ظاهر في غيره حتى ما يتضمن لفظ المدعي عليه الغير المعلوم تحققه عرفا هنا حيث انه لا يد لاحد عليه حتى يصدق الادعاء عليه وقد يقال ان الرواية الواردة في قضية فدك وقد قال رسول الله ص البينة على من ادعى واليمين على من انكر يشمل المورد لصدق من انكر عليه وكذا رواية ابن ابي يعفور اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلف فحلف ان لا حق له قبله ذهب اليمين بحق المدعي الحديث وترد بان مدلولها ان كل بينة على المدعي وكل يمين على المنكر لا ان كل مدع ومنكر عليه البينة واليمين وحاصله منع عموم من انكر والمنكر بل نفي عموم المدعي في جميع الروايات ايضا وفيه انه لا وجه لمنع العموم حتى في قوله من انكر لان الموصول المتضمنة لمعنى الشرط اي ما كان بعده علة لما قبله يفيد العموم كما بين في الاصول نعم يرد عليه اولا معارضة العموم مع روايتي ابي بصير وابن عمار وثانيا ان هذين المتخاصمين في مفروض المسألة لا يصدق عليه المدعي عليه ولا المنكر باي معنى من المعاني المذكورة لهما في مقابلة المدعي الذي هو من لو ترك لترك الى آخر التعاريف بل هما مدعيان فلا يتوجه عليهما يمين ولو ثبت الا ان المنكر عرفا من تثبت بالانكار فلا يمكن ان يكون المراد الانكار الالتزامي اذ يكون كل مدع منكرا ايضا ولا يقول به احد مع ان الانكار الالتزامي لا يكفي في صدق المنكر العرفي قطعا فلا بد من ارادة الصريح ولا شك ان الانكار الصريحي لا يكون في جميع صور مفروض المسألة بل انما هو اذا قال كل من المدعيين انه ليس لك منضما مع قوله انه لي وثالثا ان المتبادر من المدعي والمنكر في صورة ذكرهما او مقابلتهما الذي لم يجتمع معه الآخر فالمراد بالمدعي الذي لم يكن منكرا او بالمنكر الذي لم يكن مدعيا كما هو عرفا او حقيقة والا فيحكم بها للمتقدم ادعاء او بطلب البينة من الآخر والاحلاف كما مر ورابعا انا لو سلمنا الجميع فلا يحكم بعد حلفهما بالتنصيف لجواز اسقاط حق كل منهما احلاف الآخر فلا يحكم للواحد منهما اصلا هذا اذا كان دعويهما دفعة واحدة ثم ان كل ما ذكر في هذه الصور الاربع اذا لم يكن هناك بينة والا فان كانت لاحدهما حكم بها له لان البينة حجة شرعية وان كانت لكل منهما وامكن الجمع بينهما كما لو شهدت لاحدهما بملك زيد امس وللآخر بانتقاله الى عمرو الان او اطلقت احدهما وفصلت الاخرى جمع بينهما لوجوب العمل بهما مع عدم التنافي ولو لم يمكن الجمع فيتعارض البينات ويأتي حكمه في **المسألة الثالثة** لو

في بيان الصورة الرابعة التي لا يكون يد عليها

فيما ورد من الاخبار في الصور الاربعة من القرعة والعمل ببعضها من تقديم البينة على المدعي

ادعى احدهما الا ما لا يد لاحد عليه ليس لاحد منعه من التصرف فيه ولا طلب البينة منه ولا احلافه للاصل والاجماع بل الضرورة كما قيل وموثقة منصور بن حازم
عشرة كانوا جلوسا ووسطهم كيس فيه الف درهم فسأل بعضهم بعضا الكم هذا الكيس فقالوا كلهم لا فقال واحد منهم هو لي فلمن هو قال للذي ادعاه ومقتضى قوله
هو للذي ادعاه انه يحكم بانه له وانه يجوز ابتياعه منه والتصرف فيه باذنه ونفى عنه الخلاف ايضا وقد يستدل له بصحيحة البزنطي ايضا عن الرجل يصيد الطير الذي يسوى دراهم
كثيرة وهو مستوي الجناحين وهو يعرف صاحبه ايحل له امساكه فقال اذا عرف صاحبه رده عليه وان لم يكن يعرفه وملك جناحه فهو له وان جاءك طالب لا تتهمه رده عليه
وفيه ان الامر بالدفع فيها مقيد بعدم الاتهام الذي هو حقيقة في عدم تجويز كذبه والا فيكون متهما ومع عدم تجويز الكذب يخرج عن الموضوع لانه حينئذ يعلم ملكيته
الغير والاحتجاج له بوجوب حمل افعال المسلمين على الصحة والصدق موقوف على ثبوت الكلية وهو في حيز المنع مع انها مخصوصة بالمسلم والمدعى اعم منه

فروع

ا لو ادعاه ثان بعد تصرف المدعي الاول له او الحكم به له يكون الثاني مدعيا فيجري عليه احكامه ويقدم قول الاول للاستصحاب ولانه مقتضى كونه له فهو كذي
اليد ولعدم دليل على قبول دعوى الثاني لاختصاص الاجماع والنص بالاول وكذا اذا ادعى الثاني بعد ادعاء الاول بزمان لا يعد ادعاؤهما دفعة عرفا اذ بالدعوى
الاولى صار مالا للمدعي بحكم النص وان لم يصح بعد معه الحكم او التصرف فيستصحب نعم لو كان ادعاؤهما دفعة عرفية او حقيقية يجيء الاشكال لعدم ثبوت الاجماع
والخروج عن النص لظهوره فيما لا يدعي معه في زمان واحد غيره ويأتي حكمه في باب التنازع في الاعيان **ب** لو لم يكن عليه يد ولا مدع ظاهرا لا يحكم بكونه
مجهول المالك او غير معروف المالك عرفا الا بعد هذا القدر من الفحص فاذا تحقق وتصرف فيه النائب العام من جانب الامام او تصدق به فادعاه مدع
لا يسمع منه الا بعد الاثبات للاستصحاب واختصاص النص والاجماع بغير ذلك فان اثبته يرد اليه مع بقاء العين ولا ضمان مع التلف بل وكذلك على الظاهر لو
ادعاه بعد الفراغ عن الفحص والحكم بصدق العنوان المذكور **ج** هل حكم ما في يد احد ولا يدعي ملكيته بل يجهل مالكه او ما في ذمة احد كذلك كحكم ما لا يد عليه فيحكم به لمن
يدعيه او لا مقتضى اصالة عدم براءة ذي اليد عن اشتغاله بايصاله الى صاحبه واصالة عدم تسلط المدعي على اخذه وعدم شرعية الحكم به له الثاني والموثقة مخصوصة
بغير ذلك المورد ومما ذكرنا من الاصول والخصوصية يظهر الفرق بينه وبين ما لا يد لاحد عليه ولهذا القسم انواع كثيرة منها اللقطة والضالة والكنز ومال من لا يعرف
له وارث اذا ادعى احد الوراثة والمنهوب من بين جماعة غير محصورين والمغصوب منهم والموروث ممن اعترف المورث بعدم ملكيته والمنسي صاحبه واحد المشتبهين اللذين
كل منهما لشخص وتلف احدهما او غير ذلك وما ذكرنا انما هو على سبيل الاصل المناسب لهذا المقام والا فلبعضها او كلها احكام خاصة مذكورة كل منها في موضعه ان
شاء الله **د** الظاهر اختصاص الحكم بما لا يد عليه اصلا لا على عينه ولا على منفعته فلو كان شيء لم يكن يد على عينه ولكن كانت منفعته في يد واحد او جماعة محصورين
او غير محصورين ينتفعون به ولا يدعون ملكيته لا يحكم بملكية احد بمجرد ادعائه ولا يخلى بينه وبينه الا ببينة للاصل وعدم ثبوت الاجماع في مثل ذلك بل ثبوت عدمه
واختصاص النص بغير ذلك فلو كان هناك طريق مسلوك للعام او الخاص على القول بعدم كون الخاص ملكا لسالكيه لا يملكه احد بمجرد دعوى الملكية وكذا لو كان
رباط ينزل به الناس من غير ادعاء ملكيته ولا اشتهار وقفيته او بركة كذلك يردون منها بل يحكم في الاول بكونه طريقا ويعمل فيه بما يعمل في الطرق وفي الاخيرين بمجهول
المالكية والله العالم **الرابعة** اذا ادعى كل منهما اشتراء العين من ذي اليد واقباض الثمن والعين المبيعة في يد البائع فهو من مسئلة تنازع المتداعيين فيما
في يد ثالث وقد مر وقد يذكر حكم ذلك منفردا لاجل بعض خصوصيات البيع الذي يظهر حكمه بالتامل **الخامسة** لو ادعى اثنان ان ثالثا اشترى من كل منهما
هذا المبيع وكل يطالبه بالثمن فان اقر لهما الزم بالثمنين لامكان الصدق وصحة البيعين بان يشتري من احدهما فباعه من الآخر ثم اشترى منه ولو اقر لاحدهما ان
الثمن له وحلف للآخر وان نكل اغرم له وان انكرهما ولا بينة حلف لهما وان اقام كل منهما بينة تثبت البيعان ويلزم الثمنان الا في صورة لم يمكن الاجتماع فيرجع الى المرجحات
المعتبرة الآتية في بحث تعارض البينات من الاعدلية والاكثرية ان كانت والا الى الاقراع فمن اخرجته القرعة قضي له بالثمن الذي شهدوا به بعد حلفه للآخر
فان امتنع حلف الآخر وحكم له فان امتنع قسم الثمن بينهما مع التشابه ويحكم لكل واحد منهما بنصف ما ادعاه من الثمن مع الاختلاف **السادسة** لو ادعى
كل واحد من شخصين كل واحد من ثوبين مثلا في يد كل منهما احدهما ما في يد الآخر فان لم يكن بينة يحلف كل منهما للآخر بنفي ما في يده لصاحبه ويحكم له بما في
يده وان كان لاحدهما بينة يحكم له بهما جميعا الذي في يد صاحب البينة والذي في يده لانه في يده ولا بينة لصاحبه الا انه يحلف لدفع صاحبه عما في يده ولو كانت لهما
البينة يحكم لكل منهما بما في يد الآخر لما يأتي من ترجيح بينة الخارج **السابعة** اذا ادعى زيد على عمرو عينا في يد عمرو واقام المدعي بينة حكم له قطعا و
انتزعت من يد عمرو وتسلم الى زيد فان ادعى عمرو بعد اخذ زيد الملك السابق واقام البينة فاشهدت البينة على انها كانت له قبل الانتزاع لم يقبل بينته
وفاقا للشرائع وشرحها لانه ذو اليد ايضا نظرا الى انه يدعي ان الاخذ منه ظلم فكانها في يده لانه الان ليس ذا اليد قطعا والنزع عنه بحكم الحاكم ليس ظلما فلا
يدخل تحت ما دل على عدم قبول بينة ذي اليد بل يصدق عليه المدعي ولا لانه على ذلك يصير جعل المدعى عليه خارجا وانتزاع العين من المدعى عليه ثانيا
سهلا بتأخير بينته الى الحكم والانتزاع لانه لا فساد في ذلك وكم من الحيل الشرعية التي يبنى عليها الاحكام ولا لانه نقض للحكم الاول وهو غير جائز لمنع كونه
نقضا وان عبر به في بعض وعد لان النقض انما هو لو كان ابطال الحكم الحاكم من جهة حكمه لا لدعوى اخرى بل لانه انما ينقض على الشهادة بالملك السابق فيرجع
الى تعارض الملك القديم واليد الحالية وسيأتي ان اليد مقدمة او يضم معها قوله لا اعلم له مزيلا او اعتقد ملكيته الان للاستصحاب ونحوهما بناء على قبولهما
فيرد بالعلم بالمزيل وهو حكم الحاكم بل وكذا لو قال وهو لي الان ملكه لان غايته انه امارة وحكم الحاكم يقطع الملكية فيبقى اليد الحالية بلا معارض وان
ادعى ملكا لاحقا بعد الانتزاع عنه واقام عليه البينة فالوجه قبول البينة واسترداد العين لعدم التعارض بين البينتين وان اطلق الدعوى واقام البينة
المطلقة وقبلناها فالوجه القبول والاسترداد ايضا لعدم المانع وصدق المدعي وحكم في عد بنقض الحكم واسترداد العين على الاطلاق الشامل للصور الثلث

في ... بمجهول المالك

اذا ادعى زيد على عمرو في عين يكون في يده واقام عليه بينة حكم له

ولكن فال على الشكال ويظهر وجه الحكم والاشكال مما ذكرنا وبني في تلك الحكم في الصورة الاولى على ان بينة الخارج والداخل هل الخروج والدخول المعهد
عند الملك المدعي او حال التعارض وستعلم ان المعتبر حال التعارض للصدق العرفي **الثامنة** لو كانت العين بيديهما معا وادعى احدهما الكل والاخر
النصف ولا بينة فعلى ما ذكرنا في مسئلة ما اذا كانت العين بيديهما وادعى كل منهما الكل من ان الكل بيد كل منهما يكون النصف لمدعي الكل بلا معارض ويكون النصف ان ع
في يديهما معا فيكون هو المتنازع فيه وحكمه حكم العين التي تنازع فيها اثنان بيدهما عليه من غير فرق بين المشاع والمعين وكذا في صورة البينة لهما يكون في النصف
حكم الذي تنازع فيه اثنان واقاما البينة وياتي حكمه وكذا يظهر حكم ما اذا ازداد ما يدعيه الاخر عن النصف او بعض او زاد المدعون عن الاثنين وبالجملة جميع ما يتصور الكل
من الاقسام **التاسعة** اذا تنازع الزوجان او ورثتهما او احدهما مع ورثة الاخر في امتعة البيت الذي في يدهما فان كان هناك بينة لاحدهما كلا او بعضا
قضى له به بلا خلاف وان لم يكن بينة فاختلفوا فيها على خمسة اقوال الاول انهما فيها سواء مطلقا سواء كان المتنازع فيه مما يصلح للرجال خاصة او النساء كذلك او
لهما وسواء كانت الدار لهما او لاحدهما او لثالث وسواء كانت الزوجية باقية او زائلة وسواء كانت يدهما عليه تحقيقا كالمشاهد او تقديرا فيحلفان او ينكلان
فيقسم بينهما بالسوية ويختص الحالف بالجميع لو حلف احدهما ونكل الاخر حكي عن ط وظاهر ئر وصريح عد والايضاح والتنقيح ونسبه الاردبيلي في ح شا الى
المتن وجماعة ولكن كلام ط ليس صريحا في اختصاص الفتوى بذلك لانه قال بعد القول المذكور وروى اصحابنا ان ما يصلح للرجال فللرجال وما يصلح للنساء فللمراة و
ما يصلح لهما يجعل بينهما وفي بعض الروايات ان الكل للمراة وعلى الرجل البينة لان من المعلوم ان الجهاز ينقل من بيت المراة الى بيت الرجل والاول احوط انتهى
فان قوله والاول يحتمل ان يراد به ما افتى به اولا وحكي عنه وان يراد به ما روى الاصحاب لكونه اولا بالنسبة الى الرواية الثانية ويؤيده ما في ف من جعله الاحوط
ذلك وكيف كان فلا يكون فتواه منحصرا بما حكي عنه اولا بل هو اما يكون احوط فيجوز غيره ايضا او يكون غيره احوط فيجوز ايضا بل يكون اولى ثم ان دليلهم على ذلك ما
مر في تنازع الشخصين في عين كان في يدهما من العمومات وغيرها فان هذه الدعوى ايضا فرد من ساير الدعاوى فيشملها ادلتها **الثاني** ان ما يصلح للرجال
خاصة يحكم به للرجل وما يصلح للنساء كذلك يحكم به للمراة وما يصلح لهما يقسم بينهما بعد التحالف او النكول حكي عن الشيخ في يه وف والاسكافي والحلي في السرائر و
ابن حمزة والكيدري وفع وظ يع ويرو والمهذب وس وقربه القاضي ولكن في الدعوى بعد الطلاق بل هو مذهب الاكثر كما في لك وح يع بل هو المشهور كما
في يع وصريح المنكث بل عن ف وفي السرائر الاجماع عليه وينسب في ط كما مر الى روايات الاصحاب لقضاء العادة بذلك وصحيحة رفاعة اذا طلق الرجل امراته وفي
في بيتها متاع فلها ما يكون للنساء وما يكون للرجال والنساء قسم بينهما قال واذا طلق الرجل المراة فادعت ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع له كان
له ما للرجال ولها ما للنساء وموثقة يونس في المراة تموت قبل الرجل او رجل قبل المراة قال ما كان من متاع النساء فهو للمراة وما كان من متاع الرجال
والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له وفي موثقة سماعة عن رجل يموت ما له من متاع البيت قال السيف والسلاح وثياب جلده واختصاص
الاولى بالطلاق والثانية بالموت غير ضاير للاجماع المركب وتتميم كل منهما بالاخرى لعدم القائل وكذلك لا يضر عدم تصريح صدر الصحيحة والخبران الاخران
بالتنازع لشمولها له مضافا الى ظهورها فيه سيما مع ضم ذيل الصحيحة وكذا لا يضر عدم اشتمال كل من الصدر والذيل والخبرين على الاحكام الثلثة بعد اشتمال
الكل للكل مضافا الى ظهور ها فيه سيما مع ضم ذيل الصحيحة وكذا لا يضر عدم اشتمال كل من الصدر والذيل والخبرين على ثبوت الحكم في صورة صلاحية المتاع لهما
بما مر في القول الاول وفي الصورتين الاخريين بالظهور المستند الى العادة **والثالث** ان القول قول المراة مطلقا فالمتاع المتنازع فيه كله لها الا ما اقام
الرجل عليه البينة وهو المحكي عن صريح الشيخ في ف وظاهر الكليني في في ونسب في ح يع وحكاه الاردبيلي عن يب لصحيحة البجلي هل قضى ابن ابي ليلى بقضاء ثم رجع
عنه فقلت له بلغني انه قضى في متاع الرجل والمراة اذا مات احدهما فادعى الحي وورثة الميت او طلقها الرجل فادعاه الرجل وادعته المراة باربع قضايا فعدها
الراوي الى ان قال في الرابعة ثم قضى بعد ذلك بقضاء لولا اني شاهدته لم اروه عليه ماتت امراة منا ولها زوج وتركت متاعا فرفعته اليه فقال اكتبوا الي المتاع
فلما قراه قال للزوج هذا يكون للرجل والمراة فقد جعلناه للمراة الا الميزان فانه من متاع الرجل فهو لك الى ان قال فقلت ما تقول انت فيه فقال القول الذي
اخبرتني انك شهدته وان كان قد رجع منه فقلت يكون المتاع للمراة فقال ارايت ان اقامت بينة الى كم كانت يحتاج فقلت شاهدين فقال لو سالت من
بينهم يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة لاخبروك ان الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المراة الى بيت زوجها فهي التي جاءت به وهذا المدعي فان زعم انه احدث
فيه شيئا فليات عليه بالبينة وقريبة منها الصحيحة الاخرى له ولاسحق بن عمار وفيها الا الميزان فانه من متاع الرجل فللرجل وصحيحة الثالثة وهي ايضا قريبة
منها الا انها لا تتضمن استثناء الميزان وفي اخرها فقال ابو عبد الله عليه السلام القضاء الاخير وان كان قد رجع عنه المتاع متاع المراة الا ان يقيم الرجل البينة قد
علم من بين لابتيها يعني بين جبلي منى ان المراة تزف الى بيت زوجها بمتاع **الرابع** ان ما لا يصلح الا للرجال فهو للرجل وما يصلح لهما او للنساء خاصة فهو للمراة منى
وهو مذهب الصدوق في يه ومستنده الصحيحين الاولين المتقدمين دليلا للثالث **الخامس** الرجوع في ذلك الى العرف المعرف لعام او الخاص الدال على
اختصاص بعضه باحدهما فان وجد عمل به وان فقد او اضطرب كان بينهما نصفين و ... الفاضل في لف والشهيد الثاني في النكت وضه والمحقق الشيخ علي و
استقربه في الكف واستحسنه في المهذب ونفى عنه البأس في ح يع للصيمري لان محاكمة الشرع في باب الدعاوي بعد الاعتبار والنظر راجعة الى ذلك ولهذا حكم
بقول المنكر مع اليمين بناء على الاصل وكون المتشبث اولى من الخارج لقضاء العادة بملكية ما في يد الانسان غالبا فالحكم بايجاب البينة على من يدعي خلاف الظاهر و
الرجوع الى من يدعي ظاهر العرف ويؤيده استشهاده عليه السلام بالعرف حيث قال قد علم من بين لابتيها وقال لو سالت من بينهما **اقول** اما ما ذكروه دليلا للقول
الاول فهو حسن على ما اسلفناه في مسئلة التداعي فيما كان بيد المتداعيين من ان يد كل منهما على النصف ومن ان كلا منهما مدع ومنكر ولكن قد عرفت ما في

الامر

في تنازع الزوجين في امتعة البيت وانواعها

في القول بان متاع الدار كلها للزوجة

في التفصيل بين ... بان ما للرجال ... للمراة فهو لها

الاسلس الثاني ويمكن منع الاول هنا لانه انما كان فيما اذا علم ان المدعى به بيدهما معًا وهو هنا غير معلوم وليس ايض مما لم يكن بيد احدهما عليه واما ما
ذكرناه من الاخبار للمسئلة المذكورة فهي غير مفيدة للمورد لانها اما مخصوصة باعتبار خاصة ليس المورد منها او مخصوصة بالمورد حاكمة فيه بغيره للتدافع مع
انه لو سلم الاساس فهما عامان واخبار المسئلة خاصة يجب تخصيصهما بها سيما مع موافقة الخصوص للشهرة المحققة والمحكية والاجماعات المنقولة
وندرة القائل بحكم العموم للمورد سيما مع ما عرفت من عدم اقتضاء فتوى ط بذلك ورجوع الفاضل عنه في لف وعدم ظهور كلامه في شا على الحكم
بذلك فلا محيص عن قطع النظر عن ذلك القول وتركه واما ما ذكروه دليلا للثاني فاما اول دليليهما وهو قضاء العادة فانه ان اريد به قضاء العادة في المالكية
بمعنى ان العرف والعادة يقضيان بان ما يصلح للرجال فهو من مال الرجل وكان هو ملكه وهو الذي جاء به وما كان للنساء فهو من مال النساء كذلك وما يصلح
لهما فهو يحتمل الامرين ففيه اولا انه ليس كذلك كليا ولا غالبا فكم من امرأة معسرة من بيت فقير يعلم انها لا تملك شيئا او الا قليلا تزوجها رجل من الاغنياء
المتمولين وبيتها مملو من الالبسة النسائية والحلي والحلل ما لا يحصى كثرة وقد يموت احدهما في اسرع وقت يعلم انه لم يتمكن الزوجة من تحصيل هذه الاشياء بنفسها
وكم من امة يعتقها مولاها ويزوجها ولا شيء لها وكم من امرأة مات اخوها او ابوها او ولدها او زوجها السابق فيرث منه البسة رجالية واسلحة و
سروجا وكم من رجل ماتت زوجتها السابقة او امها او بنتها او اختها فيرث منها امتاعا وحليا وثيابا نسائية وثانيا انه ان اريد بالعادة عرف
زمان خاص وبلد مخصوص نادر فظاهر ان مثل ذلك مما لا يعتني به الفقيه ولا يجعله دليلا على حكم كلي عام يشمل الازمان والبلدان جميعا وان اريد غيره
ذلك فهو ليس كذلك كما يشاهد في هذه الازمان بل يقطع به من قبل ذلك بكثير وفي اكثر هذه البلدان من ان الزوج يجيء باكثر الالبسة النسائية
وحليها والزوجة الموسرة بقدر حالها تجيء بلباس لزوجها وهذا امر متعارف مشاهد مع ان هذا امر مختلف باختلاف الازمان والاشخاص
والبلدان والقرى والطوائف اختلافا محسوسا مشاهدا وان اريد بقضاء العادة قضاؤها في اليد كان المراد تعيين ذي اليد منهما حيث ان
الغالب اثبات من بيده منهما في متاع البيت حتى يحكم بمقتضى اليد ففيه انه ان اريد القضاء العلمي كما يظهر من المحقق الاردبيلي فهو ممنوع اما مطلقا
او الا نادرا في مثل اللباس الذي يلبس كل يوم او غالبا وان اريد الظني فمع انه ايض لا يحصل كليا فان من المشتركات ما يظن انه بيد المرأة يتصرف فيه في البيت كالاواني و
غيرها الاجنبية فيه ولا يعد مثل ذلك قضاء مع ان الغالب في بعض البلدان ان التصرف في ادوات الرجالية ايض مع النسوان ولما ما في دليليهما وهو الاخبار فهو حسن الا انه
يعارضها الاخبار الثلثة التي بعد ما للتحلي فلا بد ان ينظر في حال المتعارضين وسيأتي واما دليل القول الثالث وهو الاخبار الثلثة المشار اليها فالاخيرة منها وان طابقته
ولكن الاوليين لا يطابقانه لدلالتهما على اختصاص ما يختص بالرجال بالرجل فانه الذي حكم به ابن ابي ليلى اخيرا وصححه الامام والمتاع الذي كتبوه وحكم فيه للمرأة مخصوص
به فيهما بكونه للرجل والمرأة وهو المراد من قوله فقلت يكون المتاع للمرأة فان اللام للعهد بقرينة قوله القول الذي اخبرتني ولو اريد به مطلق المتاع يحصل التعارض
بين القولين والتنافي ولو لم يجعل الاول قرينة للثاني ايض يحصل الاجمال في المراد ويجب الاخذ بالمتيقن وهو متاع الرجال والنساء ولم يعلم ايض دخول ما يختص
بالرجال في الجهاز الذي يجاء به من بيت الزوجة بل الظاهر اما متاع النساء خاصة او المشترك اذ لا يرتاب احد في ان للزوج ايض في البيت شيئا الا انه لم يدخله
عاريا فلا يحتاج فيما يختص بالرجال ولو شيئا الى البينة بل نقول انه يعلم كل من بين لابتيها بل كل احد ان الزوج ليلة الزفاف لم يكن جالسا في بيته عاريا
مكشوف الراس والعورة بلا فراش ولا وطاء ولا آنية ولا ابريق ولا كوزة ولا سراج ينتظر لان يجيء الزوجة بهذه الاشياء والغالب ان لباسه غير مختص بما البسه
ح ايض وعلى هذا فيكون للزوج ايض شيء في البيت قطعا فيحصل الاجمال في المراد من التفصيل المذكور ولا يصلح قرينة لشيء ولكون الاوليين اخص مطلقا من الاخيرة
يجب تخصيصها بهما مع ان الواقعة في الجميع واحدة وعلى هذا فلا تصلح تلك الاخبار دليلا لذلك القول اصلا مع ان وجود القائل بهذا القول غير معلوم فان نسبته
الى الكليني ليست الا لمجرد نقل هذه الاخبار كما صرح به من نسبه اليه وهو لم ينقل الا الخبر الاوليين فلو صحت النسبة من هذه الجهة لكان هو ايض كالصدوق و
قائلا بالقول الرابع وما ذكره الشيخ في كتابي الاخبار سيما الاستبصار ليس صريحا بل ولا ظاهرا في الاختيار وانما ذكره فيهما ابداء الاحتمال لاجل الجمع بين الاخبار
ومنه يظهر سقوط هذا القول ايض من درجة الاعتبار واما دليل القول الرابع وهو الخبران الاولان للتحلي ومع الثالث بعد الجمع فهو كان حسنا لولا معارضته
مع اخبار القول الثاني وندرة القائل بمضمونهما بل لا يعلم قائل به فان عبارة الصدوق ليست صريحة في اختيار ذلك وانما ذكر ذلك في بيان معنى الحديث
واما القول الخامس فمراد القائل به اما الرجوع الى العرف والعادة في الحكم بالملكية يعني ان ما يحكم العرف والعادة بكونه ملكا للزوج يحكم به له وما يحكمان
فيه بكونه ملكا للزوجة يحكم به لها او مراده الرجوع اليهما في تعيين ذي اليد اي ما جرت العادة فيه بكونه في يد الزوجة يحكم بكونه في يدها فيقدم قولها بدون البينة
مع اليمين وما جرت فيه بكونه في يد الزوج يحكم بكونه في يده كذلك وعلى الاول اما يكون المراد الملكية الحالية اي يرجع الى العرف والعادة فيحكم بالملكية
للزوج حال التنازع فيما يحكمان ح بكونه ملكا له وبالملكية للزوجة كذلك او يكون المراد الملكية السابقة اي يرجع الى بناء العرف والعادة فيما يجيء به الزوجة
الى بيت الزوج من مالها وياخذه الزوج من ماله ويجيء به فيبنى الحكم عليه وعلى جميع التقادير اما يكون المراد بالعرف والعادة ما يفيد منهما العلم او الاعم منه
ومن الظن فان كان المراد العلم فلا حكم علما للعرف والعادة في الملكية السابقة في امتعة البيت من حيث هي كذلك ابدا لا في الازمنة السابقة ولا اللاحقة و
اين يحصل ذلك العلم لولا الامور الخارجة ولو فرض حصول العلم بذلك لا لاجل العادة المفيدة للعلم فنحن نسلم الحكم فيه ولكنه ليس مخصوصا بامتعة البيت بل كل شيء علم
الحاكم انه من مال احد المدعيين باحد طرق العلم او انه بيده يحكم له بمقتضاه وان كان المراد الاعم فحصول الظن بالملكية السابقة سيما اذا مضت من مدة النكاح
مدة متطاولة كخمسين سنة او ستين مشكل غالبا ولو قطع النظر عن ذلك فلا نضايق بتسليم الظن العادي في بعض الاشياء بالنسبة الى بعض الاشخاص او الطوايف

في ردّ دليل القول الثاني

في ردّ دليل القول الثالث

والسفر ثم

بكونه ثم

وثانيا الكلام فيه

في ردّ دليل القول الرابع والخامس

في بعض البلاد او الازمان وان منعه صاحب التنقيح ايض ومنع الرجحان ولكن ما الدليل على اعتبار ذلك الظن فانه لو كان المناط هو الظهور والظن لم يكن له
جهة اختصاص بمتاع البيت والزوج والزوجة بل لزم الاخذ به في غيره كالمملوك كذا يحوا الرجل مع اخته ويعتبر الظن الحاصل من الشاهد الواحد بل من حال المدعي
والمدعى عليه ولا يمكن ان يقال انه خرج بالاجماع اذ الاجماع لم يختص بموضع دون موضع بل انعقد على عدم اعتبار الظهور عن الظنون المخصوصة في هذا الباب والعجب كل العجب من
الفاضل حيث استشهد لاعتبار الشارع الظهور من باب الدعاوى بقبول قول المنكر مع اليمين باعتبار قضاء العادة بملكية الانسان ما في يده ولم يستشهد
لعدم اعتبار الظهور بعدم قبول دعوى المدعي العادل المتدين شيئا في ذمة الفاسق المتغلب ولو ضم معه شهادة فاسقين مورثة لشدة الظهور ونحو ذلك
مع ان تقديم قول المنكر لا يختص بالاعيان الكائنة في اليد بل يشمل ما في الذمة ايض مع ان منشأ التجار وكتاب العالم اذا كان بيد شخص معروف بالسرقة وخرج من بيت
التجار والعالم لو ادعاه التجار والعالم يقدم قوله لكان اليد السابق مع ان الظ خلافه فيعلم ان ذلك ليس باعتبار الظهور والمظنة هذا اذا كان المراد الملكية السابقة
ولو اريد الملكية الحالية فلا وجه لحصول العلم او الظن بها من حيث انه متاع البيت ولعلهما الزوجان اصلا وكيف يعلم او يظن بما وقع بينهما في زمان اجتماعهما
وكذا الكلام ان كان المراد تعيين ذي اليد بالعرف والعادة فان قيل التعليل الذي ذكره الامام في الاخبار الثلثة بقوله ع يعلم من بين لابتيها الخ يدل على اعتبار العادة
في ذلك قلنا العلة المذكورة هي العلم كما في بعضها والاخبار العلمي الذي هو وظيفة البينة كما في بعض اخر ولا كلام فيه وانما الكلام في تحقق العلم العادي كما هو
المعلوم ولعله كان عادة مخصوصة معلومة في بلده في ذلك الزمان مع ان في التعليل اجمالا لا يتم الاستدلال به كما مرت الاشارة اليه ومن ذلك ظهر خلو هذا
القول عن الدليل التام ايض فلا ينبغي الارتياب في سقوطه من البين ايض وظهر بطلان الاقوال الثلثة التي هي غير الثاني والرابع وبقي الكلام فيهما وفي دليلهما
فنقول لا شك في كون متاع النساء للنساء للتصريح به في روايات القول الثاني وعدم دلالة ساير الروايات على خلافه ان لم يدل عليه بالاولوية او العموم ولا
في كون متاع الرجال للرجال للتصريح به صحيحة رفاعة وموثقة سماعة وصحيحتي البجلي الاولى من غير معارض ايض سوى عموم صحيحة البجلي الاخيرة وتخصيصها بالخصوصيات
متعين مع ان في عمومها نظر ابل الظاهر ان المراد بمتاع المرءة فيها هو المتاع الذي حكم فيه ابو ليلى وصرح بانه يكون للرجل والمرءة نعم يقع التعارض بين الاخبار
في المتاع المشترك فان صريح صحيحة رفاعة وموثقة يونس انه يقسم بينهما وصريح الصحاح الثلثة للبجلي التي هي صحيحة واحدة حقيقة وان كان بعض رجال سندها
مختلفة انها للمرءة فلا بد من الترجيح ولا شك انه للاولين لمخالفة الاخيرة للشهرة العظيمة القديمة والجديدة بل عدم عامل بها صريحا البتة سوى المشايخ
الثلثة واثنان منهما وان شاركا الاخر في ذلك الحكم ولكنهما خالفاه في حكم متاع الرجال وخالفا الصحاح ايض فليس عامل بها الا الصدوق خاصة و
عمله ايض غير معلوم كما مرت اليه الاشارة بل في عمل الشيخين الاخيرين ايض فلا شك ان مثل ذلك الخبر ليس بحجة وان لم يكن له معارض فكيف معه هذا مع ما
في دلالة الصحاح على اطلاق الحكم وكليته من المناقشة لمكان التعليل المذكور فيها فان مقتضاه ان الحكم المذكور مخصوص بما يوجد فيه العلة وهو العلم
بان الزوجة اهدت الجهاز والمتاع الى بيت الزوج ولم يعلم ان للزوج ايض فيه شيئا فلا يجري فيما علم ان الزوجة لم تهد الجهاز اليه او لم يعلم ذلك او علم
ان الزوج ارسل امتعة الى بيت الزوجة وهي اهدتها او مع شيء اخر الى بيت الزوج كما هو متعارف الان في كثير من البلدان او علم ان الزوج ايض في بيته امتعة
وبالجملة لا يثبت الحكم في غير مورد يجري فيه العلة كما هو الان في اكثر البلدان وظهر من ذلك ان الترجيح للروايتين الاولين الحاكمتين بان المتاع يقسم بينهما
وان الحق هو القول الثاني فعليه العمل **فروع** ا اعلم ان اخبار المسئلة خالية عن ذكر اليمين واساء بل الظ منها انتفاؤها ولا دليل على ثبوت اليمين
الا عموم ان اليمين على من ادعى عليه بجعل المرءة مدعى عليها فيما يصلح لها والرجل فيما يصلح له وكل منهما في النصف فيما يصلح لهما ويدعي في خلافها في مثل المورد
الا ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على ثبوتها ومن لم يتعرض لها فانما هو لاجل كون المقام مقام بيان من تقدم قوله فقط ويؤيد ثبوتها الاعتبار ايض فان ما
يصلح للمرءة لو كانت بيدها في غير بيت زوجها وادعاه الزوج لا يترك للمرءة بدون يمينها فكيف اذا كان في بيت الزوج ولم يثبت يدها وكذلك الرجل ويمكن
ان يجعل ذلك دليلا بالاولوية فالظ ان الاحكام الثلثة انما هي بعد اليمين فيحكم بمقتضاها ومع النكول يحكم بمقتضاه وهذا ظاهر اذا كانت الدعوى
بين الزوجين نفسهما ولو كانت بين احدهما ووارث الاخر فيحلف احدهما فيما يتعلق به على البت والوارث فيما يتعلق به على نفي العلم بانه من مال المدعي لا الاخبار
مطلقة بانه من مال مورثه ولم يثبت الاجماع لو كان هنا على الازيد من ذلك ويؤكده انه يكفي فيما في يد مورثه ولم يثبت الاجماع لو كان هنا على الازيد
من ذلك ويؤكده انه يكفي فيما في يد مورثه ذلك الحلف لو ادعى على الوارث وهذا اقوى منه لتصريح الاخبار بانه له ويجب ان يكون الحلف على الوارث
بعد ادعاء المدعي العلم عليه والا فيعطى بلا يمين ويحتمل ثبوت اليمين عليه الا اذا اقر المدعي بعدم علمه بناء على ان يقول ان هذا اليمين جزء الحكم لا انه
حق لغيره كاليمين الاستظهارية وجزء البينة ومنه يظهر الحكم لو كانت الدعوى بين الوارثين فيحلف كل منهما على نفي العلم بالتفصيل المذكور ولو كان
احد الوارثين او كلاهما صغيرا او مجنونا او غائبا يدفع ما يتعلق به الى وليه بدون يمين كما اذا كان بيد مورثه في بيت اخر لاطلاق الاخبار بانه له
لا يفصر في ذلك من حكم الشارع باقتضاء اليد الملكية ب الحكم المذكور مخصوص بمتاع البيت الذي لم يعلم انه بيد احدهما وتصرفه بخصوصه ولو علم ذلك
علم ذلك كالثوب الذي على الرجل او المرءة او الحلي الذي عليها فهو لذي اليد بعد اليمين لقوله ع في موثقة يونس ومن استولى على شيء منه فهو له وعلى
هذا فلو كان في الدار بيت او في البيت مخزن كان بيد احدهما اي هو الذي تغلق بابه ويفتح مفتاحه بيده دون الاخر وبالجملة يكون بيده خاصة عرفا
فيحكم بما فيه له وان كان مما يصلح للاخر او مشتركا الا اذا كان اغلاقه وفتحه بامر الاخر وباذنه او لاجل مصلحته اي لا يكون بحيث لا يقال عرفا انه لا بيت
ذلك او مخزنه وبيده عليه دون الاخر وكذا لو كان في البيت صندوق هو ملك لاحدهما او مفتاحه بيده ولا يدخل الاخر يده عليه بدون رضاه ج وايض

في اختصاص الحكم بمتاع الدار

محض

يختص الحكم بمتاع البيت او الدار الذى هما يسكنانه ويترددان فيه لا غير ذلك كما يظهر من التعليل الوارد فى صحيحة حجاج البجلى حيث قال يهدى الى بيت زوجها
وكذا يظهر من صحيحة رفاعة وموثقة سماعة واما قوله فى موثقة يونس وما كان من متاع النساء وكذا قوله وما كان من متاع الرجال والنساء فلابد له من قيد مثل
قوله ما كان متعلقا بهما او بيدهما او فى بيتهما او نحو ذلك وحيث لا يعلم القيد فيقدر المتيقن وهو متاع البيت كما فى ساير الاخبار والمراد من متاع البيت ما يكون
فى بيتهما منتفعا به اى شىء كان ولذا مثل بعضهم لما يصلح للرجال منه بالاسلحة والمناطق ولما يصلح لهما بالفرش والحبوب وعد فى موثقة سماعة السيف والسلاح
من متاع البيت وليس المراد ما يتعارف التمتع به فى البيت كما فى لفظ اثاث الدار ويشترط ان يكون البيت او الدار مما يتعلق بهما ويتصرفان فيه فلو كان لاحدهما
بيت معين فى الدار لا مدخل لها فى غيره لا يجرى الحكم فى متاعه ومنه بيت الضيافة للرجال وبيت الحكم والتدريس والاصطبل الذى يختص بالتصرف فيه
الرجل ولو كان لاحدهما شىء خارج البيت يحكم فيه بذى اليد منهما ولو كان بيد ثالث يصدق قوله فى حقهما كما مر ب لا فرق فى الحكم المذكور بين
ما اذا كان التداعى فى تمام متاع البيت وبعضها لاطلاق الادلة ج اعلم ان الحكم فى اكثر الاخبار المذكورة مخصوص بالزوجة الدائمة لتصريح صحيحة
رفاعة بالطلاق المختص بها واشتمال الصحاح الثلث على قوله طلقها المخصص للمرأة التي هى مرجع الضمير بالدائمة او الموجب للتوقف فى التخصيص والعموم لكن
مقتضى اطلاق المرأة فى موثقة يونس ثبوت الحكم فى المنقطعة ايضا وهو مقتضى دليل القائلين بالقول الاول لان مرجعهم الى العمومات الجارية فى كل
احد ومنه المنقطعة وكذا دليل القائلين بالقول الاخير وهو الرجوع الى العرف لتحقق والا فالى العمومات ولذا اجرى فى عد الحكم فى تداعى العطار والتاجر
النجار فى الاتهام ومنه يعلم عدم انعقاد اجماع على التخصيص بالدائمة والح فالعمل بمقتضى اطلاق الموثقة مع عدم منافاة اختصاص البواقى له اولى واظهر ولو
ادعى احدهما اليد المستقلة على بعض المتاع فان كان مما يختص به فلا يترتب ثمرة على التنازع لاتحاد حكمه مع ثبوت اليد وعدمه ولو ادعاها فى المختص
بالاخر او المشترك بينهما فان اولى فى ذلك فهو مدعى اليد الاثبات فان اثبتها فتقدم قوله والا فله احلاف الاخر فان نكل فعليه حكمه وان حلف بنفى اليد
المستقلة و يقتضى حكم متاع البيت الذى لا يستولى عليه احدهما ز هل الحكم المذكور مخصوص بما لم يعلم فيه ملكية السابقة لاحدهما او لهما او يعم
فيه فيستصحب حتى يظهر خلافه او لا بل يجرى فيه ايضا مقتضى التعليل المذكور فى الصحاح الثلث الاول لانه صرح بان هذا الحكم لاجل ملكية الزوج
السابقة ولو ادعى الزوج انه احدث فى البيت شيئا فعليه البينة ولا يضر ترك العمل باصل الحكم فيها لان ترك جزء من الحديث لمعارض لا يوجب ترك
الباقى ولكن مقتضى اطلاق ساير الاخبار الاول فيتعارضان بالعموم من وجه ويرجع الى استصحاب الملكية بل اليد السابقة ايضا فالحق هو الاول الا
ان يعلم يد مستقلة حالية فيه للاخر فيقدم على الملكية السابقة والله العالم

الفصل السادس فى نبذة من احكام تعارض الملك السابق

واليد وتعارض البينات وتصادقهما بحيث يستلزم العمل بكل منهما تكذيب الاخرى ولا يمكن التوفيق بينهما والعمل بكل منهما لكونه حجة شرعية وهو غالبا
يكون فى تنازع الاعيان وقد يتحقق فى الديون اذا ادعى المدعى السبب كان يقول له عليه عشرة ثمن الفرس الفلانى الذى بعته يوم كذا واقام عليه بينة و
اقام المدعى عليه البينة على ان هذا الفرس بعينه مات بشهر قبل ذلك عند المدعى وقد يتحقق فى ساير الحقوق ايضا كان يقيم المدعى البينة على انه جرح
اليوم الفلانى فى موضع كذا واقام المدعى عليه البينة على انه كان فى ذلك اليوم فى بلد اخرى بينهما مسافة عشرة ايام ثم العين التى تعارضت فيه البينات
اما يكون فى يد احد المتداعيين او بيدهما معا او بيد خارج عنهما او لا يكون عليها يد وبين احكامه فى مسائل

المسألة الاولى

اذا كانت فى
يد احدهما واقام كل منهما بينة فللاصحاب فيه اقوال الاول ترجيح بينة الخارج مط سواء شهدت البينة من الجانبين بالملك المطلق او المقيد بالسبب او التفريق
وهو المحكى عن والد الصدوق والصدوق والشيخ فى كتاب الخلاف والموجز من ف والديلمى وابن زهره والكيدرى وعن الغنية دعوى اجماعنا عليه واختاره طائفة من
المتأخرين منهم بعض مشايخنا المعاصرين ودليلهم على ذلك الاجماع المنقول والمستفيضة المصرحة بان البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه
فان التفصيل قاطع للشركة ومقتضاها اختصاص قبول البينة من المدعى كما استدل به اكثر الاصحاب او يدل عليه صريحا خبر منصور الذى لو كان
فيه ضعف فبالشهرة مجبور رجل فى يده شاة فجاء رجل فادعاها فاقام البينة العدول انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع وجاء الذى فى يده بالبينة
مثلهم عدول انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع فقال ع حقها للمدعى ولا اقبل من الذى فى يده بينة لان الله تعالى انما امر ان يطلب البينة من المدعى
فان كانت له بينة والا فيمين الذى هو فى يده هكذا امر الله عز وجل وهذه الرواية بنفسها ايضا حجة مستقلة على المط وذكر السبب فى السؤال غير ضاير
لعموم الجواب والعلة والرضوى المنجبر ضعفه بما ذكر قال ع فاذا ادعى رجل على رجل عقارا او حيوانا او غيره واقام بذلك بينة واقام الذى فى يده شاهدين
فان الحكم فيه ان يخرج الشىء من يد ما لكه الى المدعى لان البينة عليه ومبنى استدلالهم على اصالة عدم حجية بينة الداخل فلا يرد عليهم انه ان كان
بنائهم على عدم حجيتها فهو مناف لقبولها فى بعض الموارد وان كان على قوة الظن فقد يكون الظن الحاصل من بينة الداخل اقوى من بينة الخارج
فالمختار الاول لو الاصل لا ينافى الخروج عنه بالدليل قيل ظاهر المستفيضة ان وجوب البينة على المدعى لا عدم الحكم بها لو اقامها المنكر فى
البينة على المدعى ولا يكلف المنكر بحجيتها واليمين ايضا لا يجب الا على المنكر فالتفصيل انما هو فى الواجب لا فى الجائز فنقول بسماع بينة المنكر ايضا كما صرح
جماعة فى موارد عديدة منها ما ذكروا فى مقام تعارض البينات بانهما تعارضتا فتساقطتا والتساقط لا يكون الا مع حجيتهما او بان الذى اليه اليمين
او البينة وبتقديم الاعدل او الاكثر منهما ومنها ما ذكره الفاضل فى عدة من كتبه والشهيد فى س من سماع بينة ذى اليد قبل المخاصمة للتسجيل وبعدها لدفع اليمين
ويدل على سماع بينة الداخل ايضا عموم قولهم احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة ويمين قاطعة وسنة ماضية وقوله سبحانه النبى من الانبياء افضل منهم

كتاب القضاء والشهادات

فى عدم الفرق بين ان يكون التداعى فى جميع متاع البيت او بعضه

يحكم

فى تعارض ملك السابق واليد وتعارض البينات وتقديم بينة الخارج

بحجيتهما

بالبينات واضعفهم الى سمى وكون قول العدلين دليلا شرعيا غالبا وخصوص الاخبار كصحيحة حماد الحاكية لامر اللعين عيسى بن موسى فى المسعى اذ راى ابا الحسن موسى مقبلا على بغلته رجلا ان يدعى البغلة فاتاه وتعلق باللجام وادعى البغلة فثنى ابو الحسن رجله ونزل عنها وقال لغلمانه خذوا سرجها وادفعوها اليه فقال والسرج ايضا لى فقال كذبت عندنا البينة بانه سرج محمد بن على واما البغلة فانا اشتريناها منذ قريب وانت اعلم بما قلت وتوافقه رواية منقورة فانه لو كان اقامة البينة للمنكر بلا فائدة وغير مجوزة لكان اولى بالمجادلة به مع ابى بكر ورواية حفص السابقة حيث قال فيها ايجوز لى ان اشهد له الى غير ذلك واما رواية منصور فيمكن ان يكون وجه التعليل فيها ان الله حكم باعمال بينة المدعى واحقاق حقه بمجرد البينة وان ثبت للمدعى عليه ايضا بينة لا انه لا يمكن ثبوت حق المدعى عليه بالبينة اذا لم يكن للمدعى بينة **اقول** اولا ان ما ذكره من ان غاية ما يفيد الخ فيه انه لو سلمنا ان معنى قولهم البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه ما ذكره من التفصيل بين الواجبين دون الجايزين معينا او احتمالا لا نمنع منعه كما ياتى يرد عليه انه يمكن للمستدل ان يقول انه على التقديرين يثبت ترتب الاثر على بينة المدعى واما تاثير بينة المنكر فيكون احتماليا بل يكون مسكوتا عنه على ذلك الاحتمال ايضا والاصل عدمه وما ذكره دليلا لتاثيره غير ناهض كما ياتى فيمكن تتميم الاستدلال ايضا وثانيا انه على ما ذكره يجوز للمنكر الحلف ويجوز اقامة البينة وقد مر فى بحث كيفية الحكم جواز ترك المدعى لبينة الغائبة او الحاضرة والاكتفاء باحلاف الخصم وقد عرفت نفيهم الخلاف فيه واذا جاز للمدعى ترك بينته وللمنكر دفع الحلف بالبينة فاين الوجوب الثابت لهما من هذه الاخبار هذا مع ان سماع بينة المنكر فيما اليمين فى غير مقام التعارض لم يكشف وفاقا لبعض مشايخنا المعاصرين ان وظيفة ذى اليد اليمين دون البينة فوجودها فى حقه كعدمها بلا شبهة ولذا لو اقامها بدلا عن يمينه لم يقبل منه اجماعا ان لم يقمها المدعى انتهى وثالثا ان الامام فى هذه الاخبار ليس فى مقام بيان التكليف حتى يفيد الوجوب او الجواز وانما هو فى مقام التوقيف وبيان الحكم الوضعى وهو المتبادر من هذا الكلام فى ذلك المقام فالمعنى ان حكم الله الموظف الذى وضعه هو اثبات المدعى بالبينة والمدعى عليه بالحلف والتفصيل قاطع للشركة فى التوقيف والوضع فلا يترتب اثر على بينة المدعى عليه الا بدليل آخر ورابعا ان ما ذكره من قول جماعة بسماع بينة المدعى عليه فى موارد مع كون اكثرها من الاقوال النادرة الشاذة لو سلم غير مفيد اذ نحن لا نقول بكون ذلك من باب القاعدة ويقبل التخصيص كما خص جانب المدعى بثبوت اليمين عليه مع الرد ومع الشاهد الواحد ومع كون الدعوى على الميت وفى الدماء وغير ذلك فلا يصير ذلك دليلا على صرف اللفظ عن ظاهره ولا موجبا لاثبات اثر فى بينة المنكر الذى هو خلاف الاصل فى غير تلك الموارد وخامسا ان استدلاله بسماع بينة المنكر بالعموم الذى ذكرهما باطل جدا اذ لا عموم فى الحديث الاول اصلا فان المعنى ان الحكم يتحقق باحد هذه الامور اما ان موارد هما اين هو فلا يعلم من الخبر ولذا لا يحكم فى المدعى باليمين وليست السنة الماضية فى جميع الموارد واما الثانى فلو كان عاما لاقتضى الجمع بين البينة واليمين فى جميع الموارد لا قبول البينة فقط بل لا دلالة له على قبولها اصلا فى مورد اذ المراد منه العمل بكل فى مورده الثابت شرعا وسادسا ان كون قول العدلين دليلا مطلقا حتى فى موقع النزاع وعن المنكر فاول الكلام والاستقراء المفيد غير ثابت وسابعا ان الاستدلال بصحيحة حماد غريب جدا اذ انه لم يكن فى مقام البينة والنزاع وانما ترك الامام البغلة توقيا الدينة حيث كان يجوز صدقه فيها مع جواز رد قوله كما صرح به فى رواية حفص المتقدمة ولو وجود البينة على ان السرج لمحمد بن على فكان يعلم انه كاذب فيه فلم يعطه وثامنا انه لا دلالة لرواية حفص على ما رام اذ لعل المخالفين يجوزون بينة الداخل فلا يصير ما ذكره حجة عليهم مع انه يكفى المجادلة حجة واحدة وتاسعا ان رواية حفص ليست صريحة فى جواز الشهادة وقبولها عنه فى جميع الموارد وموضع التنازع فلعل المراد لو نسبه
يشهد
اليه كما صرح به الامام بعد ذلك او يشهد له بالملك الاستصحابى او ملكية الامس ونحو ذلك مع ان جواز الشهادة لا يستلزم جواز القبول الا ترى ان الفاسق سئل الامام انى لو رايت فى يد احد شيئا املكه ايجوز لى ان اشهد له بحيث يقوله نعم ولا يقول انك غير مقبول الشهادة وعاشرا ان الامام ع قال كلا اهل من الذى فى يده بينة فى رواية منصور وهو صريح فى عدم قبول بينة المدعى عليه وعدم ثبوت حقه به ثم انه ذكر بعض امور اخر لا فائدة فى ذكرها سوى التطويل الثانى انه يرجح بينة الداخل مطلقا وهو المحكى عن كتاب الدعاوى من ف واحتج له بالاصل والاستصحاب بان ذا اليد له حجتان اليد والبينة والآخر له حجة واحدة بل علية وبان البينتين تعارضتا وتساقطتا فبقيت العين فى يد صاحب اليد بلا بينة للمدعى وبعض الاخبار العامية والخاصية الآتية اليها الاشارة المخصوصة بما لا ذكر فيها السبب سوى رواية اسحق على ما فى يب ولكن الظاهر اختصاصها ايضا بذلك لا يرادها بعينها فى مسبة كما ياتى ولو سلم عمومها فلا بد من تخصيصها بالدالة لتصدها على الرواية الاخرى على ان مسبة البينتين يختلفان وبضميمة الاجماع المركب والاولوية يثبت الحكم فى الصورة الباقية ايضا مع انها معارضة مع رواية منصور المتقدمة المتضمنة لقوله لا اقبل من الذى فى يده بينة واعمها من صورة التعارض وغيرها اذ عدم القبول مع عدم المعارض يستلزمه معه بالطريق الاولى لو قطع النظر عن الجميع من قلمية الدلالة يكون خارجة عن الحجية للشذوذ الثالث بدا **الثالث** ترجيح الخارج مطلقا الا اذا انفردت بينة الداخل بذكر السبب فيرجح حكى عن الشيخ فى النهاية وقد ينسب الى الصدوق ايضا وعن القاضى والطبرسى فى بح وفع ولف وتر وشا وعد ونكت الارشاد وضع والمهذب نا سباله الى الندرة والتنقيح وحجتهم على الجزء الاول عامة دليل القول الاول وعلى الثانى على ما قيل يستشعر من كلام الشيخ فى ف وط ومن كلام ابن فهد من الاجماع على تقديم بينة الداخل مع ذكر السبب مطلقا او مع تفردها به وتأييده بما ذكر من الاخبار الآتية المشار اليها المتضمنة لتقديم قول ذى اليد مع ذكر السبب **الرابع** ترجيح الخارج مطلقا الا اذا تضمنت البينتان او بينة الداخل فقط ذكر السبب فيرجح الداخل الى الشيخ فى جملة من كتبه وقد ينسب الى القاضى وجماعة ومن المتاخرين من انكر ظهور قائل بهذا القول عدا الشيخ فى طائفة من كتبه مع تامل فى بعضها ايضا واستدلوا بالخبر العامى الذى رواه جابر ان رجلين تداعيا دابة فاقام كل منهما البينة انه دابته انتجها

نسبه

فى تنقيح القول الخامس بتقديم بينة الخارج

فى تنقيح القول الثالث بترجيح بينة الخارج مطلقا

كتاب القضاء والشهادات

فاحلفهما

فقضى رسول الله صلى الله عليه وآله للذي في يده ورواية اسحق ان رجلين اختصما الى امير المؤمنين عليه السلام في دابة في ايديهما فاقام كل واحد منهما البينة انها انتجت عنده

على ع فحلف احدهما وابى الآخر ان يحلف فقضى بها للحالف فقيل له فلو لم يكن في يد واحد منهما واقام البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الآخر

جعلتها للحالف فان حلفا جميعا جعلتها بينهما نصفين قيل فان كانت في يد احدهما واقاما جميعا البينة قال اقضي بها للحالف الذي في يده وموثقة غياث

ابن ابراهيم اختصم اليه رجلان في دابة وكلاهما اقاما البينة انه انتجها فقضى بها للذي في يده قال ولو لم يكن في يده جعلتها بينهما نصفين **الخامس**

ترجيح الخارج مطلقا الا مع اعدلية بينة الداخل ثم اكثريتها فيرجح وهو للمفيد **السادس** ترجيح اكثرهما عددا ومع التساوي فللحالف منهما ومع حلفهما

او نكولهما فللداخل نقل عن الاسكافي واختاره من متاخري المتاخرين صاحب المفاتيح وشارحه الا انهما اقتصرا على تقديم الاكثر ومع التساوي في العدد فقدما

بينة الخارج ويدل على اعتبار الاكثرية صحيحة ابي بصير عن الرجل ياتي القوم فيدعي دارا في ايديهم ويقيم الذي في يده الدار البينة انه ورثها من ابيه ولا يدري

كيف امرها او بهما فقال اكثرهم بينة يستحلف ويدفع اليه وذكر ان عليا اتاه قوم يختصمون في بغلة فقامت لهؤلاء البينة انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا

ولم يهبوا وقامت لهؤلاء البينة بمثل ذلك فقضى بها لاكثرهم بينة واستحلفهم **السابع** الفرق بين السبب المتكرر كالبيع وغير المتكرر كالنتاج ونساجة

الثوب نسب الى ابن حمزة وفسر في تنقيح قوله بانه اذا شهدت للذي ليد على سبيل التكرار كان يقول كان يبيعه مرة ويشتريه اخرى يرجح بينته وان قال اشتراها

مرة واقتصر على ذلك او قال قولا اخر قدمت بينة الخارج **الثامن** تقديم بينة الخارج الا اذا شهدت بالملك وشهدت بينة الداخل بالارث فيقدم

اكثرهم بينة ويستحلف هو ظاهر الصدوق في الفقيه وحكي عن الحلبي ويدل عليه صحيحة ابي بصير المتقدمة **التاسع** الرجوع الى القرعة مط حكي عن العماني

مدعيا تواتر الاخبار بقضاء النبي بذلك وربما يوجد في المسئلة اقوال اخر وتردد جماعة في المسئلة كالمحقق في س واللمعة ولك والكف وقد اختلف

بعضهم مع بعض في نسبة الاقوال ايض **اقول** لا ينبغي الريب في ان الاصل مع القول الاول لما مر من ادلته المثبتة للقاعدة وهي كون البينة حجة للخارج و

اصالة عدم حجيتها لغيره ومع ذلك افتى بمقتضى ذلك الاصل جماعة من فحول العلماء من القدماء وغيرهم وادعى عليه الاجماع فلا يجوز رفع اليد عنه الا

بمخرج فاللازم النظر في ادلة ساير الاقوال فنقول اما ادلة الثاني فغير تامة جدا اما الاصل والاستصحاب فلاندفاعهما ببينة المدعي التي هي حجة شرعية

بل بروايته منصوص المتقدمة ايض واما سقوط بينة المدعي بالتعارض فلكونه فرع التعارض الذي هو فرع كون بينة المنكر دليلا شرعيا وهو ممنوع غايته

واما الترجيح بقول العدلين غير ثابتة ولو سلمت فهي في مقام التراجع غير مسلمة لقطع الامام الشركة وقول نادر بسماعها غير مفيد سيما مع معارضته بكل

الاجماع على خلافه كما مر وبعض الاخبار المشار اليها غير ناهضة لما مر من اختصاصها بالمقيد بالسبب ولم نعثر على خبر غير مفيد ولم يدعه احد بل صرح بعضهم بعدم

وضوحه فلا شك في سقوط هذا القول من البين بالمرة سيما مع ما له من الشذوذ والندرة كما صرح به بعض الاجلة واما ادلة الجزء الثاني للثالث فرد

على اولها عدم حجية الاجماع المنقول اولا ومنع ظهور كلمات من ذكر في الاجماع ثانيا ومعارضته مع صريح نقل الاجماع في الغنية المؤيد بموافقة اكثر القدماء

ثالثا وعلى ثانيها منع كون السبب مؤيدا كما صرح به بعض مشايخنا حيث قال مع ان في حصول التاييد بالسبب نظر ولو سلم فلا نسلم كليته وعلى ثالثها ان الاخبار

موردها اشتمال البينتين على السبب فلا ربط لها بمحل البحث من كون بينة الداخل مقيدة خاصة والتتميم بالاولوية كما في لك مردود بان صحته فرع قولهم

بالاصل وهو تقديم بينة الداخل في المسببين حتى يسري في الفرع بالاولوية وهم لا يقولون به مع ان العمل بالاولوية انما يتم مع مقطوعية العلة وهي ليست

هنا بمقطوعة ولا مظنونة لان ذكر السبب انما وقع في كلام السايل هاهنا دليل الرابع وهو الاخبار الثلثة المتقدمة فمع كون اولها عاميا ضعيفا غير منجبر ان

شيئا منها لا يدل على الحكم اذ ليس فيها الا ان بعد شهادتهما بالنتاج عنده قضى لذي اليد بعد الحلف كما في الاولين او مطلقا كما في الاخير او الواجب حمله على

المقيد ايض وهذا كما يمكن ان يكون لتعارض البينتين المسببتين وتقديم بينة ذي اليد منهما يمكن ان يكون لطرح بينة الداخل لعدم توقيفيته وعدم فائدة

لبينة الخارج لكونها شهادة على الملك القديم وكونه مرجوحا بالنسبة الى اليد الحالية كما هو المشهور بل الاحتمال الثاني هو الاظهر لقضائه بعد الحلف الذي لا

يقولون به القايلون بالقول الرابع وانما هو على الاحتمال الثاني فلا يكون لهذا القول ولا لسابقه دليل اصلا كالقول السابق عليهما مع انه على فرض الدلالة

كان عمدة المستدل يحصل التعارض بينها وبين اخبار القول الاول والترجيح مع اخبار الاول لموافقتها الاصالة عدم حجية بينة الداخل وعدم وجوب الحلف وللسنة

النبوية الثابتة التي هي كون اقامة البينة وظيفة المدعي وهي من المرجحات المنصوصة وللشهرة العظيمة سيما القديمة ولاكثر العامة كما صرح به التقي المجلسي في حاشية

الفقيه ويدل عليه رواية جابر ونسبة القضاء في الخبرين الى امير المؤمنين ع ولما في الخلاف من سماع ابي حنيفة بينة الداخل فهو ليس صريحا في انه

تقديمها في مورد الروايات كما ظن حتى يكون مرجحا لروايات القول الرابع فخلو هذا القول عن الدليل ايض في غاية الظهور كالقول الخامس ايض فانه مع ندرته

جدا كما صرح به بعض الاجلة حيث ناقش مع المهذب في نسبة اعتبار الاعدلية قبل الاكثرية الى قدماء الاصحاب كما في الاول واكثرهم كما في الثاني وقال لم

اقف على قايل منهم بذلك عدا من ذكرنا اي المفيد وان قالوا بذلك فيما اذا كانت العين بيد ثالث انتهى لا شاهد له من الاخبار اصلا نعم في رواية البصري كان

علي ع اذا اتاه خصمان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين الحديث ولا دلالة له على هذا المط اصلا اذ لا دلالة لها الا على

انه اذا لم يكن عدلهم وعددهم سواء لم يقرع ولا نعلم انه ما يصنع مع ان ارادة الاعدلية من تساوي عدلهم غير معلومة واعتبر معه التساوي في العدد ايض ومع ذلك لا

دلالة لها على كون العين في يد واحد منهما واما القول السادس فمع ما ذكر من الشذوذ في المخرج للدليله عن الحجية يرد على دليله وهو الصحيح ان الاستدلال بها

ان كان من جهة ذيلها المتضمن لقضاء علي ع في البغلة فلا تعرض فيها لكونها في يد احدهما كما هو محل النزاع فيحتمل كونها في يد ثالث ولا باس بالقول به كما

في ترجيح اكثرهما عددا

في الرجوع الى القرعة والعمل بها

في تقديم بينة الداخل

باني وان كان من جهة تصديقها انه واخص مما هو بصدده لصراحتها في ان بينة ذي اليد انما هي على كونه الدار بيده بالارث وهو القول الثامن فلا
له مع عدم دلالتها على سائر مطالبه من الحلف مع التساوي والحكم للداخل مع النكول واما السابع فلم اعثر له على دليل واما الثامن فدليله كما عرفت هو الصحيح
المذكور ونحوه وان كانت دالة على تلك الاقوال الا ان شذوذها ومخالفتها الشهرة القدماء حتى لم يذكر عامل بها سوى من ذكر وكلام الصدوق قابل ليس صريحا
في الفتوى بمضمونها يمنع من العمل بها واما التاسع فدليله الاخبار المتكثرة كما ذكره وهي كما قال كثيرة معتبرة يأتي ذكرها الا انها بين مطلقة واخبار القول
الاول بكون العين في يد احدهما مقيدة والخاص مقدم على العام البتة سيما مع موافقة الخاص للشهرة بل الاجماع ومخالفة العام في عمومه لعمل الاصحاب
ومن ذلك ظهر ان اقوى الاقوال واشهرها هو القول الاول فعليه الفتوى وعلى الله المعول **المسئلة الثانية** لو كانت العين في يديهما معا واقام
كل واحد منهما بينة على الجميع قضي لهما نصفين تساوت البينتان كثرة وعدالة واطلاقا وتقييدا ام اختلفا بلا اشكال في اصل الحكم كما في الك وعلى ما حكي
بينهم كما في الكفاية وبلا خلاف كما في يح وعلى الاشهر بل عليه عامة من تأخر الا من ندر كما قيل لمرسلة ابن المغيرة الصحيح عن ابن محبوب ورواية السكوني المتقدمتين
في المسئلة الثانية من بحث احكام الدعاوى في الاعيان الممكن تعميمها لمورد النزاع بترك الاستفصال عن اقامة البينة وعدمها ولقوله م في موثقة غياث
المتقدمة وقال لو لم يكن في يده جعلتها بينهما نصفين فانه اعم من ان يكون في يديهما بل صرح بعضهم بان المراد انه لو لم يكن في يده فقط بل يكون في يديهما
نصفين فانه اعم من ان يكون ورواية تميم بن طرفة ان رجلين عرفا بعيرا فاقام كل واحد منهما بينة فجعله امير المؤمنين م بينهما ومعنى قوله عرفا كما فسرها اهل
عرفه وكان في يديهما وتوهم كونها قضية في واقعة فيحتمل اشتمالها على ما يخرج عن مفروض المسئلة ليس في موقعه لان غرض الامام م عن حكاية قضاء الامام
ع بيان الحكم كما يدل عليه نقل الخبر وجريت عليه طريقة الائمة واصحابهم وينفهم منه عرفا فلا يكون شئ له مدخلية في الحكم عن الكلام خارجا بل القرينة الحالية
قائمة على ان مناط القضاء كان هو ما في الكلام خاصة ويدل عليه ايضا ما مر في المسئلة الاولى من بحث احكام الدعاوى من ان كلا منهما مدع ومنكر فيعمل
بينة وينصف بالتقريب المتقدم في المسئلة المذكورة الا انه يمكن ان يقال ان اعمال البينة هو العمل بتمام مقتضاها ولما لم يمكن ذلك في المتعارضين
فيكونان عن مدلول العموم خارجتين وهل يتعلق الحلف بكل منهما ايضا فيقتسمانها بعد حلفهما او نكولهما ويختص بالحالف مع نكول احدهما كما قواه الفاضل
في ير وجعل عدم اعتبار اليمين احتمالا وصرح به ايضا في التنقيح بل قيل المستفاد من التنقيح عدم الخلاف في الاحلاف ويدل عليه ايضا صدر رواية اسحق
ابن عمار المتقدمة وهي غير منافية للروايات المتضمنة للنصف بالاطلاق فيجب العمل بها مع ان هذه الرواية مخصوصة صريحا في المورد والروايات اما ظاهرة
فيه او عامة له لو لا كما هو المشتهر الظاهر الاول لما مر ولا يضر كون ما في الرواية قضية في واقعة بالتقريب المتقدم في رواية تميم ثم الخلاف في المسئلة في مقامات
اربعة احدها في اطلاق الحكم المذكور بالنسبة الى البينات والمخالف فيه على ما قيل جمع من القدماء وصاحب المهذب من المتأخرين وبعض الفضلاء المعاصرين
فخصوا ذلك بما اذا تساوت البينتان في الامور المرجحة من الاعدلية والاكثرية وذكر السبب وحكموا مع الاختلاف فيها للارجح منهما واختلفوا في المرجح ايضا فعن المفيد
اعتبار الاعدلية هنا خاصة وعن الاسكافي اعتبار الاكثرية كذلك وعن المهذب اعتبار الاعدلية وعن ابن حمزة اعتبار الاعدلية او الاكثرية
او التقييد بالسبب وعن الديلمي اعتبار المرجح من غير بيان له ولا دليل على شئ منها سوى خبر بل صحيح ابي بصير المتقدمة المرجحة للاكثرية فقط وهو قضية في
واقعة لا يصلح دليلا لشئ من تلك الاقوال الا ان يضم معه التقريب المتقدم فيصير دليلا للاسكافي خاصة وظاهر ان قوله شاذ نادر فيكون الرواية الموافقة له
لمخالفة الشهرة القديمة العظيمة عن حيز الحجية خارجة فيكون هي مرجوحة بالنسبة الى دليلنا بمخالفة تلك الشهرة بل السنة الثابتة وان كانت بالنسبة
الى هذا الدليل عامة لان مخالفة عمومها ايضا داخلة في اسباب المرجوحية المنصوصة ولو قطع النظر عن جميع ذلك فيتعارض بدليلنا بالعموم من وجه والاصل
مع عدم قبول بينة الداخل وان كان اكثر بل مطلق البينة سيما في صورة التعارض فيكون كما لا بينة له والحكم بالتنصيف ايضا هو بعدما قيل من ارجال البينتين حال
الخبرين المتعارضين وهو قياس باطل مع الفارق لان الخلاف في مناط العمل بالخبر هل هو من حيث انه خبر او من حيث افادته المظنة وعلى الاخير يمكن لزوم متابعة
اقوى الظنين بخلاف البينة فان مناط العمل بها خصوصيتها كاليد كما صرح به جماعة من الاصحاب ولذا يعمل بها ولو لم يفد المظنة بل حصل من قول المدعى عليه
اشبهما الفاسق ظن اقوى منها او ثانيها في اصل الحكم المذكور والمخالف فيه كما حكي العماني فان اطلاق كلامه يقتضي لزوم القرعة هنا ايضا وتقديم من
اخرجته بالحلف ودليله المستفيضة المتقدمة اليها الاشارة وجوابه ان دليلنا اخص مطلقا منها راجح عليها بما مر فيجب التخصيص ولا يقال يلزم تخصيص الاكثر
اولم يبق الا صورة واحدة هي كون العين في يد ثالث او مع كونها مما لا يد عليها وهو ايضا تخصيص المساوي وفيه ايضا كلام لانا نقول ان روايات القرعة ليست
مخصوصة بالاعيان فيشمل غيرها ايضا مع ان اكثرها قضايا في وقايع وثالثها في سبب الحكم المذكور فقيل هو تساقط البينتين فيكون كما لا بينة فيه وق
قيل لان لكل واحد منهما مرجح باليد على نصفها فبني على ترجيح بينة الداخل وقيل لترجيح بينة الخارج فيقضى لكل واحد منهما بما في يد صاحبه ويظهر
الثمرة في ثبوت اليمين فيثبت عليهما على الاول ولا يمين على الاخيرين والحق ان اكثرها تخريجات واستنباطات غير ملائمة لطريقة الامامية بل السبب ما
ذكرناه من العموم او الاخبار الخاصة ورابعها في لزوم اليمين وعدمها فان المشهور كما قيل هنا عدم اليمين لاطلاق الروايات المتقدمة وعدم صراحة رواية
اسحق في كون العين بيديهما وفيه ان عدم صراحتها انما على بعض الطرق واما على ما نقله في الوافي عن التهذيب والكافي فهي صريحة في كونها ذا اليد والله
هو المعتمد **المسئلة الثالثة** لو كانت في يد ثالث يقضي بارجح البينتين عدالة ومع التساوي في العدالة يقضي باكثرهما عددا ومع التساوي
يقرع بين المتداعيين فمن خرج اسمه حلف وقضي له ولو امتنع حلف الآخر وقضي له فان نكلا قضي بينهم بالتسوية على المشهور بين الاصحاب خصوصا

فان العينان في يدهما واقام كل واحد منهما على الجميع فقضي بينهما نصفين

فالاكثرية

[illegible]

المتأخرين

المتاخرين منهم بل عليه عامتهم كما قيل وفاقا للنهاية الشيخ و يب وصا وموضع من ف والصدوقين والحلبي والقاضي والحلي وابن حمزه ويحيي بن سعيد
وابن زهره مدعيا عليه الاجماع ودليلهم اما على اعتبار الرجحان بالاعدلية فرواية البصري كان علي ع اذا اتاه خصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء
اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين قال وكان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له فاده اليه ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اليمين اذا حلف واما
على اعتبار الاكثرية فهي ايض مضافة الى صحيحة ابي بصير المتقدمة دليلا للقول الثاني من المسئلة الاولى وموثقة سماعة ان رجلين اختصما الى علي
في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مروده واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فاقرع بينهما سهمين فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة ثم قال
اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ايهما كان صاحب الدابة وهو اولى بها فاسالك
ان تخرج سهمه فخرج سهم احدهما فقضى له بها واما على الرجوع الى القرعة فبالروايات المتقدمة مضافة الى صحيحة الحلبي ورواية داود بن سرحان في شاهدين
شهدا على امر واحد وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم اقرع فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء واما على تاخر القرعة عن
الاكثرية فباختصاص جميع روايات القرعة بصورة التساوي في العدد كما هو ظ واما على تاخرها عن الاعدلية فللرواية الاولى ايض واما على تاخر الاكثرية عن
الاعدلية فلم اعثر على دليلهم نعم استدل له بعض مشايخنا بالاجماع المنقول عن الغنية ولا يخفى ضعفه بل ضعف بعض ادلتهم الاخر المذكورة ايض فان دلالة
رواية البصري وموثقة سماعة على اعتبار الاعدلية والاكثرية ليست الا بمفهوم الوصف الذي هو عند المحققين غير حجة والاولى الاستدلال بالرضوي
المنجبر ضعفه بما مر قال فان لم يكن الملك في يد احد وادعى الخصمان فيه جميعا فكل من اقام عليه شاهدين فهو احق به فان اقام كل واحد منهما شاهدين
فان احق المدعيين من عدل شاهداه فان استوى الشهود في العدالة فاكثرهم شهودا يحلف بالله ويدفع اليه الشيء وكل ما يتهيأ فيه الاشهاد عليه فان الحق
فيه ان يستعمل فيه القرعة لا يقال ان قوله فان لم يكن الملك في يد احد الظاهر انه لا يد عليه اصلا يخرج الكلام عن مفروض المسئلة لان المتبادر من اليد
اليد المقتضية للملكية واليد المنضمة مع اعتراف المتصرف بعدم استحقاقه له كما هو المفروض ليس بد لك كما مر مفصلا فالمفروض ايض مما لا يد عليه مع ان الظ
في قوله في يد احد بعد بيان حكم ما في يد احدهما ارادة عدم كونه في يد احد المتداعيين نعم يبقى ان الظ من قوله من عدل شاهداه ان الترجيح باصل العدالة
دون الاعدلية وقوله فان استوى الشهود في العدالة وان احتمل الثاني الا انه ليس نصا فيه بل يحتمل الاول ايض الا انه يمكن ان يقال ان الظ من التساوي
في العدالة بالاطلاق من غير تقييد باصلها يقيد التساوي في العدالة ايض ولذا يصح سلب التساوي عرفا عن المختلفين في القدر ويؤكده قوله في الرواية
الاولى عدلهم سواء فانه ظاهر في حد العدالة واما على حلف من خرج القرعة باسمه والقضاء له بعدها فرواية البصري وصحيحة الحلبي وبهما يقيد اطلاق
الموثقة والرضوي واما على التنصيف بعد نكولهما فقيل للاجماع المنقول المتقدم وهو ضعيف بل يمكن ان يقال ان الظ من قوله ويدفع اليه الشيء ايض ذلك فان
الظ من دفع الشيء انه في احد وقيل لتعارض البينتين وتساقطهما مع عدم امكان ترجيح احدهما على الاخرى بالقرعة فلم يبق الا التنصيف **اقول**
ويمكن الاستدلال له بعموم التنصيف المتقدمة هنا وفي بحث الدعوى في الاعيان كموثقة غياث ورواية تميم ومرسلة ابن المغيرة وغيرها اخرج صورة اختلاف
البينتين عدالة او عددا وقبل القرعة والحلف بما مر فيبقى الباقي وظهر بما ذكر ان سند المسئلة واضح والحكم بها كما قالوا متعين واما المخالف
فيها من الفتاوى فبين من اقتصر على اعتبار الاعدلية خاصة كالمفيد ومن اقتصر على اعتبار الاكثرية خاصة كالاسكافي ومحتمل الصدوقين وظاهر المحقق الاردبيلي
حيث قال ان العدالة تكفي للشهادة واما ان زيادتها يفيد الترجيح فلا ومن اقتصر على اعتبارهما خاصة من غير ذكر الترتيب بينهما ولا القرعة بعدهما كموضع من
ف قايلا ان الظ من مذهب اصحابنا ومن اقتصر على ذكر المرجح مط من دون بيان له ولا ذكر قرعة كالديلمي او مع ذكر القرعة بعد العجز عن الترجيح مدعيا عليه اجماع الامامية
كموضع اخر من ف وبين من قدم الاكثرية على الاعدلية كالحلي معزيا له الى ظاهر الاصحاب وبين من اقتصر على القرعة خاصة كالعماني وبين قايل بالقرعة مع الشهادة
بالملك المطلق من الجانبين وبالقسمة نصفين ان كانت الشهادتان مقيدتين والقضاء للمقيد ان كانتا مختلفتين كالشيخ في ط والكل اقوال نادرة عن الدليل التام
خالية كما لا يخفى على المتتبع سيما بعد ما ذكرنا في هذه المسئلة والمسئلتين السابقتين واما المخالف لها من الاخبار فبعض العمومات اللازم تخصيصها بما مر وروايتا
اسحق المتقدمة المتضمنة لقوله فلو لم يكن في يد واحد منهما واقاما البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الاخر جعلتها للحالف فان حلفا جميعا جعلتها بينهما
نصفين ولكن عدم قايل به يوجب طرح اليد عنه بالمرة ثم انه قد عرفت اعتبار اليمين مع القرعة وظاهر الصدوقين والشيخ في يه وف ويب وصا والقاضي
وابن زهره اعتبارها مع الاكثرية ايض وادعى في ف والغنية اجماع الامامية عليه ويدل عليه صحيحة ابي بصير والرضوي المتقدمتين فالقول به متعين واما مع
الاعدلية فلا دليل على اعتبارها ولذا يظهر من جماعة منهم يع وفع وشاوير وعد واللمعة عدمه وعن ضه اعتبارها معهما والاصل ينفيه والله العالم

فرع لم يتعرض الاكثر لتصديق الثالث لاحد المتداعيين هنا مبني على الاغماض عن حكم اليد وخلافها ونظرهم الى بيان ساير المرجحات
انتهى وهو محتمل ويحتمل ايض ان يكون بناؤهم على عدم اعتبار تصديقه نظرا الى اطلاق الادلة كما نبه المحقق الاردبيلي في ح شا حيث حكم بتفرقة المص بين صورة عدم
البينة وصورة وجودها في سماع تصديق الثالث وقال بان الحكم بالتصديق والحلف هنا ايض ممكن ووجه عدم الاعتبار ح كما يظهر من الفاضل في يد
ان البينتين متطابقتان على عدم ملكية الثالث فلا يكون اقراره لانه انما يكون في ملك الشخص واقعا او ظاهرا ومع البينتين لا يكون كذلك والتامل فيه
مجال **المسئلة الرابعة** لو لم يكن العين في يد احد فان كانت لواحد منهما بينة يقضى له وان كانت البينة لهما فظاهر عبارة الصدوقين ان حكمه
حكم يد الثالث وقال بعض فضلائنا المعاصرين انه الاولى وهو كذلك لاطلاق اكثر الاخبار المتقدمة ان لم نقل جميعها بالنسبة الى هذه الصورة ايض

عدم

في تحقق التعارض في الدعاوي في الدين ايضا

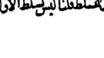
الخامسة كما ذكرنا انما كان في تعارض البينات في الاعيان من الاموال وقد يتحقق في الديون كما اذا كانت دعوى الدين معروفة بسبب خاص يقيم المنكر البينة على انتفاء السبب وكما اذا ادعى على آخر احد جناية فيها الدية خاصة في وقت خاص واقامت بينة واقامها الآخر على انه لم يكن حاضرا في هذا الوقت او ادعى احد بالشهود وصية زيد له بثلث ماله وادعاها آخر ايضا كذلك وقد يتحقق في غير الاموال من الحقوق ايضا كما اذا اقاما احد شهودا على زوجية زينب له واقامها الآخر كذلك او اقام احدهما على وصية زيد له بالولاية على الصغير واقام آخر ايضا كذلك الى غير ذلك والتحقيق في الجميع ان يبنى على اصالة عدم قبول بينة المنكر وعلى تعيين القرعة في كل امر مشكل وعلى هذا فنقول ان جميع الاخبار المتضمنة لسماع بينة المنكر ايضا ومزاحمتها البينة المدعي كانت مخصوصة بحكم التبادر من الاموال فلا اثر لها في غيرها اصلا اذ كل ما دل على سماع بينة المدعي وقبولها مخصوص بحكم العقل بما لا يعارضه مثلها فمورد التعارض الواقع في غير الاعيان ان كان مما يكون احدهما مدعيا والآخر منكرا يطرح بينة المنكر ويعمل بمقتضى بينة المدعي وان كان مما يكون كلاهما مدعيين ولا دليل للحكم في خصوص المسئلة يقرع ويحكم بمقتضى القرعة لعموم القرعة لكل امر مجهول او مشكل المستفيض بدعوى الاجماع على بقائه والعمل به ولصحيحة الحلبي ورواية داود بن سرحان وروايتي البصري والرضوي المتقدمة جميعا بل عليه ايضا مرسلة داود بن ابي يزيد العطار الآتية ورواية زرارة رجل شهد له رجلان بان له عند رجل خمسين درهما وجاء آخران فشهدا بان له عنده مائة درهم كلهم شهدوا في موقف قال اقرع بينهم ثم استحلف الذين اصابهم القرعة بالله انهم يشهدون بالحق ومقتضى هذه الروايات وروايتي البصري وداود بن سرحان وصحيحة الحلبي الاحلاف بعد القرعة ايضا وعليه العمل وبهذه الاخبار يقيد المطلقات في مقام تعارض البينات والله العالم

في تعارض اليد الحالية مع الملكية السابقة

المسئلة السادسة لو تعارضت اليد الحالية مع الملكية السابقة او اليد السابقة ففي تقديم الحالية او السابقة قولان كل منهما عن الشيخ في كل من ط وف وتبعه على الاول جماعة ولعلهم الاكثرون ومنهم من المتأخرين الكفاية وتبع وشرحه وبعض فضلائنا المعاصرين وعلى الثاني يع ويظهر من شا الميل اليه ويظهر من بر وجه ثالث هو التساوي حيث قال ولو كان السبق في جانب واليد في جانب ففي تقديم السبق او اليد او التساوي نظر انتهى واحتج للاول بان اليد ظاهر في الملك الحالي ولا يدفعها اليد السابقة لاحتمال كونها بعارية ونحوها وكذا الملك السابق لاحتمال انتقالها منه الى الغير ولعدم مطابقة الدعوى والشهادة اذ الدعوى بالملك الحالي والشهادة متعلقة بالسابق وفيه مضافا الى ان احتمال العارية ونحوها متحقق في اليد الحالية ايضا اذ اليد والملك السابقين وان لم يصلحا الدفع الحالي ولم يطابق الدعوى الا ان استصحاب مقتضى اليد السابقة واصل الملك السابق صالح لدفعها ومطابق للدعوى والقول بان الاستصحاب انما يعمل به لولا المعارض له واليد الحالية هنا له معارض خصوصا في اليد السابقة لانقطاعها راسا كما ذكره بعضهم اولا ان الاستصحاب وان عارض اليد لكن اليد اقوى لان اقتضائها الملكية وان كانت ظنيا لكن نفسها قطعي بخلاف استصحاب مدلول الشهادة فان مقتضى الشهادة ظني وكذا استصحابه فالاول ظن حاصل من القطع والثاني ظن حاصل من الظن فيقدم كما قاله الاخر وان الثابت حجيته هو ما شهد به الشاهد بعلمه او ظنه الاستصحابي واما ظن الحاكم لاستصحاب المخبر به فلا دليل على حجيته ولا يستلزم فعليه الظن للشاهد وانما الثابت حجية علمه القطعي في القضاء لا مطلق الظن كما ذكره ثالث فاسد اما الاخير اما الاول فلان مقتضى التعارض رفع اليد عن المتعارضين عند عدم المرجح لا تقديم احدهما نعم لو كانت اليد دليلا على الملك يدفع بها الاستصحاب عند التعارض ولكن قد عرفت انه ايضا كالاستصحاب من باب الاصل واما الثاني فلمنع كون اليد اقوى بعد ثبوت حجية الكل من الشارع وما ذكره تقوية من ترجيحات العامة العمياء ثم منع ايجاب مثل تلك القوة لو كانت للتقديم واما الثالث فلان اخبار عدم نقض اليقين بالشك ادلة واضحة على حجية ذلك الاستصحاب ولو اختص جواز قضاء الحاكم بعلمه لما جاز الحكم بالبينة ايضا اذ لا يفيد العلم فان قيل هي امارة ثبت حجيتها شرعا قلنا وكذا الاستصحاب ولو سلمنا ان حجية الاستصحاب لاجل الظن فانما هو ظن ثابت الحجية واستدل للثاني بان اليد الحاضرة ان كانت دليل الملك فالسابقة المستصحبة او الملك السابق المستصحب اولى لمشاركتهما في الدلالة على الملك الحالي وانفرادهما بالزمن السابق وفيه ان انفرادهما بالسابق لا يوجب ترجيحا الا من جهة الاستصحاب ايضا واذا سقط بالمعارضة لا يبقى وجه ترجيح وذكر الحلي في السر في مسئلة تعارض بينتي ملك القديم والاقدم ما يمكن ان يستدل به للثاني هنا ايضا بان يقال بعد ثبوت الملكية السابقة لا يمكن الملكية الحادثة الا بالانتقال عن الاول الى الثاني وهو خلاف الاصل وموجب لوجوب التمرث على الاول وهو ايضا خلاف الاصل وفيه ان هذا الاصل معارض باصالة اقتضاء اليد الملكية الموجبة للانتقال والدرك فلا تاثير له ولا يفيد تعدد خلاف الاصل في جانب كما بينا في محله مع ان توقف ملكية الثاني على الانتقال عن الاول ثم جواز ابناء الشاهد على الملكية الظاهرة المستفادة من اليد ونحوها وكان واقعا ملكا للثاني وكان بيده وكالة او نحوها فاخذ المال من غير انتقال ثم

في تحقيق ان اقتضاء اليد للملكية تعارض استصحاب الملكية

بما ذكر يظهر دليل الوجه الثالث المذكور في بر ايضا والتحقيق ان اقتضاء اليد للملكية تعارض استصحاب الملكية فلا يبقى لشيء منهما حكم ولكن اصل اليد شيء وهو باق بالمشاهدة والعيان والاصل عدم التسلط على انتزاع العين من يده ولا على منعه من التصرفات التي كان له فيها حتى بيعها واجارتها الا ان انتفاء الامر عدم دليل لنا على ملكيته ولكن لا دليل على ملكيته ايضا واصالة عدم الملكية بالنسبة اليه والى غيره سواء مع ثبوت اصل الملكية فلا يجري فيه ذلك الاصل ايضا مضافا الى امكان حصول جواز هذه التصرفات كلا او بعضا بالتوكيل والاجارة والولاية والاذن وغيرها فيبقى اصالة عدم التسلط واصالة جواز تصرفه خالية عن المعارض والى هذا يشير كلام من قال ان احتمال كون اليد الثانية بالعارية وغيرها لا يلتفت اليه مع بقاء اليد على حالها فان المقصود الاصلي من اعمال اليد هو ابقاء تسلطها على ما فيها وعدم جواز منعها من التصرفات كيف شاء بسبب احتمال الغصب او العارية او غيرهما فيحكم عليها بما يحكم على ملك الملاك وليس هذا معنى الحكم بانه ملك انتهى كلامه رفع مقامه فان قيل كما ان الملكية او اليد السابقة يقتضي استصحاب الملكية كذلك يقتضي استصحاب تسلط المالك الاول والحاكم على منع ذي اليد عن التصرفات ايضا وبه يندفع اصالة عدم التسلط قلنا ليس تسلط الاول كالملكية التي اذا ثبتت يحكم لها بالاستمرار حتى يثبت



المزيل

المزيل بل هو مما يمكن تقييده بقيد والمعلوم من التسلط الاولى هو تسلطه ما دام يحكم له بالملكية ويعلم له الملكية فالمعلوم ثبوته اولا ليس الا ذلك المقيد فبعد انتفاء الحكم بالملكية والعلم بها ينتفي القيد ويتغير الموضوع ثم انه كما ان نفس اليد المشاهدة الحالية ومقتضياتها سوى الملكية لا معارض لها فكذلك ايض كون البينة على غير ذي اليد وكون من يدعيه مطالبا بالبينة وذي اليد باليمين اذ لم يخرج خارج اليد عن صدق المدعي عرفا ولا صاحبها عن المنكر كذلك فيدل على كون وظيفة الاول البينة والثاني اليمين قولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر ونحوه من الاخبار المتقدمة فيكون البينة على المالك السابق واليمين على ذي اليد ولا يمنع ذو اليد من شيء من التصرفات وليس للمطمئن ترجيح اليد الحالية غير ذلك ايض مع انه يمكن جعل هذين الامرين دليلا برأسه على الملكية ايضا بالاجماع المركب فيسقط به الاستصحاب بالمرة لعدم صلاحيته لمعارضة الدليل **فرع ا** صرح جماعة من الاصحاب منهم المحقق في يع والفاضل في جملة من كتبه والمحقق الاردبيلي وفي لك والكفاية وفي يح وغيرها بانه لو شهدت بينة المدعي ان صاحب اليد غصبها او استاجرها او استعارها او نحو ذلك سقط اعتبار اليد وحكم بها للمدعي ونفى عنه الاشكال في لك بل ظاهره بل صريحه نفي الخلاف عنه وفي الايضاح انه يقبل الشهادة ح قولا واحدا وهو مؤذن بدعوى الاجماع عليه ونفى عنه الريب في ح يح وكيف كان فلا ريب في الحكم لان استصحاب اليد السابقة الغصبية او الاستيجارية مثلا واصالة عدم حدوث يد اخرى يجعل اليد الحالية يدا مباشرة لا المقتضية للملكية فلا يبقى معارض للاستصحاب بل ليس مقتضى الملكية في اليد اذ ليس الا اليد واقتضائها مخصوص بما اذا لم يدل على عدمه دليل وما ذكرنا دليل على عدم الاقتضاء **ب** قال في الكفاية وفي كلامهم القطع بان صاحب اليد لو اقر امس بان الملك له اي المدعي او شهدت البينة باقراره امس له او اقر بان هذا له امس قضي به له وفي اطلاق الحكم بذلك اشكال انتهى وكذا حكم في عد بثبوت الاقرار واستصحاب موجبه لو شهدت البينة باقراره له بالامس او اقر المدعى عليه بالامس انه له وبالانتزاع عن يده لو اقر بانه كان ملك المدعي بالامس وكذا في يع وح شا للاردبيلي في صورة الشهادة باقرار الامس وصورة اقرار المدعى عليه بانه كان له بالامس الا انه جعل الاقرب في الصورة الاخيرة الانتزاع من يده مؤذنا بوقوع الخلاف فيه الا انه قال في ح شا انه غير واضح الدليل الا ان يكون اجماعا وقال في تمهيد القواعد لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس وقال المقر به للمال ابتداء قيل لا يؤخذ به كما لو قامت بينة بانه كان ملكه بالامس والاقوى انه يؤاخذ كما لو شهدت البينة بانه اقر امس انتهى وقد يستدل على بعض هذه الصور ويفرق بينه وبين ما تقدم بان الاقرار يبنى عن التحقيق والشاهد قد يخمن ويقال فيما تقدم بان اليد محسوسة والشهادة مظنونة وبان استصحاب المقر به ظن ناش من القطع وان المشهود به ظن حاصل من الظن ولعمري انه لا يليق للفرقة الامامية ان يتشبث بامثال هذه التخريجات والتحقيق انه ان اقر المدعى عليه في الحال اي بعد الادعاء عليه بانه كان له في السابق او ثبت هذا الاقرار بالبينة يقدم المدعي لان ذلك الاقرار المسموع منه او الثابت بالبينة يتضمن امرين احدهما ملكية المدعي في السابق وثانيهما الانتقال منه الى المدعى عليه وهو في الثاني مدع ولا يفيد اليد لمعارضة الاستصحاب فيكون عليه البينة والاثبات نظير الدعوى بالدين فانه لو ادعى عليه ممن يبيع اشتراه بالذمة فاقر بذلك البيع يصير مدعيا ويرفع اليد عن استصحاب برائة الذمة ونحوه ولو لم يصرح باني ادينه وعلى هذا يتم عمومات البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وهذا مراد من قال بان ذلك اعتراف من ذي اليد بكونه مدعيا ووظيفته الاثبات واما لو كان المدعى عليه اقر في السابق بملكيته او ثبت اقراره السابق فلا يوجب تقديم المدعي لان ذلك لا يجعله مدعيا عرفا سواء كان ذلك الاقرار سابقا على يده او على الادعاء عليه وفي حكم الاقرار بالملكية السابقة للمدعي الاقرار بالاشتراء او نحوه من وجوه الانتقالات الا بل ذلك اولى بالقبول لاظهريته في جعله مدعيا

السابعة كما يتحقق التعارض بين الشاهدين ومثلهما يتحقق بينهما وبين شاهد وامرأتين وكذلك بينهم وبين مثلهم والمعروف من مذهبهم عدم تحققه بين الشاهدين او شاهد وامرأتين وبين شاهد ويمين قيل لضعف الشاهد واليمين من جهة وقوع الخلاف في كونه مثبتا ومن جهة ان الحالف يصدق نفسه بخلاف الشاهدين فانهما يصدقان غيرهما ولا يخفى ضعف الوجهين ولعلهما من الوجوه المستنبطة للموافقة لطريقة العامة التي فتح بابها شيخ الطائفة في خلافه ومبسوطه حيث جرى فيهما للترجيح على طريقة المخالفين والترجيح بين اقوالهم بمذاقهم لكونه مختلطا معهم كما ذكره الحلي في السرائر وغيره فظن الداخل في فقه الامامية الغير السائر على بصيرة في دينه ان امثال هذه الوجوه مما يعتبره الامامية ايض لحسن الظن بالشيخ والغفلة عن مرامه وقد علل المحقق الاردبيلي عدم تعارضهما بان الشاهد واليمين ليسا بحجة شرعية مستقلة في جميع الاحكام بل الشاهد حجة مع انضمام يمين المدعي في بعض الاحكام مع تعذر الشاهدين وهو حسن الا ان لسائل ان يقول ان الكلام في الاحكام التي يكون الشاهد واليمين حجة فيه كما اذا كانا مدعيين فيما كان بيديهما معا او بيد ثالث لا يدعيه ومنه الوصية بالثلث اذا ادعاها كل لشخصين لنفسه ولازم الدليل حصول التعارض لعموم ادلة حجية الشاهد واليمين في تلك الموارد ولكنه انما يتم عند من يقبلهما في مطلق الاموال او حقوق الناس واما على اختصاصهما بالديون كما هو الحق فلا يمكن فيها التعارض الا اذا ادعى دينا بسبب خاص كثمن مع فرس معين في زمان معين واتى بالشاهد الواحد وحلف معه واتى المدعى عليه بشاهدين على موت ذلك الفرس قبل ذلك الزمان ويمكن ان يقال ح ايضا بينة المنكر لا دليل على قبولها الا مع التعارض مع البينة في موارد خاصة لا مطلقا فلا يعارض بينة الشاهد واليمين اصلا هذا ثم انه نقل في يع عن الشيخ قولا بالتعارض والقرعة بينهما وكذلك صرح في س بقوله بذلك وعن فخر المحققين نفي القول عنه بل نقول انه يرده وبه صرح في لك بعد نقل عبارته في ط ولا يخفى ان عبارته المنقولة في لك ظاهرة في التعارض اذ لولاه لزم الحكم بالثلث لمن له الذي له الشاهدان وطرح قول عمرو الذي له الشاهد واليمين فاولا حجية مستند مو تعارضه مع مستند زيد فما وجه القرعة وليس معنى التعارض الا تضاد المدلولين وعدم العمل بهما ولعله احمل مراده على على القول بالتعارض كما هو احد قولي المخالفين فمقتضى مذهبنا الاقراع دون التنصيف فخلاف الظاهر واما قوله وعلى مذهبنا يقرع فنظره الى القرعة ان

فى سقوط اعتبار اليد لو شهدت بينة المدعى بان صاحب اليد غصبها او استاجرها او استعارها

فى تحقق التعارض بين شاهد و امرأتين ه

قضينا

كل امر مجهول لعموم الظاهر والله العالم **الثامنة** قد عرفت لزوم التنصيف بين المتداعيين في بعض الموارد فاعلم انه قال في يع وكل موضع
قضينا فيه بالقسمة فانما هي في موضع يمكن فيه فرضها كالاموال دون ما يمتنع كما اذا ادعى رجلان زوجة قال في لك بل الطريق هنا الى الحكم لمن اخرجته القرعة
اذ لا سبيل الى غيره ويؤيده مرسلة داود العطار في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود شهدوا ان هذه المرأة امرأة فلان وجاء اخرون فشهدوا انها
امرأة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا فقال يقرع بين الشهود فمن خرج اسمه فهو المحق وهو اولى بها وعلى هذا فلا فائدة في الاحلاف بعد القرعة لان فايدتها
القضاء للاخر مع نكوله وهو منفي هنا انتهى **اقول** هذا الاستدراك انما يحسن عند من يحكم بالنصف بعلل مستنبطة واما على ما هو التحقيق من انه لدلالة
الاخبار عليه فلا حاجة الى الاستدراك لان اخبار التنصيف كلها واردة في الاموال كالبغلة والدابة والدرهم ومتاع البيت واما غيرها فلا بل هي داخلة
في عموم القرعة وخصوصا انها في تعارض البينات كرواية البصري وداود بن سرحان وصحيحة الحلبي فيعمل بها واما ما ذكره اخيرا من نفي فايدة الاحلاف بعد الاقراع
ففيه نظر اذ مع حلفه يحكم بالزوجية له ومع نكوله يعرض الحلف على الاخر فان حلف يحكم له وان نكل هو ايضا يحكم لمن صدقته الزوجة لادعائهما وعدم معارض
شرعي فان لم يصدقا احدهما فيمنع عنهما ويخلى سبيلها ولا دليل على لزوم القضاء لاحدهما الا ان مقتضى مرسلة داود وعدم الاحلاف والعمل بمقتضى القرعة
لقوله فهو المحق والاولى فهو متعين ولا يرد ان مقتضى رواية البصري وما بعدها الاحلاف لانها عامة والمرسلة خاصة بالزوجة فيخصص بها فان لوحظت
جهة عموم المرسلة ايضا لدلالتها على الاولوية مطلقا سواء كان بعد الحلف او قبلها فيتساقطان ويبقى حكم القرعة بلا معارض فتامل وهو يفيد تصديق
الزوجة لاحدهما قبل الاقراع للحكم له قال الاردبيلي نعم ولا ارى له دليلا فتدبر والله العالم **التاسعة** اذا تعارضت البينتان في الملك واختلفتا في التاريخ
بان يكون احدهما في الحال والاخر من سنة الى الحال او يكون احدهما من سنة الى الحال والاخر من سنتين الى الحال فالمشهور ترجيح الاقدم لتعارض البينتين
في الوقت المشترك بينهما فسقطتا والمختصة بالوقت المتقدم سلمت عن المعارض فيستصحب حكمها واعترض عليه بان مناط الحكم الملك في الحال وقد استويا
وفيه ان لازمه عدم الحكم بمقتضى البينة الحالية وذلك لا ينافي الحكم بمقتضى الاستصحاب وتوهم ان استصحاب الشاهد ومرت الاشارة اليه ايضا في مسئلة
تعارض الملك القديم واليد الحادثة وفي لك ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان المدعى به في يد ثالث واما اذا كان في يد احدهما فان كانت بينة الداخل اسبق
تاريخا فهو المقدم لا محالة لان بعد التساقط يبقى للداخل اليد والاستصحاب معا وان كانت بينة الخارج اسبق فان لم يجعل السبق مرجحا يقدم الداخل ايضا لبقاء اليد
خالية عن المعارض وان جعلناه مرجحا يتعارض مع يد الداخل فيمكن ان يقدم الداخل لان اليد اقوى من الاستصحاب وان يقدم الخارج لان جهة بينته اقوى و
اذا انضمت هذه الجهة مع الاستصحاب يترجح وان يتعارضا فيتساقطا قال في الكف بعد نقل ذلك والظاهر ان هذه التفاصيل انما يجري على القول بتقديم
بينة الداخل مطلقا **اقول** مراده انا اذا قلنا بترجيح بينة الخارج لم يكن اعتبار لبينة الداخل فيكون لا غية بخلاف ما اذا قلنا بترجيح الداخل فانه لا يكون
الا لطرح البينتين وملاحظة المرجحات الاخرى التي منها اليد فقد يكون في الطرف الاخر ايضا ومنه يظهر ان كلام لك ليس مبنيا على ما عنه لما اختاره او لا
اولا من ترجيح بينة الخارج بل نظره الى ان فرض المسئلة لا يمكن الا على اعتبار بينة الداخل وتقديمه وقد يقال ان ما ذكره انما لو بني ترجيح بينة الخارج على
حديث البينة على المدعي اما لو بني على المرجح الخارجي ككون التاسيس اولى من التاكيد فيمكن اجراء الكلام على تقديم بينة الخارج ايضا ولا باس به الا ان المبنى
الثاني مما لم يجبا به احد من محققي الطائفة واعلم ايضا ان مفروض المسئلة كما ذكرنا انما هو اذا اصرح بينة القديم او الاقدم بالملكية الحالية ايضا او ضم مع الملكية
القديمة قوله ولا اعلم له مزيلا ونحوه على كونه معتبرا مقبولا كما سياتي تحقيقه او يسكت عن الحال ان قلنا بكفايته في ثبوت الشهادة الحالية ايضا واما الوضم مثل
قوله لا ادري ما احدث في الحال ونحوه مما ينفي الشهادة الحالية فهو خارج عن المسئلة فتدبر **اقول** ان بعض ما ذكر انما هو اذا قلنا بان تقديم بعض البينات المتعارضة
على البعض في مقام تعارضها انما هو بالمرجحات الاعتبارية الظنية كما هو طريقة العامة وان اقتفى اثرهم بعض الخاصة غفلة عن الحقيقة اما على ما ذكرنا
من ان المناط هو الادلة الشرعية من الاخبار والاجماع فلا وقع لاكثر هذه التفصيلات الضعيفة بل الحكم هو المشهور للاستصحاب المذكور ان كان في يد ثالث
والا فيقدم ذو اليد كما مر وجهه في مسئلة تعارض الملك القديم واليد الجديدة هذا لو قطع النظر عن اطلاق اخبار المسئلة والا كما هو الحق فهو المتبع ولا
تساقط للبينات **العاشرة** قالوا لو تعارضت البينة بالملك المطلق والبينة باليد فالترجيح لبينة الملك لان اقتضاء اليد للملكية انما هو بعنوان الاصل
فيزول بالدليل واستشكل فيه في الكف بجواز ان يكون مستند الشهادة بالملك ايضا هو اليد فلا يزيد على الشهادة باليد وضعف بان بناء الشهادة على
مجرد اليد في غاية الندرة مع الاشكال في جوازه وفيه منع الندرة بل العلة الغالبة واشكال الفقهاء في جوازه لا يوجب تفطن الشاهد ايضا والتحقيق انا ان لم نلزم
في قبول الشهادة بالملك المطلق فلا ينبغي الريب في دفعها اليد لما مر وليس علينا الالتفات الى المستند وان قلنا بلزوم ذكر المستند فاللازم ملاحظة حال
المستند مع اليد فان دفعها يقدم المستند والا اليد فاذا شهد بانه اشتراه زيد عن مالكه واخذه ذو اليد غصبا او عارية يقدم شهادة الملك وان
قال اشتراه وملكه ولا اعلم مزيلا مبني على كفاية ذلك في الشهادة الحالية وعدمها **الحادية عشر** لو تعارضت البينة بسبب الملك مثل قوله اشتراه او
انتجه في ملكه والبينة بالتصرف تصرف الملاك قيل قدمت بينة الملك بالسبب لكون التصرف اعم من الملك المطلق **اقول** ان ضم كل من البينتين قوله
ولا اعلم انه تنكسر الحال فان اعتبرنا هذه الشهادة فيرجع الى ما تقدم من تعارض البينتين ولا يثمر زيادة السبب او اليد شيئا وان لم نعتبرها فيكون الشهادة هي
السبب واليد يرجع الى ما لم يضم هذه الزيادة فان اكتفينا في قبول الشهادة للملكية الحالية بالملكية السابقة مع السكوت او لا اعلم له مزيلا يقع بها اصالة
اليد والا فيقدم اليد لعدم معارض لها سوى الاستصحاب المندفع باليد كما ياتي والله العالم **الفصل السابع** في ذكر بعض المسائل التي يقع فيها

بينة في عدم اعتبار الداخل اذا قلنا بترجيح بينة الخارج

الثاني

التنازع وفيه مسائل **المسألة الاولى** قال في عد لو كان في دكان عطار ونجار فاختلفا في قماشه حكم لكل بالة صناعته وقال ايض لو كان الخياط
في دار غيره فتنازعا في الابرة والمقص حكم بهما للخياط القضاء العادة بان من دعى خياطا الى منزله فانه يستصحب ذلك معه ولو تنازعا في القميص فهو لصاحب الدار
لان العادة ان القميص لا يحمله الخياط الى منزل غيره وراكب الدابة اولى من قابض لجامها وصاحب الحمل اولى والسرج لصاحب الدابة دون الراكب او الراكب ولى الحمل
من صاحب الدابة ولو تنازع صاحب العبد وغيره في ثياب العبد فهي لصاحب العبد لان يد العبد عليها ولو تنازع صاحب الثياب والغير في العبد تساويا لان
نفع الثياب يعود الى العبد لا الى صاحبه ولو تنازع صاحب النهر والارض في حائط بينهما فهو لهما لانه حاجز بينهما فتساويا انتهى **اقول** هذه المسائل كلها
متفرعة على الحكم لشيء لصاحب اليد مع يمينه فالمرجع فيها الى تعيين ذي اليد وقد عرفت سابقا انه لا نص على تعيينه من الشارع ولا من اهل اللغة فيجب
الرجوع فيه الى العرف فمن حكم العرف بكونه ذا اليد ومتصرفا فيه يقدم قوله مع يمينه ولا شك ان مناسبة شيء لصناعة احد وحرفته لا يوجب صدق ذي اليد
العرفي وكذا ظن ملكيته لا يكفي في ذلك الصدق ولذا لو ادعى نجار منشارا في يد خياط انه ملكه لا يقدم قوله نعم لو قلنا ان حكم الشارع بتقديم قول ذي اليد
انما هو لمظنة ملكيته صح تقديم قول من ظن ملكيته لشيء لا لصدق اليد بل لذلك الظن وهو غير معلوم وعلى هذا فاللازم في هذه المسائل الرجوع الى العرف
فنقول اما في الاولى فلا تم صدق ذي اليد عرفا على كل ذي صناعة من المتداعيين المذكورين في الات صناعته الا اذا علمنا مع ذلك باستعمالهما اياها مكررا
وتقلبهما فيه واخذها ووضعها والعمل بها ولولا ذلك فالظ التساوي بينهما وكذا الثانية لان كون خياط في دار غيره لا يدل على انه دعى اليها للخياطة ولو سلم
فلا يدل على انه حمل معه الابرة والمقص ولا بعد في حمل خياط قميصا معه الى داره دعى اليها فلو كانت الابرة والمقص بيد الخياط مستعملا اياهما اخذا ووضعا
لهما يحكم فيهما بيده والقميص لو كان في يد صاحب الدار او موضوعا في داره فله ولو كان بيد الخياط وفي حجره او مندبله فله ولو كان يقصر او يخيطه في دار زيد
فقيد الشكال لعدم معلومية صدق ذي اليد عرفا عليه مع ذلك الا اذا علم انه لم يدع الى الدار للخياطة بل الا اذا لم يعلم انه دعي اليها لها واما الثالثة فكما ذكره
والرابعة كذلك اذا علم ان صاحب الحمل هو الذي حمله على الدابة بنفسه واما لو علم ان قابض اللجام هو الذي وضع اليها حمل ذلك الشخص وشده فلا تم صدق ذي
اليد على صاحب الحمل وكذا لو اختلفا في واضع الحمل وفي الخامسة يحكم لصاحب الدابة لو لم يعلم ان صاحب السرج عليها ذلك الغير والا فالظ تقديم قول
الغير للصدق العرفي والسادسة محل اشكال والظ فيها التساوي والسابعة كما قاله والثامنة محل الاشكال بل الظ تقديم صاحب الثياب لصدق اليد عرفا
ولا مدخلية لعود نفع الثوب في الصدق واما التاسعة فان لم يعلم اختصاص احدهما بمكان الحائط ولم يكن الارض بما يحكم في العرف بان الحائط لها كان
يكون الحائط مختصا بحد واحد منها وكانت سائر حدودها خالية عن الحائط فالظ انه كما لا يد لاحد عليه وان كان المكان مختصا باحدهما فالحائط
له ولو كان والارض مما يقتضي العادة تعلق الحائط بها كما اذا كانت محوطة من الجوانب الاربعة فالحائط لصاحب الارض **الثانية** قال ايض ولو تنازع
الموجر والمستاجر في شيء في الدار فان كان منقولا فهو للمستاجر والا فللموجر **اقول** هذه ايض من متفرعات اليد والتصرف والظ انه قدس سره بناها
على مظنة الملكية وقد عرفت ما فيه مع ان ما ذكره باطلاقه في ذلك ايض محل نظر فان في جريان الحكم في كل منقول وكل مثبت غير ظاهر فان الحكم بكون
مصراع الباب المقلوع الظاهر فيه اثار القلع والخشبة الكبيرة المعلوم استخراجها من بناء من المستاجر مشكل والحكم بكون السلم او الباب المثبتين او المسمار
المثبت سيما اذا كانت الدار بيد المستاجر بالاجارة منذ سنين عديدة للموجر والتحقيق انه يتعارض هنا ملكية العين مع ملكية المنفعة في التاثير في
صدق اليد عرفا فان كان لاحدهما تصرف في السكنى بان يكون ساكنا فيها فاليد في المنقولات له مطلقا بل في غيرها ايض على احتمال وان لم يسكن فيها
احدهما فالساكن فيها اخيرا هو صاحب السكنى فتم **الثالثة** قال في ير لو ادعى انك مزقت ثوبي فلي عليك الارش كفاه ان يقول لا يلزمني الارش
لجواز التمزيق وعدم تعلق الارش فلو اقر طولب بالبينة ويتعذر عليه قال وكذا لو ادعى عليه دينا فقال لا تستحق عندي شيئا لم يكلف الحلف على عدم
الاقراض لجواز الاستيفاء او الابراء ولو ادعى عينا فقال ليس عندي ما يلزمني التسليم كفى في الجواب لجواز ان يكون رهنا او مستاجرة فلو اقام
المالك البينة بالملك وجب التسليم انتهى **اقول** ما ذكره في الجواب فهو كذلك اذ لا شك ان مجرد دعوى التمزيق او الاقراض واخذ العين لا يوجب جوابا
كما مر في بحث الدعوى بل الموجب للجواب هو المجموع المركب من الافعال المذكورة واستحقاق الارش او استيفاء الدين او تسلم العين فبالجواب عن الجزء الاخير
يحصل الجواب عن الدعوى المركبة والاصل عدم وجوب الالزام بالجواب عن الجزء الاخر الذي لا يلزم بدعواه منفردا جوابا واما ما يستفاد من صدر كلامه
وصرح به غيره من انه لو اقام المدعي البينة على الجزء الاول يطالب المدعى عليه بالجواب او الخروج عن الحق فهو كذلك فيما كان بحيث لو ثبت ما ادعاه
كان مثبتا للحق على المدعى عليه مطلقا كالاقراض واخذ العين واما لو كان لو فرد انا احدهما لا يوجب حقا عليه فلا يطالب المدعى عليه بالجواب او الخروج
عن الحق ما لم يدع الفرد الموجب واقام البينة عليه فلو ادعى عليه انه جنى عليه دابته حين ركوبه ولي عليه الدية واقام البينة على جناية الدابة لم يفد ما لم
يقيد هو بكون الجناية من يده وكذا لو قال مزق ثوبي قلنا يحكم بلزوم الارش والتمزيق لا من عمد لم يفد فاقامة البينة ما لم يفيد التمزيق بالعمد ولعل مراد ذلك
الفاضل ايض **الرابعة** لو كتب الحاكم كتابا للمدعي بالحكم فاستوفى حقه من المدعى عليه وطلب الكتاب من المدعي قال الخير لا يجب اجابته وهو كذلك
للاصل ولانه ملكه لسبق حقه عليه ولاحتمال ترتب فائدة له عليه نعم قال لو قال للحاكم اكتب لي محضرا بقبض الحق مني لئلا يطالبني الخصم به ثانيا في موضع اخر
فالوجه وجوب اجابته **اقول** لا ينبغي الريب في رجحانها لان فيها اجابة ملتمس مسلم ولكن لا دليل على وجوبها والاصل ينفيه **الخامسة** اذا اتفقا على
استيجار شيء في مدة معينة واختلفا في الاجرة فالاختلاف اما في قدرها كان يقول الموجر عشرة والمستاجر خمسة فان لم يكن لاحدهما بينة فالمشهور كما

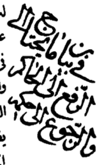
في بيان ان الاشياء المتعلقة بالاشخاص وبيان حجية اليد لصاحبها

في تنازع المؤجر والمستاجر فيما يوجد في الدار

في بيان اتفاق الموجر والمستاجر في المدة واختلافهما في الاجرة

في الكفاية تقديم قول المستاجر مع يمينه لانه منكر للزيادة التي يدعيها الموجر ولا بينة للمدعي وفيها قول للشيخ وبعض المتاخرين بالتحالف لكون كل منهما مدعيا لعقد ينكره الاخر ثم الرجوع الى اجرة المثل وقول للشيخ ايضا بالقرعة مطلقا لانها لكل امر مشكل وقول له ايضا بالتفصيل بالفرق بين النزاع قبل انقضاء الاجل فالتحالف وبعده فالقرعة او تقديم قول المستاجر مترددا بينهما وان كانت لهما البينة فمع تقديم تاريخ احديهما يبطل الاخر ومع الاتحاد او الجهل بالمتقدم فالمشهور كما في الكفاية تقديم بينة الموجر لانه المدعي وفيه ايضا قول بالتحالف وبالقرعة فيحلف من اخرجته القرعة وبتقديم بينة المستاجر على القول بتقديم بينة الداخل وان كانت لاحدهما البينة ففي الكفاية ان الحكم فيه لذي البينة واستدل له الاردبيلي بان كل واحد منهما مدع في الجملة وان كان الاختلاف في نوع الاجرة حتى لا يكون بينهما قدر مشترك فظاهرهم انحصار القول فيه بالتحالف او القرعة مع عدم البينة او اقامتهما البينة ومع اقامة البينة ان اقامها واحد منهما **اقول** واما القول بتقديم قول المستاجر في صورة الاختلاف في القدر وعدم البينة لانه المنكر وكذا القول بتقديم بينة الموجر في صورة تعارض البينتين لا يلائم بما ذكروه في صورة وجود البينة لاحدهما من الحكم لذي البينة مطلقا لان مقتضى دليلهم للاولين عدم اعتبار بينة المستاجر فكيف يحكم له بها والتحقيق انه لا ينبغي الريب في كون المستاجر مدعيا ايضا كما مر في كلام الاردبيلي وان استلزمت دعواه نفي الزايد الصدق الواضح العرفي ونظير ذلك دعوى المطالب بالدين للاداء فانه مدع مع استلزامه نفي ما يطالب به وكذا لو ادعى زيد على عمرو مائة ثمن فرسه المعين الذي باعه له امس وادعى عمرو موت ذلك الفرس بعينه شهرا قبل الامس وكانت له بينة فانه يسمع بينته وان استلزمت نفي ما يدعيه زيد من الثمن عنه والامر كذلك ههنا لان المستاجر يدعي وقوع العقد على الخمسة وهو ادعاء وان استلزم نفي الزايد فتقديم قوله مطلقا لانه منكر محض لا وجه له نعم هو منكر لوقوع العقد على العشرة المستلزمة لاثبات الزيادة كما ان الموجر منكر لوقوعه على الخمسة المستلزمة لنفيها فالقول الاول في صورة عدم البينة والاختلاف في القدر غير جيد وعلى القول بالتحالف فيها فهو وان كان موافقا للقاعدة الا ان الرجوع الى اجرة المثل بعده غير جيد جدا لانها قد يكون انقص من الخمسة مع اعتراف المستاجر باشتغال الذمة بها وقد يكون ازيد من العشرة مع اعتراف الموجر بعدم استحقاق الزايد بل هما معترفان بوقوع العقد على المعين وانه ليس غير الخمسة او العشرة فالرجوع بعد التحالف الى القرعة بين القدرين اجود مع ان في التحالف هنا ايضا كلاما من وجهه وهو ان المتبادر من المدعي والمنكر في صورة التقابل وتوظيف حكم لكل منهما هو المدعي والمنكر المحض في الدعوى الواحدة مع ان بيمين احدهما لو لا وسقوط دعوى الاخر يثبت دعوى الحالف لاعترافهما بعدم خروج العقد عن احد الامرين فاجود الاقوال هو القول الثالث وهو الرجوع الى القرعة واحوطها الجمع بين التحالف والقرعة في القدر كما مر هذا مع عدم البينة واما مع وجودها لهما فالرجوع الى القرعة اظهر لرواية البصري وصحيحة الحلبي الاتيتين في بحث تعارض البينات سيما مع ما ذكرنا من عدم معلومية شمول البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه لمثل ذلك خصوصا ان في منصوص المتضمنة للفظ ذي اليد ومع وجودها لاحدهما فالحكم لذي البينة لصدق المدعي عليه كما مر وكذا الحكم في صورة الاختلاف في النوع فيقرع مع عدم البينة او وجودها لهما ويحكم لذي البينة مع وجودها لاحدهما

مسئلة اذا ادعى استيجار دار باجرة وقال الموجر بل بيت منها بتلك الاجرة ولا بينة فقال الشيخ والمحقق يقرع وقيل يقدم قول الموجر لانه المنكر للزيادة و الاول اقرب لما مر وقيل بالتحالف فيحكم للحالف ومع حلفهما او نكولهما يحكم ببطلان الاجارة وعدم استحقاق الاجرة ومع استيفاء المنفعة باجرة المثل و وجهه كون كل منهما منكرا او قد مر ما يضعفه مع انه قد يوجب سقاط ما يعترفان باستحقاقه من الاجرة المعينة ومنفعة البيت ولو كانت لاحدهما بينة يقضي له ولو كانت لهما فمع اتحاد التاريخ او الجهل يقرع ومع تقدم تاريخ الدار يبطل اجارة البيت ومع تقدم اجارة البيت حكم به بالاجرة المسماة وبطل من اجارة الدار ما قابلها وصح في الباقي ويعلم ذلك بمعرفة اجرة المثل ومراعاة النسبة ولو ادعى استيجار بيت باجرة وقال الموجر بل اجرت ذلك البيت الاخر بها ولا بينة يقرع بينهما وتوهم كون ذلك دعويين فيتحالفان فيعمل كل منهما بما هو مقتضى القضاء انما يصح اذا اقتصر كل منهما على دعوى اجارة ما يدعيه دون نفي الاخر واما مع اعترافهما الواحد منهما بوحدة العقد والموجر به فلا يتم ذلك اذ قد يحلفان او ينكلان فيلزم الحكم بما يعترفان فيه بعدم الاستحقاق ولو كانت بينة لاحدهما يحكم له ولو كانت لهما يقرع ايضا اذا اتفق المتنازعان على وحدة الموجر به وعدم استحقاق الاجرتين والمنفعتين والا فيحكم لهما وكذا يقرع لو وقعت الدعوى المذكورة على اجرة عينية مخصوصة واحدة كثوب معين الا اذا اقاما البينة ويقدم تاريخ احدهما فيحكم بها ويبطل الاخر والله العالم بحقايق احكامه **المطلب الثالث**



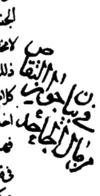
في بيان ما يحتاج الى الرفع الى الحاكم والدعوى والرجوع الى حكمه وما لا يحتاج اليه ويجوز فيه التقاص بدون الترافع اعلم ان منشا التخالف بين الشخصين والتنازع في واقعة انما يكون لاجل جهل طالب الحق الذي هو المدعي بحكم الواقعة ولاجله يجوز ثبوت حق له على خصمه فينازعه او جهله بنفس الواقعة الحق الظنية او الاجمالية على القول بسماعهما او لاجل اختلاف المجتهدين في حكم الواقعة فطالب الحق يقلد من يقول بثبوت الحق له وخصمه يقلد من ينفيه او الاول يقلد من يثبت حقا في واقعة كالقصاص ومن الثاني يقلد من يثبت غيره كالدية ومنه تنازع احد الشركاء الثلثة في الشفعة وولد الاكبر مع ساير الورثة في الحبوة والمتبايعين في لزوم العقد وعدمه في الصيغة الفارسية وغير ذلك او لاجل انكار المدعى عليه الحق عدوانا او سهوا او نسيانا او عدم بقائه الحيوان لم يكن منكرا وقد يكون الاحتياج الى الرفع الى الحاكم لمجرد الاستيفاء من غير سبق منازعة وانكار كطالب القصاص ممن يقر بالقتل وهو تحت يد الولي او طالب الحق من صغير او غايب ماله في يده ونحو ذلك ويكون النزاع فرضيا فان كان منشا النزاع المتحقق او الفرضي احد الجهلين فلا مناص من الترافع او ترك الحق اما في الجهل الاول فلان الطالب لا يعلم الحكم فلعله لم يكن بذي حق والاصل عدم ثبوته له واما في الثاني فلانه لا يعلم ثبوت حق له ولا يثبت له حق الا بالحلف او النكول الذي يختص الحكم به بالحاكم وكذا ان كان المنشا اختلاف العلماء فلا يجوز للطالب اخذ حق بدون الترافع وحكم الحاكم لان ثبوت الحق له انما يكون بتقليد الطرفين

لمتقول

لمن يقول بثبوته والمفروض استفائه والا لما كان بينهما نزاع ويحكم الحاكم واما ثبوته بتقليد المدعى خاصة فلا لان القدر المسلم ثبوته ان راى المجتهد حكم له
ولمقلده ما لم يزاحمهما حق شخص اخر لا يقلده فى ذلك الامر كما مر فى اوايل الباب لم يثبت من ادلة التقليد ازيد من ذلك واما كونه حكما ثابتا لما اذا زاحمه
حق غيره الذى لا يقلد ذلك المجتهد فلا دليل عليه اصلا فلا يصير السيف مثلا ملكا له بالحبوة بتقليد من يقول بدخوله فى الحبوة ما لم يقلده ساير الورثة
ايض فلا يجوز له التقاص بسببه وان كان منشاء النزاع الفرضى او الواقعى مجرد انكار المدعى عليه باحد وجوهه المذكورة او عدم ايفائه او عدم كون الايفا
بيده كالقصاص او الحق الذى على الصغير مثلا او المال بيد ذى الحق فقد وقع الخلاف فى توقف استيفاء الحق فى بعض موارده على الترافع وعدمه
والمراد توقفه عليه شرعا بمعنى انه هل يجوز لطالب الحق الاستيفاء لو امكن بدون الرفع ويحل لهما استوفا شرعا او لا اذ لا كلام فى التوقف فى صورة
عدم امكان الاستيفاء لجحود الخصم وتغلبه بحيث لم يمكن الوصول الى الحق ودفع تغلب الخصم بدون التوصل الى الحاكم ثم لبيان محل الخلاف وتحقيق
الحق فى المقام نقول المطلوب اما يكون عقوبة او حقا غير مالى او ما لا فهيهنا ثلثة ابحاث **البحث الاول فى العقوبات** وهى اما قصاص او حد
او دية والاخير داخل فى الدعاوى المالية اما الاول ففيه قولان الاول عدم الاحتياج الى الحاكم وجواز استقلال الولى فى القصاص اختاره
فى موضع من ط وقع وظاهر يع حيث جعل التوقف اولى والفاضل فى احد قوليه واكثر المتاخرين بل عامتهم كما قيل ونسبه فى كتاب قصاص لك
الى الاكثر والثانى وجوب الرفع الى الحاكم ذهب اليه فى موضع اخر من ط وفى ف وعن عه والمهذب والكافى وعد والغنية وقضاء لك وفى الكف
لا اعرف فيه خلافا وعن الغنية بلا خلاف وعن ظاهر ف الاجماع عليه والاقوى هو الاول لقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وعموم اخبار جواز اقتصاص الولى من الجانى وهى كثيرة جدا والاصل عدم التوقف على شىء ودليل الثانى الاجماع المنقول واحتياج اثبات القصاص
واستيفائه الى الاجتهاد للاختلاف والقياس على الحد بالطريق الاولى ومفهوم رواية محمد من قتله القصاص بامر الامام فلا دية له فى قتل او جراحة
وبعض اعتبارات اخر ضعيفة ويرد الاول بعدم الحجية سيما مع مخالفته للشهرة المطلقة والمقيدة المحكية والثانى بخروج موضع الاختلاف عن محل
الخلاف اذ هو تيقن الولى بثبوت القصاص وهو غير متوقف على اذن الحاكم فى كثير من الموارد ومنها اذا كان الولى من اهل الاجتهاد والنظر او عالما
بمواقع الاجماع او الضرورة او بفتوى المجتهد ونحو ذلك والثالث ببطلان القياس ومنع الاولوية لعدم مقطوعية العلة والرابع مع كون مفهومه مفهوم وصف لا
حجية فيه مضافا الى انه لو اعتبر لكان مقتضاه ثبوت الدية على الولى القاتل اذا لم يكن باذن الامام والقايلون بالتوقف لا يقولون به مضافا الى
انه لا يدل على اعتبار اذنه بالخصوص فان كل قصاص شرعى انما هو بامر الامام عاما ثم على القول الاخير لو بادر الولى الى القصاص لم يكن عليه قود ولا دية بلا
خلاف للاصل واختصاص ادلتهما بغير ذلك وفى استحقاقه التعزير وعدمه قولان وهل قصاص الطرف كقصاص النفس لانه قصاص وللاصل والعموم او يجب فيه
الرفع لانه بمثابة الحد الاقرب الاول لما ذكر واما الثانى فلا يجوز المبادرة اليه بدون اذن الحاكم لظاهر الاجماع ورواية حفص بن غياث من يقيم الحدود السلطان
او القاضى فقال اقامة الحدود الى من اليه الحكم والله العالم **البحث الثانى فى الحقوق الغير المالية** كالزوجية والوصاية والطلاق وحق الشفعة والخيارات
ونحوها والظاهر الاجماع على عدم وجوب المرافعة واذن الحاكم فيها واستقلال ذى الحق فى استيفائه مع الامكان وعلمه بحقه اجتهادا او تقليدا او ضرورة
واجماعا لظاهر الاجماع والاصل الخالى عن المعارض بالمرة مضافا الى رجوع بعض الحقوق الى المال الثابت جواز اخذه بلا رفع كما فى الحق الثابت بخيار الفسخ ونحوه
ثم **المبحث الثالث** فيما اذا كان المطلوب مالا عينا او دينا وفى كل منهما اما يكون المطلوب منه مقرا به باذلا غير مماطل ولا معتذر او لا يكون كذلك
فان كان الاول فلا كلام فيه ولا دعوى ولا يجوز الاخذ بدون اذن الغريم لان الغريم مخير فى جهة القضاء فلا يتعين الا بتعيينه نعم للحاكم ايض تعيينه لو كان
الغريم غايبا لعموم النص المصرح بالقضاء عن الغايب وان كان الثانى فالظاهر الاجماع على عدم وجوب الرفع وجواز مقاصة الطالب عن مال المطلوب منه
بنفسه فى الجملة وانما الخلاف فى بعض موارده ولنذكر اولا طائفة من الايات والاخبار المجوزة للمقاصة ثم نتبعها بما يستنبط منها اما الايات فقوله سبحانه
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقوله فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به واما الاخبار فمنها صحيحة الحضرمى رجل كان له على رجل مال فجحده اياه وذهب به ثم
صار اليه بعد ذلك للرجل الذى ذهب بماله مال قبله اياخذه مكان ماله الذى ذهب به ذلك الرجل قال نعم لكن لهذا كلام يقول اللهم انى اخذ هذا المال
مكان مالى الذى اخذه عنى وانى لا اخذ ما اخذ خيانة ولا ظلما والاخرى وهى ايض قريبة من سابقتها وزاد وفى خبر اخر ان استحلفه على ما اخذ منه
فجاز ان يحلف اذا قال هذه الكلمة والاخرى رجل لى عليه دراهم فجحدنى وحلف عليها ايجوز لى ان وقع له قبلى دراهم ان اخذ منه بقدر حقى فقال نعم و
لكن لهذا كلام قلت وما هو قال يقول اللهم لم آخذه ظلما ولا خيانة وانما اخذته مكان مالى الذى اخذ منى لم ازدد شيئا عليه ورواية ابن وضاح
كان بينى وبين رجل من اليهود معاملة فخاننى بالف درهم فقدمته الى الوالى فاحلفته فحلف وعلمت انه حلف يمينا فاجرة فوقع له بعد ذلك عندى
ارباح ودراهم كثيرة فاردت ان اقبض الالف درهم التى كانت لى عنده فاحلف عليها فكتبت الى ابى الحسن فاخبرته انى قد احلفته فحلف وقد وقع له عندى
مال فان امرتنى ان اخذ منه الالف درهم التى حلف عليها فعلت فكتب لا تاخذ منه شيئا ان كان ظلمك فلا تظلمه ولولا انك رضيت بيمينه فحلفته
لامرتك ان تاخذ من تحت يدك ولكنك رضيت بيمينه لقد مضت اليمين بما فيها وصحيحة داود بن زربى انى اخالط السلطان فيكون عندى الجارية فياخذونها
او الدابة العارية فياخذونها ثم يقع لهم عندى مال فلى ان اخذه فقال خذ مثل ذلك ولا تزد عليه وقريبة منها الاخرى وصحيحة البقباق ان شهابا ماراه فى
رجل ذهب له الف درهم واستودعه بعد ذلك الف درهم قال ابو العباس قلت له خذها مكان الالف الذى اخذ منك فابى شهاب قال فدخل على ابى عبد

ونها

الله ام فذكر له ذلك فقال اما انا فاحب ان يأخذ ويحلف ورواية الارمني كان لي على رجل دراهم فجحدني فوقعت له عندي دراهم فاقبض من تحت يدي مالي عليه
وان استحلفني حلفت ان ليس له على شيء قال نعم فاقبض من تحت يدك وان استحلفك فاحلف له انه ليس عليك شيء ورواية اسحق بن ابرهيم ان موسى بن عبد
الملك كتب الى ابي جعفر ع يسئله عن رجل دفع اليه مالا ليصرفه في بعض وجوه البر فلم يمكنه صرف ذلك المال في الوجه الذي امره به وقد كان له عليه مال بقدر
هذا المال فسأل هل يجوز لي ان اقبض مالي او ارده عليه واقتصه فكتب ع اقبض مالك مما في يدك ورواية علي بن سليمان رجل غصب رجلا مالا او جارية ثم
وقع عنده مال بسبب وديعة او قرض مثل ما خانه او غصبه ايحل له حبسه عليه ام لا فكتب ع نعم يحل له ذلك ان كان بقدر حقه وان كان اكثر فيأخذ منه ما كان
عليه ويسلم الباقي اليه ان شاء الله ورواية جميل عن الرجل يكون له على الرجل الدين فيجحده فيظفر من ماله بقدر الذي جحده ايأخذه وان لم يعلم الجاحد بذلك قال نعم
ثم نقول ان تحقيق المقال في هذا المجال يذكر مسائل **المسألة الاولى** ان المال المطلوب ان كان عينا فان كان المالك قادرا على اخذه من دون فتنة
او مشقة ولا ارتكاب امر غير مشروع كدخول دار الغاصب بغير اذنه او نقب جداره او نحو ذلك جاز له الاخذ من غير رفع الى الحاكم للاستصحاب وتسلط الناس
على اموالهم وللاصل ولا يجوز له الاخذ من مال الغاصب بقدره ح للاصل وظاهر الاجماع واما اطلاق صحيحة داود الاولى وروايتي ابن وضاح وعلي بن سليمان
فشمولها لمثل تلك الصورة غير معلوم ولا ظاهر وان توقف اخذه على امر غير مشروع كنقب في دار او فتح بابه من غير اذن او بالغاصب ولم يمكن بغير ذلك جاز
الاخذ ايض ويحل له ما لا يحل لغرض اخر لنفي الضرر والضرار المعارض لحرمة التصرف في مال الغير مثلا فيبقى الاباحة الاصلية بحالها وكذا لو تضمن ضررا لم يكن ادنى
من ضرر المالك لقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم وقوله فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولو نوى ضمان ضرر ح صار جواز الاخذ اظهر لعدم صدق الضرر ولو امكن الاخذ
ح بالرجوع الى الحاكم فهل يتعين تحرزا عن ضرر الغاصب او ارتكاب ما لا يحل او يجوز الاخذ للعين فيه احتمالان والاحوط الرفع ولو امكن المقاصة من مال
اخر له جازت المقاصة مع امكان احد الامرين المتقدمين بالتصرف في ماله او اضراره ومن الرفع وكليهما لاطلاق الصحيح والروايتين ويجوز الرفع ايضا بلا ريب
ومقتضى الايتين جواز الامر الاول ايضا والظ ان تاخير الغاصب في الرد تاخيرا موجبا للضرر كنفس الغصب في عدم ارادة الرد ايضا ثم لو اقتص المالك من مال
الغاصب ثم رد الغاصب العين فللمالك الاخذ للاستصحاب وعليه رد المال المقاص لعدم ثبوت جواز التصرف فيه ح ايض وكذا لو ظفر المالك بعينه
هذا اذا كانت العين المقاصة باقية ولو تلف فلا يجب على المالك العوض من ماله للاصل وهل يجوز له اخذ عين ماله من الغاصب للاستصحاب او لا يجوز لعدم جواز
الجمع بين العوض والمعوض فيه اشكال وان كان الاول اقرب للاصل ومنع كون ما اخذ عوضا من ماله اولا بل هو امر جوزه الشارع عقوبة ومنع عدم جواز
الجمع بين العوض والمعوض ثانيا **الثانية** ان كان المطلوب دينا والغريم جاحدا او لبسه لبينة او كانت ولم يمكن التوصل الى الحاكم او امكن ولم يكن حكمه
نافذا عليه او احتاج الاثبات عند الحاكم الى مدة او تعب يوجب التضرر او كان مماطلا او لم يمكن الانتزاع بالحاكم جازت المقاصة من مال الغريم بلا خلاف
بينهم كما صرح به في الكفاية ايض ويدل عليه الايتان والاخبار المتقدمة جميعا مع الجحود وطائفة منها مع المماطلة ولو امكن الوصول الى الحق فالرفع الى
الحاكم من غير تاخير وضرر كان مقرا مماطلا او جاحدا ففي جواز التقاص ح وعدمه قولان الاول للاكثر كما في الك والكف وعن الصيمري ومنهم الشيخ في يه و
لك وس والكف بل كما قيل عامة المتاخرين للعمومات المتقدمة بل صريح بعضها وهو رواية اسحق حيث قال فيها او ارده عليه واقتصه فان الاقتصاص صريح
في امكان التوصل والثاني المانع للاصل وبعض الاعتبارات لان اللازم رفع اليد عنها بما مر وهل يحل التقاص مطلقا كما هو مذهب المعظم او يجب ذكر الكلام
المذكور في الاخبار الاربعة الاولى كما عن الصدوق في الفقيه والشيخ في يب والاظهر الاول للاصل وعدم دلالة الاخبار الثلاثة على تعين ذكره والتوقف عليه
بل غايته الاستحباب كما عليه اكثر الاصحاب واما الثالثة فهي وان دلت بالمفهوم على اعتباره في الجواز الا ان مقتضاها اعتباره في جواز الحلف خاصة و
هو مما لم يقل به احد ويشترط جواز المقاصة بعدم التراضي والتحالف فانه لا يجوز التقاص بعده كما مر ولا يشترط فيها اذن الحاكم للاصل نعم يشترط فواته في
محل الاختلاف **الثالثة** مقتضى عموم اكثر الاخبار المتقدمة وخصوص صحيحي داود ورواية علي بن سليمان جواز المقاصة من جنس الحق ومن غيره كما هو
الفتاوى وصريح جماعة ايض كما يظهر من بعضهم من التامل في جواز الاخذ من غير جنس الحق لا وجه له اصلا وهل يتوقف الاخذ من غير الجنس على تعذر الاخذ
من الجنس ام لا عن جماعة منهم الشهيدان الاول والاقرب الموافق لظاهر جمع اخر الثاني للعمومات وعدم دليل على تعيين الجنس حين امكانه فان قيل الاخذ من غير
الجنس يتوقف على تقويم وتفويض بقبول او بيع وكل ذلك مخالف للاصل لا يصار اليه الا مع التوقف ولا توقف مع امكان الاخذ من الجنس قلنا التقويم
لا مخالفة للاصل فيه والتفويض يتحقق في الجنس ايض مع انه لو سلم يجوز ارتكابه مع الدليل وهو هنا موجود لان ما يدل بعمومه على اخذ غير الجنس يدل على
ذلك ايض للتوقف ثم ان كان المأخوذ منه من جنس الحق فان كان ما ظفر به بقدر الحق او كان زايدا عليه وامكن اخذ القدر بدون التصرف في الزايد فلا
كلام وكذا ان وقع القدر والزايد في يده باذن الغريم بقرض او وديعة على القول بجواز التقاص منهما فيأخذ القدر ويرد الزايد وان لم يكن بيده ولم
يمكن اخذ القدر الا بالتصرف في الزايد ايضا كما لو كان المجحود الف درهم وظفر بكيس او صندوق فيه الفان ولم يمكن اخذ الالف الا بنقله الى مكان اخر ففيه



فهل يجوز هذا التصرف في الزايد ام لا الظ نعم لادلة نفي الضرر المعارضة مع ادلة النهي عن التصرف في مال الغير ولانه لو لم يجز التصرف في الزايد لما جاز التصرف
في قدر الحق ايض لان سبب الحرام حرام مع انه جائز لاطلاق الايتين وبعض العمومات المتقدمة ومن ذلك ظهر جواز التصرف في الزايد من غير الجنس ايض
ويكون الزايد في الصورتين امانة في يده ولا ضمان عليه لو تلف بدون تقصيره وتفريطه كما صرح به في التحرير اذا لم يمكن الاخذ بدونه لانه للاصل
ولو اخذ الجنس الذي لم يكن بيده وتلف كان من ماله لانه ان اخذه بقصد التقاص صار ماله وان اخذه مترددا بين التقاص وعدمه كان تصرفا غير جايز

في ان المطلوب دينا والغريم جاحدا

فيضمن

فيضمن ولوكان الماخوذ من غير الجنس فظاهر الكف الاجماع على تخيره بين اخذه بالقيمة وبين بيعه وقبض ثمنه لحقه حيث قال وتخير عند الاصحاب وما لهم
من الخلاف فيه حيث قال والاقرب تخيره بين تملكه بالبيع وبالقيمة وكيف كان فالظاهر التخيير لتجويز الاعتداء واخذ الحق منه وقبضه واخذ مثل المال
منه على سبيل الاطلاق في العمومات وهو يحصل بكل من الوجهين والاصل عدم تعين نوع خاص منه وليس له الانتفاع بما اخذ قبل القبول او البيع و
عليه المبادرة الى احدهما فلو اخر مع الامكان فنقصت الثمن ضمن النقصان ولا يضمن ما نقص قبل التقصير كذا قال في التحرير ولا ادري دليلا تاما
على تضمين نقصان الثمن بالتاخير مع كون اصل التصرف جايزا والاصل عدم الضمان سيما اذا كان التاخير بطلب زيادة في القيمة او مصلحة اخرى للمال
او لنفسه واولى بعدم الضمان ما اذا لم يحصل له ضرر على المالك كما اذا كان المال مما لم يرد مالكه بيعه ولو تلف المساوي للحق من غير الجنس قبل القبول
او البيع من غير تقصير منه فقال الشيخ الاليق بالمذهب عدم الضمان وهو كذلك للاصل واحتمل الفاضلان الضمان لانه قبض بدون اذن المالك وفيه ان اذن الشارع
اعظم من اذن المالك **الرابعة** في جواز المقاصة عن الوديعة وعدمها قولان الاول للتهذيبين والسراير ونهج وتلف وشا والتحرير وشرح نيع للصيمري
والتنقيح والنكت ولك وفيه وفي الكفاية عليه اكثر المتاخرين وقيل بل لعله عليه عامتهم وهو الاقوى لعموم الاية واطلاق اكثر الاخبار المتقدمة بل عمومها
الناشي عن ترك الاستفصال وخصوص رواية اسحق بن ابرهيم السابقة واظهر منها صحيحة البقباق ورواية علي بن سليمان ودلالة الصحيحة على الرجحان
المخالف لظاهر الاتفاق كما قيل حيث انهم حكموا بالكراهة غير قادح في الحجية لاحتمال خصوصية في واقعة شهاب من جهته او من جهة الرجل او من جهة ماله او غير
ذلك الرجحان والقول باصالة عدم الخصوصية واحد النقد يكون جهات الرجحان موافقة للاصل او مساوية مع خلافها بالنسبة الى الاصل والثاني للصدوق
في اكثر كتبه والتقي والحلبي والكيدري والطبرسي وابن زهرة مدعيا عليه اجماع الامامية ونسبه الى بعض متاخري المتاخرين ولعله صاحب الوافي ونسبه في التحرير
الى الشيخ ايضا للاجماع المنقول والكتاب والسنة المستفيضة الامرة برد الوديعة وخصوص صحيحة ابن عمار الرجل يكون لي عليه الحق فيجحدنيه ثم يستودعني ما لا
الى ان اخذ مالي عنده فقال لا هذه خيانة ورواية ابن اخي الفضيل الصحيحة عن ابن ابي عمير ان ابي مات وترك مالا في يد اخي فاتلفه ثم افاد ما لا فاودعنيه فلي ان
اخذ منه بقدر ما اتلف من شيء فاخبرته بذلك فقال لا قال رسول الله اد الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك والاول ليس بحجة سيما مع مخالفة اجلاء
الطائفة والشهرة العظيمة المتاخرة والثاني بالمعارضة بالمثل من الكتاب والسنة المجوزة للتقاص الراجحة على ما ذكروه بالشهرة وباتفاقهم على رجحانها على عمومات
حرمة التصرف في مال الغير بغير اذنه مع ان ما ذكروه ليس باقوى من تلك العمومات والروايتان محمولتان على الكراهة بقرينة الاخبار المجوزة للتقاص عن الوديعة
مع كونهما اعم من اجتماع شروط المقاصة من امكان الاخذ منه وعدم الاحلاف سابقا وغير ذلك واحتمال كون الاتلاف في الاخيرة مما لا يوجب الضمان
المجوز للتقاص **الخامسة** لو اقتص حقه ثم اتى الغريم بالمال المجحود او المماطل فيه فان كانت عين ما اقتصه باقية جاز لمن اقتص اخذ حقه ورد المقتص
لاصالة عدم اللزوم وكذا لو تمكن من انتزاع حقه بعد التقاص بالبينة والاثبات والاخذ ورد المقتص مع بقاء عينه لما ذكر وهل يجب عليه ذلك الشام لا الظاهر الثاني للاصل
والاستصحاب ويمكن ان يقال ان الثابت من ادلة التقاص ليس ازيد من جواز اخذه والتصرف فيه ما دام غريمه جاحدا او مماطلا واما بعد الاقرار والبذل فيستصحب عدم
جواز التصرف فانه قبل التقاص لم يكن جايز التصرف وبعده لم يثبت الزايد عن الجواز ما لم يبذل فيستصحب العدم بعد البذل الا انه يعارض الاستصحاب ويرجع
الى التخيير ايضا وكذا الحكم لو كانت العين تالفة الان عدا لو جوح اظهر لاصالة عدم لزوم التغريم من ماله وانتفاء الاستصحاب الاول وهل يجوز له مع عدم رد
المقتص به قبول ما بذله الغريم ايضا الظاهر لا لسقوط حقه بعد التقاص في نفس الامر وان لم يعلمه الغريم وكان غاصبا بحسب الظاهر عليه **السادسة** هل يختص جواز
التقاص بما اذا علم حقه على الغريم واقعا او يجوز مع العلم الشرعي الحاصل بالاصول الشرعية ايضا الظاهر الثاني لقيام مقتضى الاصول الشرعية مقام الواقع
فلو جوز كون جحود الغريم لاجل علمه بحق له عليه او على مورثه ولكن لم يعلمه يجوز التقاص وكذا لو علم حقا لمورثه على زيد وادعى هو الايفاء ولكن لم يعلم به ذلك
الوارث فلا يجب عليه الترافع والاخذ بعد يمين نفي العلم بل يجوز له التقاص لاصالة عدم الحق في الاول وعدم الايفاء في الثاني **السابعة** يجوز
التقاص من مال الغريم المشترك بينه وبين غيره وعليه ادلة مال الغير وايصاله اليه للعمومات وادلة نفي الضرر ولا تحرم مال الشريك ليس بازيد من حرمة
الزايد على الحق من مال الغريم **الثامنة** لو كان الغريم غايبا ولم يعلم جحوده او عدم بذله يجوز التقاص من ماله الحاضر للعمومات واطلاق صحيحة البقباق
ورواية اسحق بل صحيحة زيد وعدم ثبوت الاجماع الثابت في الحاضر المقر الباذل في ذلك **التاسعة** لو كان حقه مظنونا لا يجوز له التقاص لعدم علمه
بحق ثابت وعدم شمول العمومات له وتسلطه على احلاف الغريم او اخذ الحق بعد نكوله على سماع الدعوى الظنية لا يدل على ثبوت الحق له نعم لو نكل وحكم
الحاكم به يجوز له المقاصة لو لم يبذل **العاشرة** لو كان له على شخص حق لم يعلم به الغريم او نسيه يجوز له التقاص من غير وجوب الاعلام والمطالبة
للعمومات وكذا لو كان حق عليه ولم يعلم تذكره وعدمه واقراره وكذا لو كان له حق ومنعه الحياء او الخوف او مصلحة اخرى عن المطالبة **الحادية عشر** يجوز
تقاص ما اعطاه لغيره رشوة محرمة او رباء اذا كان مضطرا الى الاعطاء بل غير مضطر ايضا اذا علم الاخذ كونه رشوة او رباء **الثانية عشر** لو كان لزيد
مال على عمرو ولعمرو على بكر يجوز لزيد المواطاة مع بكر واخذ حقه منه للعمومات ويجوز لبكر اعطاؤه لان جواز اخذ الغريم يستلزم ذلك ويجوز حلف بكر على البراءة
الثالثة عشر لو كان الحق مختلفا فيه بين العلماء لا يجوز لطالب الحق التقاص قبل الترافع بتقليد مجتهد يفتي بثبوته كما مر في صدر الفصل كمن جنى عليه
احد بجناية ديتها عند بعض المجتهدين عشرة وعند بعض اخر عشرون لا يجوز له تقاص العشرة الزايدة المختلف فيها بتقليد الثاني **الرابعة عشر**
لو كان له حق على من لا يفي ماله بديونه يجوز له التقاص من ماله ما لم يحجر عليه الحاكم ولو حجر عليه فهل يجوز له تقاص تمام حقه من مال الغريم ام لا فيه اشكال

في جواز التقاص عن الوديعة

في ان حق التقاص انما هو بالنظر الى علمه على الغريم

في انه يجوز التقاص قبل الترافع مما اختلف فيه بين العلماء

والاحوط الاول ولو كان له حق على ميت عليه دين زايد على التركة لا يجوز له تقاص الزايد عن حصته بعد التوزيع لانتقال ماله بموته الى الديان **الخامسة عشر**
يجوز التقاص من مال الغريم المتزلزل كما ابتاعه ببيع الخيار لصدق ماله عليه ويحمل المشتري لو فسخ البايع ما يحمله في صورة التلف **السادسة عشر** يجوز
في التقاص لانه امر يقبل الوكالة لعمومات وهل يجوز لغير ذي الحق التقاص له من غير توكيل اذا علم مطالبة الغير لجهة الظاهر لانه دفع ظلم عن الغير وهو واجب بل في حال
السابعة عشر الحق الذي يجوز تقاصه اعم من ان يكون ذو الحق معينا او لاحد الافراد فلو اوصى احد بشيء لواحد من اولاد زيد يجوز لاحدهم بعد مقاصته
الجحود او المماطلة لصدق كون حقه عليه لان ذلك ايضا نوع حق وعلى هذا يجوز للفقير تقاص الزكوة والخمس ورد المظالم عن الغني المماطل الظاهر نعم بل يجب لما مر
من وجوب دفع الظلم عن المظلوم **الثامنة عشر** هل يشترط في التقاص عن غير الجنس التقويم ام يجوز بدونه اذا كان غير زايد على الحق قطعا كان يكون
من له الف دينار على شخص فرس له غاية قيمته من العشرين الى الاربعين الظاهر الجواز للاصل **التاسعة عشر** يجوز التقاص من المنافع كما يجوز من الاعيان
فيجوز له اجارة دار الغريم وكراية دابته لصدق الظفر بالمال **العشرون** هل يجوز تقاص مستثنيات الدين كفرس ركوبه وثياب بدنه ونحوها ام لا الظاهر
انه ان لم يتملك ما يفي به الدين غير هذه الامور لا يجوز ووجهه ظاهر والا يجوز لان المستثنى ليس عين هذه الامور بل اعم منها ومن اثمانها **الاحدى و
العشرون** الظاهر عدم حصول التقاص بدون التصرف للاصل وعدم شمول العمومات فلا يجوز قبول امة الغريم التي في بيته او عبده مقاصة وعتقه من كفارة
ولا قبول داره التي يسكن فيها الغريم او ضيعته التي في تصرفه ووقفها او بيعها الغير من غير ان يتصرف الغير فيه ولو كان لزيد حق على عمرو ولبكر حق لا يعلمه على زيد
وغصب بكر مال عمرو لا يجوز له مقاصة ذلك المال وجعله عوضا عن حق بكر عند نفسه ولا يبرء ذمته بذلك فتم والله العالم **الثانية والعشرون**
قال في عد ولو نقب جداره ليأخذه لم يكن عليه ارش بالنقب **اقول** لا ينبغي الريب في جواز النقب لدلالة نفي الضرر ولقوله سبحانه فمن اعتدى عليكم ويلزمه عدم
ضمان الارش لانه تصرف جايز والاصل عدم الضمان ولو ضمن الارش كان الجواز اظهر كما مر كما اذا لم يكن الارش زايدا على حقه ايضا **الثالثة والعشرون**
ولو جحد من عليه مثله جاز ان يجحد ايضا ويكون هذا بعد قصد التقاص فيحلف على نفي ما جحد والله العالم بحقايق احكامه **المطلب الرابع** فيما يتعلق

فيما يتعلق بالاستحلاف

بالاستحلاف والحلف وقد مر بعض ما يتعلق بذلك في المطلب الثاني من اشتراط كون الحلف باذن الحاكم والمدعي وعدم سماع الدعوى بعدها وغير ذلك و
احكام اخر متعلقة اما بنفس الحلف او الحالف او المحلوف عليه لا بد من ذكرها فههنا ثلثة ابحاث **البحث الاول** في احكام يتعلق بنفس اليمين وفيه اربع
مسايل **المسئلة الاولى** لا يصح الاحلاف الا بالله سبحانه اي لا يترتب الاثر المقصود من الاحلاف الا اذا كان به بلا خلاف بل عليه الاجماع في كتاب الايمان عن
الشيخين في عد وبنو المقداد والسيد في ح فع ونسبه في الكفاية الى ظاهر الاصحاب بل لعله اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافا الى الاصل والنصوص المستفيضة
منها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة ومنها بعد سؤال بعض الانبياء عن الله سبحانه عن كيفية الحكم بين الناس احكم بينهم بكتابي واضفهم الى اسمي تحلفهم به ثم قال هذا
لمن لم يقم له بينة ورواية محمد بن قيس ان نبيا من الانبياء شكى الى ربه كيف اقضي في امور لم اخبر بيناتها فقال ردهم الي واضفهم الى اسمي يحلفون به ومرسلة ابان
وفيها احكم بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي يحلفون به دلت هذه الاخبار على وجوب الحلف باسم الله في قطع الدعوى وفي المروي في تفسير الامام الوارد
في كيفية قضاء رسول الله المتقدم بعضها وان لم يكن له بينة حلف المدعى عليه بالله وفي رواية البصري المتقدمة فعلى المدعي اليمين بالله الذي لا اله الا هو و
في صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة فان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له حق دلت بالمفهوم على انه لو اقام البينة بل الاستحلاف بالله ولو حلف بغيره
كان له حق فلا يسقط الدعوى بها ورواية ابي حمزة لا يحلفوا الا بالله ومن حلف له بالله فليرض دلت بالمفهوم على عدم وجوب التصديق والرضا بمن حلف
بالله وان حلف بغيره وكذا حرم الحلف بغير الله فيكون فاسدا ويظهر منها الوجه الاول دلالة صحيحة الخزاز من حلف بالله فليصدق ومن لم يصدق فليس من الله
ومن حلف له بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله ومن الوجه الثاني دلالة صحيحة محمد قول الله تعالى والليل اذا يغشى والنجم اذا هوى وما اشبه ذلك فقال ان
لله تعالى ان يقسم من خلقه بما شاء وليس لخلقه ان يقسموا الا به وقريبة منها صحيحة علي بن مهزيار وصحيحة الحلبي لا ارى ان يحلف الرجل الا بالله ونحوها و
سماعة هل يصلح لاحد ان يحلف احدا من اليهود والنصارى بآلهتهم قال لا يصلح لاحد ان يحلف احدا الا بالله وظاهر انه اذا لم يصلح يكون فاسدا لان نفي الصلاح
الفساد ورواية المدايني لا يحلف بغير الله وقال اليهودي والنصراني والمجوسي لا تحلفوهم الا بالله ويستفاد من خصوص الاخيرتين وعموم ما تقدم عليهما عموم
الحكم للمسلم والكافر كما هو الحق المشهور ويدل عليه ايضا صحيحتا الحلبي وابن ابي عمير عن اهل الملل كيف يستحلفون فقال لا يحلفوهم الا بالله وصحيحة سليمان بن خالد لا
يحلف اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي بغير الله ان الله عز وجل يقول فاحكم بينهم بما انزل الله خلافا للمحكي عن ط والايضاح وس في المجوسي فاوجبوا عليه الحلف
بغير لفظ الله مما يرفع احتمال الارادة غيره منضما مع الله لرفع احتمال الارادة النور والظلمة الذي هو اله باعتقاده وفيه مع شذوذه انه اجتهاد في مقابلة النص
وقد يستدل له ايضا بان بدون ذلك لا يحصل الجزم بانه حلف وفيه ان المعتبر من الحلف هو كونها بالله وهو قد وقع واما مطابقة قصده للفظه فلا دليل

في حلف الذمي

عليها مع ان العبرة في الحلف انما هي على نية المستحلف اذا كان محقا لا الحالف كما نقل بعض متاخري المتاخرين الاتفاق عليه ويدل عليه رواية اسمعيل بن سعد
الاشعري عن الرجل يحلف وضميره على غير ما حلف عليه قال اليمين على الضمير يعني على ضمير المظلوم ورواية مسعدة وفيها واما اذا كان ظالما فاليمين على
نية المظلوم هذا مع ان دليلهم لو تم لاطرد في غير المجوسي من اهل الملل الباطلة فلا وجه للتخصيص به وللمحكي عن الشيخ في يه والفاضلين وجماعة فجوزوا احلاف
الذمي بل مطلق الكافر كما قيل بما يقتضيه دينه اذا رآه الحاكم اردع له من الباطل واوفق لاثبات الحق لرواية السكوني ان امير المؤمنين ع استحلف يهوديا بالتورية
التي انزلت على موسى وصحيحة محمد بن قيس قضى علي ع فيمن استحلف اهل الكتاب بيمين صبر ان يستحلفه بكتابه وملته وصحيحة محمد عن الاحكام فقال في كل دين ما

يستحلفون به وفي بعض النسخ ما يستحلفون به واجيب عن الاول تارة بضعف الرواية واخرى بكونها قضية في واقعة لا عموم لها وثالثة بجواز اختصاصه بالامام و رابعة
باحتمال كون الحلف بالتورية متضمنة مع الحلف بالله وعن الثاني بالاخيرين وباحتمال كون المجوسيين في كتابه وملته راجعين الى من استحلف ويؤيد ارادتهما
وعن الثالث بجواز كون المراد انه يمضي عليهم حكمه اذا احلفهم عند حكامهم كما انه يجري عليه احكام عقودهم ويلزم عليهم ما التزموا به ويرد على الاول بعدم ضير
في ضعف الرواية سندا بعد وجودها في الاصول المعتبرة مع ان ضعفها ليس الا للنوفلي والسكوني وفي ضعفهما كلام وعلى الثاني ان القضية في واقعة كافية
في ابطال العموم المطلوب مع ان قضية الواقعة غير معلومة فيلزم تخصيص العام بالمجمل فيخرج العمومات المتقدمة باسرها عن الحجية وعلى الثالث ان امثال التجويزات
لا يلتفت اليها في باب الاخبار والا بطل الاستدلال بها بالمرة مع ان ذلك الاحتمال ايضا مناف للعمومات المطلقة وموجب للاجمال في المخصص فتأمل وعلى الرابع بان
الانضمام ايضا مناف للمطلق من عدم جواز الاستحلاف بغير الله وعلى الخامس بانه خلاف الظاهر المتبادر مع انه ايضا مناف للمطلق من جهة اعمية المستحلف من المسلم
ومن جهة ان استحلاف المسلم بكتابه ايضا غير المطلق الا ان يقال ان المراد بطريق ما انزل في كتابه وبقربه في ملته وهو ايضا خلاف ظاهر اخر وعلى السادس
انه تخصيص للحديث بلا مخصص فالصواب ان يجاب عن الجميع بانها معارضة للاخبار المتقدمة وهي راجحة بالاشهرية رواية وفتوى والاصحية فقط كما لا يخفى
الكتاب التي هي من المرجحات المنصوصة حيث قال سبحانه في اية الوصية في السفر فيقسمان بالله يعني الاخرين من غير المسلمين وبموافقة الاحتياط والاصل
وبالمخالفة لمذاهب العامة كما صرح به في الوافي وح تيح وغيرهما وبالاحدثية التي هي ايضا من المرجحات المنصوصة لكون بعض الاخبار المتقدمة مرويا عن ابي جعفر
الثاني ع والاخيرة لم يتجاوز عن ابي عبد الله ع **فروع** أ هل المراد بالحلف بالله بهذا اللفظ المقدس او به وبمثله من الاسماء المختصة به كالرحمن والرحيم
او بهما وبمثلهما من الاوصاف الدالة على تلك الذات المقدسة مثل بالله والذي لا اله الا هو وبالذي خلق كل شيء او بذات الله الظاهر الاخير لان المعنى من
للفظ الله هو الذات المقدسة فالمراد الحلف بتلك الذات المتعالية فيصح الحلف بكل ما افاده ويدل عليه ايضا قوله في صحيحة الحلبي بعد النهي عن الحلف الا
بالله فاما قوله لعمر الله وقوله ولذا جعل بعض من تاخر عنه قوله مخالفا لظاهر الاجماع المحقق والمحكي عن الشيخين ب كما لا يصح الحلف الا بالله سبحانه
ولا يترتب الاثر الا عليه ولا ينعقد في باب الايمان الا به كذلك لا يجوز الحلف الا به سبحانه فيأثم الحالف بغيره من المخلوقات كالانبياء والائمة والملئكة
والكتب المعظمة والكعبة والحرم والمشاهد المشرفة والاباء والاصدقاء ونحوها على الاشهر بين الطائفة بل قيل انه مقتضى الاجماعات المنقولة وصرح به جماعة منهم
المحقق الاردبيلي وصاحب تيح وشارحه وبعض مشايخنا المعاصرين لروايتي ابي حمزة وسماعة وصحاح محمد وعلي بن مهزيار والحلبي المتقدمة جميعا فان الاولى
متضمنة للنهي الصريح في الحرمة والثانية والاخيرة متضمنة لقوله لا ارى والظاهر منه نفي الجواز والثالثة والرابعة متضمنة لقوله ليس لخلقه ان يقسموا الا به
والمتبادر منه نفي الجواز ايضا وحملها على الحلف الذي يترتب عليه الاثر الشرعي لا وجه له مضافا الى ما علله بعضهم من ان القسم بشيء يستلزم تعظيما له ولا مستحق
للتعظيم المطلق وبالذات سوى الله تعالى وربما يشعر بذلك قوله في صحيحة الحلبي ورواية سماعة ولو حلف الناس بهذا واشباهه لترك الحلف بالله ويدل على الحرمة
ايضا مرسلة يونس المروية في ي عن قول الله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم قال اعظم اثم من يحلف بها الحديث ورواية الحسين بن زيد الطويلة المروية في الفقيه المشتملة
على جملة المناهي ونهى ان يقول الرجل للرجل لا وحياتك وحياة فلان ورواية صفوان الواردة في حكاية ابي عبد الله ع مع ابي جعفر المنصور الكاذب حيث
انه بعدما قال له ع ان مولاك يدعو الناس اليك فقال والله ما كان فقال لست ارضى منك الا بالطلاق والعتاق والهدي والمشي فقال بالانداد من دون الله
تأمرني ان احلف الحديث فانه يشعر بان الحلف بغيره سبحانه جعل للانداد له وذهب بعضهم الى الكراهة لضعف الاولين سندا والثاني دلالة وهما ممنوعان اما سندا فان
الضعف منجبر بالشهرة وقد يقال باختصاص النهي عن الحلف بغير الله بما اذا اقسم العبد على فعل نفسه ومن هو مثله من الخلق فاما اذا انشد الله في حاجة فلعله
يجوز له ان يذكر من خلق الله ما يشاء كما ورد في الادعية الماثورة ولا يخفى انه لا حاجة الى الاستثناء والتخصيص لان المنهي عنه هو الحلف والاستحلاف ولما مثل
قولك انشدك بكذا او اسالك بحق فليس هو شيئا منهما فهو خارج عن موضوع المسئلة وعلى هذا فيجوز في سؤال المخلوق ايضا نحو ذلك فيقول له انشدك بالقرآن
العظيم او بحق ابيك عليك ان يفعل كذا للاصل الخالي عن المعارض لانه ليس حلفا ولا استحلافا **ب** لا شك في مرجوحية الحلف بالله وكراهتها واستحباب تركها
لو كان صادقا لقوله سبحانه ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وقوله سبحانه ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا وفي صحيحة الخزاز لا تحلفوا بالله صادقين
ولا كاذبين وفي رواية سلام بن سهم من حلف بالله كاذبا كفر ومن حلف بالله صادقا اثم وفي رواية السكوني من اجل الله ان يحلف به اعطاه الله خيرا مما
ذهب منه وفي رواية ابي بصير الواردة في قضية سيد الساجدين ع وادعاء مطلقته اربعمائة دينار لاجل الصداق واعطائه اياه فقلت يا ابه جعلت فداك
الست محقا قال بلى ولكني اجللت الله ان احلف به يمين صبر ومقتضى هذه الروايات كراهة الحلف واستحباب تركها مطلقا الا ان في مرسلة علي بن الحكم اذا
ادعي عليك مال ولم يكن له عليك فاراد ان يحلفك فان بلغ مقدار ثلثين درهما فاعطه ولا تحلف وان كان اكثر من ذلك فاحلف ولا تعطه ومقتضى
الجمع تخصيص العمومات بهذه الرواية الا ان ظاهر رواية سلام استحباب الترك في اربعمائة دينار ايضا ويمكن ان يكون ذلك لاختلاف الحال بالنسبة الى الاشخاص
سيما الامام ع ويمكن حمل المرسلة على خفة الكراهة في اكثر من ثلثين درهما وكما يستحب ترك الحلف يستحب ترك الاستحلاف ايضا لرواية عبد الحميد الطائي من
قدم غريما الى السلطان يستحلفه وهو يعلم انه يحلف ثم تركه تعظيما لله تعالى لم يرض الله له بمنزلة يوم القيمة الا بمنزلة خليل الرحمن ع ثم ما ذكرنا من كراهة الحلف
انما هو اذا كان صادقا واما ان كان كاذبا فهو من المحرمات الشديدة بل من الكبائر الموبقة بل عدها في بعض الروايات المتقدمة كفرا بالله سبحانه وورد فيها
تهديدات شديدة في اخبار عديدة كقوله ع من حلف على يمين وهو يعلم انه كاذب فقد بارز الله تعالى اي حاربه وقوله اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع **اقول**
الصرم

البلاقع جمع بلقع وهي الارض القفر التي لا شئ بها يريد ان الحالف بها يفتقر ويذهب ما في بيته من الرزق وقيل هو ان يفرق الله شمله ويغير عليه ما اولاه من نعمه وفي رواية اخرى اياكم واليمين الفاجرة فانها تدع الديار من اهلها بلاقع والاخبار بذلك المضمون كثيرة وفي اخبار اخرى انها تورث عقر الرحم وانقطاع النسل وفي اخرى انها تورث العقب العقر وفي بعض النسخ العقب الفقر وفي رواية اخرى انه ينتظر بها اربعين ليلة اي لا ينجاوزها بهلاك صاحبها هذا في الحلف

الدوانيقي واما الاحلاف فلا يحرم اذا كان المستحلف محقا اجماعا ولذا استحلف مولانا الصادق ع من سعى به عند منصور الدوانيقي فحلف فمات وكذا اذا كان مبطلا لان الحالف لم يحلف الا صادقا فلا وجه لكون المستحلف به اثما وان اثم بالكذب في اصل الدعوى **الثانية** يستحب للحاكم تقديم الوعظ على اليمين لمن توجهت اليه لانها اما مكروهة او محرمة والترغيب في ترك المكروه والتحذير عن فعل المحرم مطلوب قطعا فيعظ الحالف بذكر الايات والاخبار الواردة في ثواب ترك الحلف مع الصدق وعقاب فعلها مع الكذب وكذا يستحب وعظ المستحلف ايضا لما عرفت من استحباب ترك **الثالثة** يجزي للحالف ان يقول في يمينه والله ما له قبلي كذا او ترجمة ذلك بلغة اي لغة كانت بلا خلاف فيه كما قيل لصدق اليمين وعدم دليل على لزوم الزائد ولاطلاقات الحلف بالله ولرواية ابي حمزة وصحيحة الحراز المتقدمتين في المسئلة الاولى المتضمنتين لقوله من حلف بالله فليصدق ومن حلف له بالله فليرض ولمرسلة الفقيه قال رسول الله ص من حلف لكم بالله فصدقوه الا انهم قالوا انه يستحب للحاكم تغليظ اليمين عليه قولا كوالله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب الضار النافع المهلك المدرك الذي يعلم من السر ما يعلمه من العلانية كما في الصحيحة المتضمنة لاحلاف الاخرس او زمانا كالجمعة والعيد وبعد الزوال وبعد العصر كما في الاية ومكانا كالكعبة والمقام والمسجد الحرام والحرم والمشاهد المكرمة والمسجد الجامع ثم ساير المساجد والمحراب منها واستدلوا له بانه مظنة رجوع الحالف الى الحق ومظنة تعجيل المؤاخذة ان اقدم عليها وبصحيحة الاخرس وبالاية الواردة في الوصية تحبسونهما من بعد الصلوة اي صلوة العصر فيقسمان بالله وبرواية زرارة ومحمد لا يحلف احد عند قبر رسول الله على اقل مما يجب فيه القطع والمروي في قرب الاسناد ان عليا ع كان يستحلف اليهود والنصارى في بيعهم وكنائسهم والمجوس في بيوت نيرانهم ويقول شددوا عليهم احتياطا للمسلمين ولمرسلة البرقي المتضمنة لاحلاف الصادق ع الساعي له عند المنصور بالبراءة بعد حلفه بالله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم وفي الكل نظر لعدم نهوضها لاثبات العموم وورودها في موارد خاصة نعم لا باس بالقول به لاشتهاره بين الاصحاب بل نفي بعضهم الخلاف فيه وهذا القدر كاف في مقام الاستحباب ولذا يختص ذلك بالحاكم دون الغريم لاختصاص فتاويهم به ولو امتنع الحالف عن التغليط لم يجبر عليه للاصل ولا يصير بامتناعه ناكلا لو حلف بالله لعدم تركه الحلف ولوجوب تصديق من حلف بالله كما مر قالوا واستحباب التغليط ثابت في جميع الحقوق المالية وغيرها الا في المالية اذا كانت اقل من نصاب القطع ربع الدينار لرواية زرارة ومحمد المتقدمة وفيه انه يمنع فيه عن تغليط خاص ولكن لعدم ثبوت الاشتهار بل الفتوى في ذلك وانحصار الدليل التام فيه يكون الاستثناء صحيحا **الرابعة** يحلف الاخرس بالاشارة المفهمة على المشهور كما صرح به جماعة لان الشارع اقام اشارته مقام تلفظه في ساير اموره وقال الشيخ في النهاية يحلفه الحاكم بالاشارة والايماء الى اسم الله سبحانه ويوضع يده مع ذلك على اسم الله المكتوب في المصحف وان لم يحضر المصحف يكتب اسم الله سبحانه ويوضع يده عليه ولعل دليله ان حصول الافهام بالاشارة والعلم بارادتها يحصل من ذلك الوجه ونسب جماعة الى النهاية وضع اليد على الاسم خاصة وقال ابن حمزة في وسيلته اذا توجه الحلف على الاخرس وضع يده على المصحف وعرفه حكمها اي حكم اليمين وحلفه بالاسماء اي اسماء الله تعالى فان كتب اليمين على لوح ثم غسلها وجمع الماء في شئ وامره بشربه جاز فان شرب فقد حلف وان ابى الزمه ودليله على الجزء الاول لعله هو الاشارة المفهمة بذلك وعلى الجزء الثاني صحيحة محمد عن الاخرس كيف يحلف اذا ادعى عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال ان امير المؤمنين ع اتي باخرس وادعى عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال امير المؤمنين ع الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للامة جميع ما يحتاج اليه ثم ان قال ايتوني بمصحف فاتي به فقال للاخرس ما هذا فرفع راسه الى السماء واشار الى انه كتاب الله عز وجل الى ان قال ثم كتب امير المؤمنين ع والله الذي لا اله الا هو الى اخر ما مر في المسئلة السابقة ان فلان بن فلان المدعي ليس له قبل فلان بن فلان الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه الدين ونسب جماعة الى ابن حمزة الطريق المروي خاصة ونفي عنه البعد الفاضل المقداد ورجحه المحقق الاردبيلي واختاره صاحب الكفاية وهو متجه للصحيحة الخالية عن المعارض وضعف دليل المشهور كما ذكره الاردبيلي قال ومجرد كون الاشارة معتبرة في مواضع لا يوجب كونها كلية وعدم جواز العمل بالرواية انتهى وتضعيف دلالة الصحيحة بكونها قضية في واقعة ضعيف غايته اذ ذكر ابي عبد الله ع ذلك بعد السؤال عنه عن كيفية حلف الاخرس مطلقا اقوى شاهد على عدم اختصاصه بواقعة خاصة وكذا قول امير المؤمنين ع الحمد لله الذي الخ ومنه يظهر ضعف ما قيل ايضا من جواز كون حلفه بهذا النوع بعد الحلف بالاشارة ويكون ذلك من باب التغليط بل ذلك اضعف جدا لانه لو كان كذلك لما كان وجه للالزام بالدين بعد الامتناع من ذلك الحلف واحتمال الامتناع عن الاشارة ايضا سخيف بكثير لان معه لم يكن وجه لذلك لو كان المقصود بالذات الاول فهذا القول اتقن واظهر **البحث الثاني** فيما يتعلق بالحالف وفيه ايضا اربع مسائل **المسئلة الاولى** الاصل في الحالف هو المنكر دون المدعي كما مر في صدر المقام الثاني من البحث الثاني من الفصل الثالث الا في مواضع دل الدليل على يمين المدعي وقد مر بعض صوره كصورة رد المنكر ومع نكوله على احد القولين ومع الشاهد الواحد ومع البينة في الدعوى على الميت وله صور اخرى ايضا ياتي في مواضعها **الثانية** يتسلط المدعي على المنكر حلفه في كل دعوى صحيحة يتعين فيها الجواب على المنكر ويطالب به بحيث لو اقر او اتى بما يقوم مقام الاقرار من النكول او الرد الى المدعي وحلفه او بفعل الغير بما يوجب الاقرار به الزامه بالحق بالاجماع والنصوص كما في رواية البصري المتقدمة فان حلف فلا حق له وان لم يحلف فعليه وقوله في اخرها ولو كان حيا لالزم اليمين او الحق او يرد اليمين عليه

اي بها الحق سواء كانت الدعوى متعلقة بفعل المدعى عليه نفسه

نعم

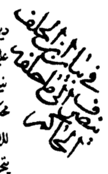
في استحباب تقديم الحاكم وعظ الحالف على اليمين



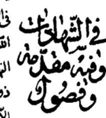


نعم هذه القاعدة غير مطردة في الحدود كما مر وقد يجيء ايضا الثالثة يجب ان يكون الحالف سواء كان المدعي عليه او المدعي الذي رد عليه اليمين باتا
عالما بما يحلف عليه بالاجماع والمستفيضة كصحيحة هشام بن سالم لا يحلف الرجل الا على علمه وروايتي ابي بصير لا يستحلف الرجل الا على علمه ومرسلة ابن مرار
لا يستحلف العبد الا على علمه ولا يقع اليمين الا على العلم استحلف او لم يستحلف وقد يقال ان ذلك انما هو اذا كان الحلف على فعل نفسه سواء كان اثباتا او نفيا
وان كانت على فعل الغير فكذلك ان كان في اثبات وان كانت على النفي حلف على نفي العلم ان ادعي عليه العلم وقد يعبر بان الحلف على العلم ان كان في الاثبات
مطلقا وكذا ان كان في نفي فعل نفسه وان كان في نفي فعل الغير حلف على نفي العلم وقد يختصر ويقال الحلف على البت ابدا الا اذا حلف على نفي فعل الغير فهي
الحلف على نفي العلم كما صرح جوابه بانما هو اذا ادعي عليه العلم ولما كان علم كل احد وعدمه معلوما لنفسه ابدا فيكون حلفه على نفسه حلفا على البت والقطع
ايضا فلا احتياج الى التفصيل ولا الى الاستثناء بل الحلف على الاثبات والنفي على البت مطلقا ابدا ويكفي ان يقال الحلف على البت ابدا وعلى هذا فلو ادعى حقا
على احد وانكره يحلف بتا على عدم الاستحقاق او نفي ما يدعيه كما ياتي وان ادعى على غيره ممن يوجب ثبوته ثبوت الحق على ذلك المدعى عليه كالمورث والوكيل
والولي فان لم تدع العلم عليه لم تسمع دعواه وان ادعى العلم سمع ويحلف ايضا على نفي ما يدعيه من العلم بتا ولو رد اليمين على المدعي يحلف ايضا على البت سواء
كانت يمينا متعلقة بفعله او فعل الغير الذي يحلف على نفي العلم به ثم انه قد ذكرنا سابقا ان من ادعى على احد حقا واجاب هو بقوله لا ادري فان لم يدع عليه
العلم لا حلف عليه وان ادعاه له ان يحلفه على نفي العلم واعلم ايضا انه كما يمكن العلم لكل احد بانتفاء فعل نفسه كذلك يمكن علمه بانتفاء فعل غيره من افراد المدعى
او كون الفعل مقيدا بزمان او مكان او حالة خاصة يعلم انتفائه فيه او يحصل العلم بالانتفاء بامور خارجية وقرائن منضمة ويحصل من هاتين المقدمتين
ومما مر من انه على البت ابدا ان الضابط الكلي انه يجب ان يكون حلف الحالف بتية منطبقة على جوابه فان اجاب بالنفي او الثبوت قطعا حلف عليه سواء كان
في فعل نفسه او غيره مما يوجب خلاف ما اجابه ضمانه وان اجاب بعدم العلم حلف عليه كذلك اذا ادعي العلم عليه وينشعب من ذلك الضابط جميع
الفروع وقد يستشكل في مواضع لا اشكال فيها بعد ما ذكرنا فانه ان كان المورد مما لا يلزم على المدعى عليه شيء بالاقرار فلا يسمع الدعوى وان كان مما
يلزم فان اجاب بانتفاء الفعل بتا يحلف عليه وان اجاب بنفي العلم يحلف عليه ان ادعى علمه **الرابعة** المدعي اما يطلق الدعوى كقوله لي عليك عشرة
او ما في يدك من العين الفلانية مالي او يقيدها بسبب خاص كقوله لي عليك عشرة بسبب الاقراض او ثمن المبيع الفلاني او ما في يدك من العين الفلانية سرقتها
مني وعلى كل من التقديرين اما يجيب المدعى عليه بالاطلاق او بالتقييد فان اطلقا فيكفي الحلف على نفي الاستحقاق المطلق بالاطلاق لمطابقة المحلوف عليه
مع الدعوى فيسقط بالحلف على نفيها بمقتضى الاجماع والاخبار ولو قيدها المدعي بعد حلف المدعى عليه على نفي المطلق فادعى ثانيا ان لي عليه عشرة ثمن
المبيع لا يسمع ايضا لان نفي المطلق بالحلف يستلزم نفي المقيد الا بعد مضي زمان امكن ان يكون تلك دعوى ثانية وثابتة على المدعى عليه بعد المرافعة الاولى
ان قيدا يكفي الحلف على نفي المقيد ايضا في سقوط تلك الدعوى اجماعا ولو ادعى بعد الحلف الاستحقاق بسبب اخر يسمع منه ويطلب من المدعى عليه الجواب
وليحلفه لان سقوط شيء خاص لا يستلزم سقوط خاص اخر وكذا لو ادعى بعدها الاستحقاق المطلق لان سقوط الخاص لا يستلزم سقوط العام
وان اطلق المدعي وقيد المدعى عليه كان يدعي عليه عشرة واجاب بانه ليس علي عشرة ثمن المبيع وحلف عليه لم يفد في سقوط الدعوى اصلا او
يكون الدعوى باقية والوجه واضح وان انعكس فادعى المقيد واجاب بنفي المطلق فيدعي ان لي عليك عشرة ثمن المبيع فاجاب بانه ليس لك علي شيء اصلا وحلف عليه
فلا اشكال في سقوط الدعوى وان انتفاء المطلق والعام يستلزم انتفاء المقيد والخاص وليصدق الحلف المسقط للدعوى ويدل عليه ايضا صحيحة محمد الوارد في كيفية
حلف الاخرس حيث ادعي عليه الدين وكتب في الحلف ما هو عام ولازمه انه لو طلب المدعي منه الحلف بعد ذلك على نفي المقيد لم يكن له ذلك اذ لا حلف بعد حلف
ولا حلف بعد سقوط الدعوى ولو طلب منه اولا الحلف على نفي المقيد فهل يجب عليه ذلك وللمدعي تلك المطالبة الظ لا اذ لم يثبت من الشرع الا تسلطه على احلافه
واما تسلطه عليه في كل جزء جزء من متعلقات الحلف فلا والاصل يقتضي عدم التسلط ولا يصير بتركهما ان احدنا كلا بعد اثباته باصل الحلف على المدعي به ولو ما
يشمله بالعموم اليس تلك الامر قبل ان يدعى عليه العشرة ثمن المبيع الذي اخذ منه في يوم كذا بلفظ كذا وكذا ويريد بها احلافه على نفي جميع تلك الجزئيات فان ابى
المدعي الا ان يحلفه كذلك ولم يرض بالحلف المطلق فللمدعى عليه الاباء عنه ايضا فيوقف حتى يرضى المدعي بالمطلق والحاصل انه لا يجب عليه الحلف بالمقيد و
ليس للمدعي اجباره عليه للاصل السالم عن المعارض وقد عبر الاكثر عن هذه القسم بان المدعى عليه لو اراد الحلف على نفي الاستحقاق المطلق فهل تجب اجابته قولان
اشهرهما نعم والمعنى واحد ثم انهم قد يستدلون على الاجابة وعدم التسلط على اجباره بالمقيد بانه قد يكون للعدول من المقيد الى المطلق غرض صحيح بان كان
قد غصب او استاجر او سرق او اشترى ولكن برء من الحق بوجه من وجوه الابراء او تكليفه بنفي المقيد يوجب اما الكذب في الحلف او وقوعه في مضيق طلب الاثبات
وهو كان جيدا لو كان المخالف وهو الشيخ على ما حكي عنه يقول بان للمدعي الاحلاف على نفي سبب التقييد كان يحلف على انه ما اشتريت منك او ما استاجرت
او ما سرقت ولكن الظاهر ان الخلاف انما هو في الاحلاف على نفي المقيد كان يحلف على انه ليس في ذمتي ثمن المبيع او وجه الاجارة او ليس في يدي مغصوب منك
ولا يخفى ان ذلك لا يوجب كذبا في الحلف لو صدق في الواقع وان تحقق الشراء او الاستيجار او الغصب او لا واما الاحلاف على نفي السبب منفردا او مع نفي
مسبب من الاشتغال بثمن المبيع او نحوه فلا تسلط عليه اصلا لانه قد ذكرنا في بحث الدعوى انه يشترط في سماعها كونها صريحة في ادعاء الاستحقاق
ودعوى السبب منفردا لا يوجب دعوى استحقاق فيكون غير مسموعة فلا يترتب عليه تسلط احلاف ودعواه منضما مع المسبب وان كان مسموعة الا انه باعتبار
جزئه الاخر فهو ما به الدعوى حقيقة فيكون تسلط الحلف عليه خاصة فتدبر **البحث الثالث** في المحلوف عليه وفيه مسائل **الاولى** لو ادعى عليه

في اطلاق الدعوى وتقييدها



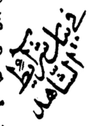
دين وهو معسر جاز ان يحلف انه لا حق له ويوري ان علم صدق دعواه وصرح بذلك في بر لصدقه في دعواه **الثانية** الحلف بنصرف الى ما حلفه الحاكم
عليه فلا ينفع تورية الظالم من الخصمين لرواية مسعدة بن صدقة فاذا كان مظلوما فيما حلف عليه ونوى اليمين فعلى نيته واما اذا كان ظالما فاليمين على
نية المظلوم ولو كان احد الخصمين معتقد الحقية ما يحلف عليه اجتهادا او تقليدا مخالفا لاجتهاد الحاكم لم يفد في تاويل الحلف اعتقاد نفسه لانه في النزاع
محكوم بمتابعة الحاكم وليس ما اجتهده او قلده حكم الله في حقه **الثالثة** قالوا لا يجوز ان يحلف احد ليثبت مالا لغيره او يسقط حقا عن غيره وهو كذلك
للاجماع والاصل واختصاص الروايات صريحا او ظهورا فيما يراد به حق الحالف نفسه ولان الحلف انما يكون فيما اذا نكل عن الحلف او اقر بالحق ثبت ولا
يتحقق شيء منهما في حق الغير قال في ثم فلو ادعى رهنا واقام شاهدا انه للراهن لم يكن له ان يحلف بل ان حلف الراهن تعلق حق الرهانة به والا فلا انتهى **اقول**
سماع الشاهد الواحد من المرتهن ايض محل نظر بل على الراهن اليمين فلو حلف تعلق حق الرهانة واما قوله والا فلا ففيه اشكال لان في نكوله تضييعا لحق المرتهن
فلعل المدعي والراهن اتفقا على ذلك لتضييع حقه سيما مع عدم تمكن الراهن من اداء حقه من غيره وكذلك في دعوى الملك الذي اجره لغيره او اعاره
ثالث والتحقيق ان الدعوى لعلها يكون مع الراهن او مع المرتهن فعلى الاول يختص الدعوى على ملكية الراهن فان حلف الراهن سقطت الدعوى منه ومن المرتهن
ولا يثبت الدعوى على ملكية المدعي ولكن لا يبطل الرهن لعدم منافاة بين ملكيته وصحة الرهن لجواز ان يكون باذنه فللمرتهن العمل بمقتضى المراهنة فان ادعى
على الراهن بعد ذلك فساد المراهنة فان اجاب المرتهن بانه رهن باذنه يصير مدعيا وعليه الاثبات ويقبل الشاهد الواحد مع اليمين لو احتمل ان في
المراهنة ايضا وهو ليس حلفا لاثبات مال الغير بل لحق نفسه وان اجاب بعدم فساد المراهنة يكون منكرا وعليه الحلف فان حلف ثبت المراهنة الصحيحة ولا
ينافيها عدم ملكية الراهن وعلى الثاني فان ادعى عليه ملكية المرهون فقط لم يسمع دعواه لما عرفت في بحث شرايط سماع الدعوى من عدم سماع دعوى غير محرر
في الاستحقاق وان ضم معها فساد المراهنة فيكفي جواب المرتهن بعدم الفساد وعليه الحلف ويبقى دعواه مع الراهن وكذا في الاجارة والاعارة ونحوهما و



الله العالم تم مقصد القضاء **المقصد الثاني** في الشهادات وفيه مقدمة وفصول **المقدمة** الشهادة ماخوذ من شهد وفسر في المحيط و
النهاية الاثيرية والصحاح والقاموس والمجمع بمعنى حضر ومنه الشاهد يرى ما لا يراه الغائب وقوله سبحانه وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله تع واشهدوا
ذوي عدل منكم والمشهد المحضر والمجمع ونقل بعض المتاخرين من فقهائنا انه في اللغة يجي بمعنى علم ايض وذكره في القاموس ايض في تفسير اشهد ان لا اله
الا الله وفي تفسير شهد الله ومنه الشهيد من اسمائه سبحانه ومنه قوله سبحانه نشهد انك لرسول الله وفسر بمعنى عاين ايض قال في المجمع وشهدت على الشيء اي
اطلعت عليه وعاينته فانا شاهد وشهدت العيد ادركته وشاهدته مثل عاينته وفي القاموس شاهده عاينه وذكروا ان المشاهدة المعاينة وفسر
في المجمع بمعنى اخبر ايضا قال وشهد بكذا يتعدى بالباء لانه بمعنى اخبر ومنه قوله سبحانه وما شهدنا الا بما علمنا وفي الثاني الشهادة في الاصل الاخبار عما شاهد و
عاينه ويمكن ان يكون منه وشهد شاهد من اهلها وفسر في تلك الشهادة لغة بانه الاخبار عن اليقين ويمكن ان يكون منه قوله سبحانه قالوا نشهد انك لرسول
الله واما تفسيرها بالخبر القاطع كما في الثلثة الاخيرة فهو ليس بيانا للمعنى المصدري ويحصل من ذلك ان الشهادة المصدرية يفسر في اللغة بالحضور والعلم والمعاينة والاخبار
والاخبار عن اليقين والاخبار عما شاهده وعاينه وصرح مولانا الرضا في صحيحة صفوان ان الحضور شهادة وفيها سئل عن رجل طهرت امراته من حيضها فقال فلانة
طالق وقوم يسمعون كلامه ولم يقل لهم اشهدوا ايقع الطلاق عليها قال نعم هذه شهادة وبه فسر قوله تع واذا دعوا الى الشهادة في بعض الاخبار ويحتمل ان يكون
جميع تلك المعاني حقايق لغوية وان يكون بعضها مجازا ماخوذا من بعض اخر واما تخصيص الحقيقة بواحد منها فلا دليل عليه نعم الظاهر ان المعنى الاول من المعاني
الحقيقية وكذا الاخبار عما شاهده وعاينه هذا بحسب اللغة واما شرعا فعرف في تلك الشهادة بانها اخبار جازم عن حق لازم لغيره واقع من غير حاكم اي من حيث
انه حاكم لا مطلقا ولا يخ التعريف عن نقض طردا او عكسا لصدقه على الاخبار عن ثبوت حق الغير على نفسه للغير وعدم صدقه على الشهادة بالجرح والتعديل ورؤية
الهلال والطلاق والموت وغير ذلك وقد يختلف امر باعتبار الوارد في صدق الشهادة عليه وعدمه كالاخبار عن مجي الحاج فانه ليس شهادة فلو نوزع فيه لحق
مترتب عليه يقال انه شهادة هذا مع ان الظاهر من قوله شرعا ارادة الحقيقة الشرعية واثباتها هنا مشكل لعدم دليل على الوضع التعييني وحصول التعين بتوقف

واما التعيين

على كثرة استعمال في المعنى الشرعي خاصة بحيث يحصل التبادر فيه وتحققه فيما نحن فيه غير معلوم سيما مع مشاهدة لفظ الشهود والشهادة وما يشتق منهما في
غير هذا المعنى في كلمات الحجج كثيرا ولو سلم فتحققها في معنى خاص منضبط يصلح لاناطة الحكم عليه غير معلوم لنا فاللازم حملها في كلام الشارع على الحقيقة اللغوية
ولعدم تعينها من بين معان معلومة واحتمال تعددها يجب الاخذ بالمتيقن وهو الحضور فيما لم يعلم تضمنه لمعنى الاخبار نحو قوله سبحانه واشهدوا ذوي عدل
وليشهد عذابهما ونحو ذلك والاخبار عما شاهده وعاينه او الاخبار عن اليقين بما شاهده وعاينه فيما تضمنه نحو قوله عز جاره شهد شاهد من اهلها و
قولهم عليهم السلم يقبل شهادة الاخ لاخيه ويقبل شهادة الضيف ويقبل شهادة المسلم الى غير ذلك لانه المترتب عليه الحكم يقينا وغير مشكوك فيه ولذا
ذكر الفقهاء ان مستند الشاهد المشاهدة او السماع او هما معا فان قيل فليحمل على الحقيقة العرفية قلنا ان اريد العرفية في زمان الشارع فتحققها غير معلوم



وان اريد في الزمان المتاخر عنه فاللغوية متقدمة عليها مع ان تحققها ايض غير واضح ولو سلم فالمتحقق منها غير منضبط جدا **الفصل الاول**
في بيان شرايط الشاهد وصفاته المعتبرة في قبول شهادته وهي امور **الاول** البلوغ فلا يقبل شهادة غير البالغ بلا خلاف فيه في الجملة كما قيل بل عن الغنية
مط ولكن يجب تقييده ايض لتصريحه بعد ذلك في السحاح والجراح مدعيا اجماع الطايفة عليه وتفصيل الكلام فيه في مسائل **الاولى** غير البالغ اما غير
مميز او مميز والثاني اما لم يبلغ عشر سنين او بلغ وعلى التقديرين اما يشهد في غير الجراح والقتل او يشهد فيهما والاصل الاولي في الكل عدم قبول شهادته

وعدم نفوذه وعدم ترتب الاثر عليه كما فى ساير الشهادات وكذا الاصل الثانوى لمفهوم الحصر فى مرسلة يونس استخراج الحقوق باربعة بشهادة رجلين
عدلين الحديث ومفهوم الشرط فى رواية السكونى ان شهادة الصبيان اذا اشهدوهم وهم صغار جازت اذا كبروا ما لم ينسوها وقريبة منها الاخرى وصحيحة
محمد فى الصبى يشهد على الشهادة فقال ان عقله حين يدرك انه حق جازت شهادته وصحيحة جميل يجوز شهادة الصبيان قال نعم فى القتل يؤخذ باول
كلامه ولا يؤخذ بالثانى منه فان الجواب المفيد بعد السؤال عن المطلق بمنزلة التفصيل القاطع للشركة ورواية محمد بن حمران عن شهادة الصبى فقال لا الا
فى القتل يؤخذ باول كلامه ولا يؤخذ بالثانى ويمكن ان يستدل له ايض بمرسلة الفقيه وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل
واحد وبمثل رواية المثنى يجوز شهادة النساء فى الرجم اذا كانت ثلثة رجال وامرأتان ورواية الهمدانى امرأة شهدت على وصية فكتب لا الا ان يكون رجل
وامرأتان بضميمة الاجماع المركب فى الثلثة وبالتعليل الوارد فى موثقة محمد الواردة فى رد شهادة السائل بكفه بقوله لانه لا يؤمن على الشهادة واما رواية اسمعيل
ابن جعفر واذا كان للغلام عشر سنين جاز امره وجازت شهادته ورواية طلحة بن زيد شهادة الصبيان جائزة بينهم ما لم يتفرقوا او يرجعوا الى اهلهم فمع اختصاصهما
ببعض الصور لا يصلحان للمعارضة لما مر اما الاولى فلكونها مقطوعة غير مسندة الى امام واما الثانية فلشذوذها المخرج لها عن الحجية ثم ان بما ذكر يخص
اطلاقات الكتاب والسنة الشاملة لغير البالغين ايض كقوله فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت وقوله عز شانه ثم لم
ياتوا باربعة شهداء وقولهم فى صحيحة الحلبى ويجوز شهادة الولد لوالده والوالد لولده والاخ لاخيه وبمضمونها اخبار كثيرة كموثقة ابى بصير وسماعة
ورواية السكونى وقوله فى صحيحة الحلبى ايض حد الرجم ان يشهد اربعة انهم راوه يدخل ويخرج وبمضمونها ايض اخبار متكثرة مع ان فى عموم الايتين
بل الاخبار الاخيرة بعد التقييد المستفاد من روايتى المثنى والهمدانى نظرا سيما مع تقييد الاية بقوله منكم فان المراد من ضمير الجمع هو المراد من الضمير
فى نسائكم وفى امسكوهن وهو من الرجال قطعا ولو منع الظهور فى الرجال يحصل لا اقل فيه الاجمال المسقط للاستدلال لا ما تقدم ومنه يسرى الاجمال الى
الاية الثانية ايض وقد يضعف دلالة الاطلاقات باختصاصها بالبالغ من الرجال بحكم التبادر وغيره وبمعارضتها بالنصوص الدالة على اعتبار
امور فى الشاهد مع القطع بعدم وجود شئ منها فى الصبى وفى الاول مع الاختصاص فى الجميع وان اختص بعض الموارد بذكر الرجل وتحقق الامر المخصوص
بالمكلفين واما فى الجميع فممنوع وان اريد التبادر من نفس الشاهد وما بمعناه فالحق المنع فيه اظهر وفى الثانى ان ما وجدناه من النصوص متضمن
لاعتبار كونه مرضيا كرواية السكونى وفيها شهادة الاخ لاخيه جائزة اذا كان مرضيا او كونه عفيفا صائنا كموثقة ابى بصير لا باس بشهادة الضيف اذا
كان عفيفا صائنا او لكونه صالحا كصحيحة العلاء فى شهادة المكارى والجمال والملاح يقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء او لكونه مسلما غير معروف بشهادة
الزور ولا بالفسق كصحيحة حريز اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالى ان يجيز شهادتهم
الا ان يكونوا معروفين بالفسق او لولادته على الفطرة والمعروفية بالصلاح كرواية ابن المغيرة كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح فى نفسه جازت
شهادته او للولادة على الفطرة فقط كالمروى فى مجالس الصدوق كل من ولد على فطرة الاسلام تقبل شهادته او لكونه ممن علم منه خير كما فى صحيحة محمد فى العبد
يشهد بعد عتقه ولا شك ان شيئا من هذه الامور ليس مما يقطع بعدم وجوده فى الصبيان بل يوجد كل منها فيهم كثيرا ويصدق عليهم لغة وشرعا وعرفا
فان قيل يتعارض هذه مع ادلة عدم القبول بالعموم من وجه واذ لا مرجح يجب الرجوع الى عمومات القبول ويكون هو الاصل الثانوى قلنا اولا ان ذلك
انما يتم لو خلت العمومات عن المعارض المخرج لها عن الحجية فى محل النزاع وليست كذلك لان مفهوم مرسلة يونس اعم من وجه من العمومات الشمولة لغير
الشهادة ايض من اليمين والقرعة وغيرهما فالعمومات لا يكون حجة فى محل الاجماع ويجب الرجوع الى الاصل الاول الذى هو عدم قبول القبول وثانيا ان بقاء
العمومات على عمومها الموجب لثبوت الاصل مخالف للاجماع وعلى هذا فتكون هذه النصوص ايض من العمومات المثبتة القبول شهادتهم الواجب تخصيصها بما
ذكر ثم لعلنا اعتبرنا العدالة فى جملة من الاخبار كصحيحة الحلبى لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا ورواية محمد فى شهادة المملوك اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة
وفى مكاتبة الصفار اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعى يمين الى غير ذلك والعدالة مما يظن انه يختص بالمدركين فان ثبت ذلك فوجب اشتراط العدالة
ايض يكون من ادلة عدم القبول ولكونها اخص من العمومات يجب تخصيصها وثبت الاصل الثانوى فى عدم القبول وان لم يثبت كما هو المحتمل بل الظاهر فيعارض
هذه ايض مع ادلة عدم القبول بالعموم من وجه ولا يفيد الرجوع الى العمومات ويكون الاصل مع عدم القبول ايض للرجوع الى الاصل الاول وعلى هذا فاللازم
فى شهادة الصبى العمل بالاصل الا فيما اخرجه الدليل **الثانية** لا يقبل شهادة الصبى الغير المميز اجماعا محققا ومنقولا مستفيضا للاجماع والاصل
المتقدم وما مر من الاخبار المعتبرة للاوصاف المنتفية فى غير المميز قطعا والخبر المتقدم المعتبر لبلوغ عشر سنين **الثالثة** الصبى المميز الغير البالغ عشرا
لا يقبل شهادته فى غير الجنايات اجماعا كما عن الايضاح والمهذب والصيمرى بل محققا ويدل عليه الاصل المتقدم ورواية محمد بن حمران وجميل
المتقدمتان ورواية اسمعيل بلا معارض لشئ منها سوى العمومات المتقدمة المخصصة ورواية طلحة فى بعض الصور الشاذة وفى الجنايات خلاف فالمعظم
الاصحاب وظاهر المحكى عن الايضاح الاجماع على عدم قبول شهادة من له دون العشر مطلقا وليس كك بل صرح فى الايضاح بالخلاف فيمن
له دون العشر فى الجراح والقصاص ونسب الخلاف الى الاسكافى والخلاف وكذا ما ذكره بعض مشايخنا المعاصرين من نسبة ظهور عدم الخلاف
فى المسئلة من التنقيح فانه ليس كك بل ظاهره ادعاء عدم القول بقبول شهادة الصبى مطلقا كما فى المهذب عدم القبول وهو مذهب الشيخ فى
يه والحلى وجمع اخر للاصل ورواية اسمعيل المتقدمة وبعض العمومات السابقة والشهرة المحكية وعن الاسكافى وفى القبول وهو ظ السيد فى
الغنية ونحوه

منطوق ٧ ورفعه حيث وعن الغير المميز العشر فى غير الجنايات الصبى

الانتصار وابن زهرة في الغنية حيث حكما بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح بالاطلاق مدعيين عليه اجماع الطائفة لصحيحة جميل وروايتي ابن حمران المتقدمتين

الخاصتين بالنسبة الى ادلة المنع المعتضدة بمن نقل الاجماع من العدلين وهو الحق لما ذكر وحمل قبول الشهادة فيهما على ما اذا بلغت حد الاستفاضة او

ارادة حصول العلم منها خلاف الظاهر والحقيقة وقد يستدل ايضا بما اشتهر عن امير المؤمنين عليه السلام وحكي في الانتصار روايته عن الخاصة والعامة في حكم ستة غلمان

وفيه انه قضية في واقعة مع ان استعمال الغلام في البالغ شايع وضرب الدية في الواقعة المذكورة على الغلامين والثلثة على ارادة شاهد ثم بما ذكر يدفع

الاصل ويخص العام واما رواية اسمعيل فغير حجة لكونها موقوفة والشهرة ليست بحجة سيما مع معارضتها بدعوى الاجماع ومظنة الاجماع هنا باطلة ولهذا

استبعده في المسالك ومنعه في المهذب وعلى هذا فرد جماعة من متاخري المتاخرين في غير موضعه بقي هنا شيء وهو ان المذكور في الروايتين القتل وفي كلام

القائلين بالقبول الشجاج والجراح فالاخذ بالقتل خروج عن قول الاصحاب وبقولهم عن الرواية قلنا لا نسلم ان الاخذ بالرواية خروج عن قول الاصحاب في

لان الظاهر منهم ارادة القتل ايضا الا ترى ان السيد مع انه عنون المسئلة بالشجاج والجراح استدل بقبول امير المؤمنين عليه السلام شهادة الغلمان في القو

وكذلك ابن زهرة والا ترى كلام المهذب حيث قال ان المميز الصبي ولمن دون العشر لا يقبل شهادته في غير الجراح والقصاص اجماعا وهل يقبل في ذلك

معظم الاصحاب على المنع وقال في ف يقبل وبه قال ابو علي انتهى وقال في لك ولعله اي المقتصر على الجراح ما يشمل البالغة الى القتل فذكر القصاص ايضا

ويمكن ان يكون تعبيرهم بالشجاج والجراح انه هو الفعل الصادر المشهود به والمحسوس غالبا واما زهوق الروح المتحقق به القتل فهو مسبب عنه لا يدركه

الصبي غالبا وبالجملة بعد ما ذكرنا نعلم وقوع الخلاف في القتل ايضا فلا مناص عن الاخذ بالرواية الدالة عليه نعم يشكل الامر في الشجاج والجراح اللذين

لم يترتب عليهما القتل والحق عدم القبول فيهما اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع النص وعدم ثبوت الاجماع المركب ولا يفيد الاستدلال

بالاطلاق رواية طلحة المنجبرة ضعفها لو كان في المقام بالاجماع المنقول خرج غير الشجاج والجراح بالدليل فيبقى الباقي لخروجهما ايضا بروايتي

ابن حمران وجميل غاية الامر تعارضهما بالعموم من وجه والرجوع الى الاصل **الرابعة** الصبي البالغ عشرا الى ان يبلغ كالمميز الذي له دون العشر على الاقوى

فلا يقبل شهادته في غير الجنايات ويقبل فيها اما الاول فهو الاشهر بل عليه غير من شذ وندر ويستفاد من جماعة الاجماع عليه ويدل عليه الاصل

والاخبار المتقدمة الخالية عن المعارض سوى روايتي اسمعيل وطلحة المعارضتين لها بالعموم من وجه المرجوحتين بالشذوذ وغيره مضافا الى عدم حجية

اوليهما كما مر بل الثانية ايضا للشذوذ خلافا لشاذ نقله جماعة من الاصحاب قائلا ما اكثرهم بشذوذه بل عن عميد الرؤساء انه قال الى الان لم نظفر بهذا القول

واما الثاني فهو في الجملة اجماعي كما يظهر من الانتصار والمهذب والغنية وصريح للصيمري والتنقيح وكلام النهاية ولك وغيرها والخلاف انما هو فيما يقبل فيه منها

فمنهم من صرح بقبوله في الجراح والقصاص كالمفيد والشيخ في النهاية والحلي وجمع اخر بل الاكثر كما في لك وغيره ومنهم من ذكر الجراح خاصة كالفاضلين وابن

زهرة وغيره والشهيد وغيره ومنهم من خص الجراح بما لم يبلغ النفس فان قلنا بارادتهم من الجراح ما يشمل القتل ايضا كما هو المستفاد من سياق كلام السيد من حيث

استناده بحديث الغلمان وهو ظاهر المهذب واحتمله في لك كما مر فيكون الاختلاف في مجرد التعبير كما يستفاد من كلام بعضهم وجعل ذلك وجه نسبة المحقق

الاختلاف الى عبارات الاصحاب ولكنه لا يتم في كلام س وان قلنا بارادتهم ما يقابل القتل فيكون الاختلاف في ما يقبل به الشهادة ونقل في ح تيح التعبير بالقتل

خاصة ايضا ونسبه الى المشهور بين الاصحاب وانا لم نظفر به وكيف كان فلا ينبغي الريب في قبول شهادته في القتل للخبرين المتقدمين المعتضدين بالخبرين الاخرين و

بفتوى جمع من عظماء الطائفة والقول بضعف الروايتين ضعيف لان رواية جميل صحيحة على المختار وان كان فيها ابرهيم بن هاشم وحسنة حجة كالصحيحة عند

جماعة مع ان القبول في القتل مذهب الاكثر كما ذكره في لك وجمع ممن تاخر عنه ومن القايلين بقبوله الحلي الذي لا يعمل بالاحاد الا بعد احتفافها بالقرائن

القطعية واما الجراح الغير البالغ حد القتل فالقول فيه وان لم يكن مستفادا من النصوص الا ان ظاهرهم الاجماع عليه فالظاهر انه ايضا كالقتل وخالف

فيهما بعض المحققين فاختار عدم القبول فيهما ونسبه المحقق الاردبيلي الى غيره ايضا لقوله سبحانه واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولحديث رفع القلم

الدال على انه لا عبرة باقواله وعدم الوثوق به لعلمه بعدم المؤاخذة وعدم قبول اقراره على نفسه واشتراط العدالة الغير المتحققة في الصبي والكل ضعيف لاختصاص

الاول بغير الجنايات مع كون الامر في الاية للارشاد فلا يثبت الاختصاص وعدم دلالة حديث رفع القلم على عدم العبرة وعدم توقف حصول الاطمينان بعلمه بالمؤاخذة

وكون الاخير قياسا ومنع عدم تحقق العدالة في الصبي كما ذكره المحقق الاردبيلي ومنع عموم اشتراطها ولو لم يتحقق فيه وهل يشترط في القبول عدم تفرقهم اذا

كانوا مجتمعين حذرا ان يلقنوا كما نقل في المهذب عن ف وفي التنقيح عن النقي والمحقق في يع وحكي الفاضل في جملة من كتبه وعن س واللمعتين الظ نعم لمفهوم

رواية طلحة وان كان معارضا لاطلاق الخبرين بالعموم من وجه الا انه يوجب الرجوع الى الاصل المانع عن القبول واما اشتراط كونهم مجتمعين على امر

مباح اذا كانوا مجتمعين كما ذكره جماعة ايضا فلا دليل له في القتل واما الجراح فلما كان دليله الاجماع المخصوص بما تحقق فيه ذلك الشرط يكون الموافق

للدليل فيه الاشتراط الا ان ثبوت الاطلاق في القتل وعدم الفصل بينه وبين الجراح في ذلك يرجح العدم ولو اختلف كلامهم في الشهادة يؤخذ

بالاول دون الاخر كما صرح به الاكثر منهم المفيد والسيد والشيخ والنقي والمحقق لخبري جميل ومحمد بن حمران بلا معارض لهما وهل يشترط في قبول شهادته

تحقق غير البلوغ من الشرائط الممكنة تحققها في غير البالغ ام لا صرح في المهذب بالاشتراط **اقول** الوجه الرجوع في كل شرط الى دليله فيلاحظ انه

هل يشمل الصبي ام لا ويفتي بمقتضاه ولا يلحق الصبية بالصبي كما صرح به جماعة كالحلي في السرائر والفاضل في ير وشيخنا الشهيد الثاني في ضر اقتصارا فيما

يخالف الاصل على موضع الدليل **الثاني** من الشرائط كمال العقل فلا يقبل شهادة المجنون بلا خلاف كما صرح به جمع كثير بل اجماعا محققا ومنقولا وهو

الحجة

في عدم قبول شهادة الصبي في غير الجراح والقتل

في قبول شهادة الصبي في الجراح والقصاص

في اشتراط كمال العقل في الشاهد

الحجة فيه مضافا الى ما يدل على اشتراط العدالة كتابا وسنة وتحققها فى غير العاقل غير معقول وتعارضه مع بعض العمومات لا يفيد اذ يرجح الى الاصل
وال‍ما سيأتى فى عدم قبول شهادة المغفل ونحوه وقد يستدل بقوله تعم وممن ترضون من الشهداء والمجنون ليس منه مع ان فى تفسير الامام عن مولينا امير المؤمنين ع
فى قوله تعم ممن يرضون من الشهداء قال ممن يرضون دينه وامانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز محصل ولا كل محصل
مميز صالح وفيه انه انما يفيد لو كانت فى الاية دلالة على عدم قبول شهادة غير ممن يرضون ولا دلالة لها عليه اذ قد عرفت ان قوله فاستشهدوا مقدما عليه ه
للارشاد وقد يستدل ايضا بقوله فى صحيحة محمد المتقدمة ان عقله حين يدرك انه حق وفيه تامل ومقتضى اشتراط العدالة فى المجنون عدم القبول ولو وثق الحاكم
بكونه معتادا بالصدق ومطابقة الواقع خبره كوثوقه بالعاقل ومن كان فى بعض احواله كالمجانين دون بعض كالخائف بلا سبب او الضاحك بلا عجب او المتحرك
بلا داع فهو ليس بمجنون ولكنه مريض وذو الادوار يقبل شهادته حال افاقته مع الوثوق باستكمال فطنته بلا خلاف فيه ايضا يوجد لزوال المانع وعموم الادلة وهو
وصرح المتاخرون من غير خلاف بينهم يعلم كما صرح به بعضهم ان فى حكم المجنون المغفل كالمعطل وهو الذى لا يحفظ ولا يضبط ويدخل فيه التزوير والغلط
البله كما صرح به جماعة وكذا من يكثر غلطه ونسيانه ومن لم ينتبه لمزايا الامور وتفاصيلها الا ان يظهر على الحاكم عدم غفلته فى خصوص ما يشهد به و
يدل عليه العلة المذكورة فى موثقة محمد المتقدمة وقوله ع فى مرسلة يونس فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسال عن باطنه فان المراد
بالمامون اما المامون من جميع الجهات او من جهة الشهادة وعلى التقديرين لا يشمل مثل المغفل ولو قيل باحتمال كونه مامونا من الكذب قلنا لا شك انه لا
يتعين ذلك المعنى فلو احتمل يدخل الاجمال ويبطل بالعمومات الاستدلال ويبقى اصل عدم القبول وموثقة سماعة عما يرد من الشهود فقال المريب والخصم والشريك
ولا شك ان المغفل ونحوه مريب اى موقع فى الريب وشكيك اى مورث للشك ورواية السكونى ان شهادة الاخ لاخيه يجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر
والمروى فى تفسير الامام ع عند تفسير قوله تعم ممن يرضون من الشهداء قال كان رسول الله صلعم يحكم بين الناس بالبينات والايمان الى ان قال فان قام بينة
يرضاها ويعرفها انفذ الحكم الحديث فان المراد بالمرضى او يرضاها اما المختار فى الشهادة او من جميع الوجوه او ما فسره الامام فى تفسيره فى الخبر الاول و
على كل تقدير لا يشمل نحو المغفل واحتمال المعنى الاخر لو كان ايضا يوجب الاجمال المسقط للاستدلال بالعمومات **الثالث** الاسلام فلا يقبل شهادة الكافر مط
لا لصدق الفاسق والظالم المنهى عن الركون اليه لاحتمال المناقشة فيهما بمنع الصدق فى الاول وكونه ركونا فى الثانى ولا للاجماع لانه لا يثبت الا فى الجملة فلا
يفيد فى المطلق بل للاصل المتقدم والاخبار كروايتى السكونى اولاهما ان امير المؤمنين ع كان لا يقبل شهادة فحاش ولا ذى مخزية فى الدين والاخرى
لا يقبل شهادة ذى شحناء او ذى مخزية فى الدين والمروى فى مجالس الصدوق قال اخبرنى عمن يقبل شهادته ومن لم يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة
الاسلام جازت شهادته الحديث والاخبار الدالة على ان مقبول الشهادة انما هو من ولد على الفطرة بضميمة صحيحة ابن سنان عن قول الله تعم فطرة الله التى فطر
الناس عليها ما تلك الفطرة قال هى الاسلام فطرهم حين اخذ ميثاقهم على التوحيد قال الست بربكم وفيهم المؤمن والكافر ومفهوم الشرط فى رواية
السكونى وفيها وكذلك اليهود والنصارى اذا اسلموا جازت شهادتهم والاخرى قال امير المؤمنين ع اليهودى والنصرانى اذا اسلموا اشهدوا ثم اسلموا
جازت شهادتهم واخبار اشتراط العدالة والصلاح ان قلنا بعدم تحققهما فى غير المسلم ولكن التحقيق العدم لان قلنا بتحقق العدالة فى غير المسلم بالعمومات
من وجه الموجب للرجوع الى الاصل ايضا فهو الدليل على عدم القبول مطلقا دون غيره مضافا فى عدم قبول شهادة الكافر على المسلم الى الاجماع المحقق وصحيحة
الحذاء يجوز شهادة المسلمين على جميع اهل الملل ولا يجوز شهادة اهل الملل على المسلمين وموثقة سماعة عن شهادة اهل الملة قال لا يجوز الا على اهل
ملتهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم على الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق احد وصحيحة ضريس عن شهادة اهل ملة قال لا يجوز الا على اهل ملتهم فان لم
هل يجوز على رجل من غير اهل ملتهم فقال لا الا ان لا يوجد فى تلك الحال غيرهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم فى الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق
امرء مسلم ولا يبطل وصيته واما غير هذه الصورة فلا دليل عليه سوى الاصل المذكور حتى فى الشهادة للمسلمين لاختصاص الاخبار المخصصة بالشهادة
عليهم وكذا الاجماع لان المذكور فى عبارات الاصحاب هو ذلك ولا يعلم ان مرادهم المطلق لاحتمال الاختصاص بل يظهر من بعض كلماتهم ذلك قال فى
السر لا يجوز قبول شهادة من خالف الاسلام على المسلمين الى ان قال ويجوز شهادة المسلمين عليهم ولهم انتهى فان ذكر القسمين فى الاخير واحدهما
فى الاول ظاهر فى الاختصاص فالمناط فيه هو الاصل ايضا وعلى هذا فيجب ترك الاصل فيما كان على خلافه دليل كما فى شهادة الكافر على اهل ملته كما اختاره
الاسكافى والشيخ فى ية وف ونسبه فى الاخير الى بعض اصحابنا وظاهر الفاضلين فى لف بل صريحه ومال اليه فى التنقيح والكف وقد جعل بعض مشايخنا
المعاصرين قول ف ولف والتنقيح قولا اخر غير ذلك رجوعا من الشيخ عن ذلك حيث قال بعد اختياره ذلك القول والوجه فيه اذا اختاروا الترافع الينا
فاما اذا لم يختاروا فلا يلزمهم ذلك والظ انه ليس قولا اخر بل هو بيان لذلك القول يعنى ان عدم القبول مع اختلاف الملة اذا ترافعوا الينا فلا يقبل شهادتهم
غير ملتهم او المسلم واما اذا لم يختاروا الترافع الينا فلا يلزمهم اشهاد الموافق او المسلم ولا يشترط فى اجراء احكامهم عليه ذلك بل يحكم باجراء احكامهم
عليهم كساير الاحكام من الحلف والطلاق وغيره وليس هذا التفصيل مختصا بالخلاف بل حكمه فى ية ايضا كذلك وكذا كل من يجوز شهادة بعضهم لبعض من
اهل ملتهم ولا يجوز مع الاختلاف وزاد فى لف والتنقيح على قولهما اذا ترافعوا الينا قوله وعدلوا الشهود عندهم وغرضه بيان اشتراط العدالة فى
دينهم فى قبول الشهادة اى كونه عادلا بحسب دينهم كما ذكره اصحابنا فى الشهادة على الوصية ايضا وليس قيدا زائدا فى ذلك القول كما توهم فى التنقيح وحمله
على ان المراد تعديل الشهود عليه ايضا كما يظهر من استدلاله بموثقة سماعة المتقدمة الخالية عن المعارض راسا واستدل فى التنقيح ايضا بان بعد تعديل الشهود

الثالث من شرايط قبول الشهادة الاسلام

انه هذه الاخبار تعارض اخبار من س اى مطلقه او عامه شرط قبول شهادة الضيف او قبول شهادة تبعه او غيرهما الاجير ونحوه او غيرهما مما تضمن قبول الشهادة

بل جعله

عندهم يكون قضاء بالاقرار لما تقدم من انه اذا اقر الخصم بعدالة الشاهدين حكم عليه وفيه اولا ان المراد من تعديل الشهود عندهم كونهم عدولا في ملتهم
لا عدولا باقرار الخصم وثانيا ان الحكم على المشهود عليه باقراره بالعدالة لاجل تحقق تمام السبب من الشاهد العادل لا لاجل اقراره بالحق والا لزم الحكم لو اقر بعدالة
الشاهد الواحد ايضا وتمام السبب هنا فرع قبول شهادة الكافر لمثله وثالثا ان حكم الحاكم بالشاهد العادل باعتراف الخصم انما هو اذا لم يعرف الحاكم فسقه والمفروض
هنا علم الحاكم بعلم فسقه نعم قيد في الكف بقوله وكونه مقبول الشهادة باعتقاد المدعى عليه ويمكن ان يكون مراده ايضا ان يكون كذلك بحسب دينه وما يعتقده
من الدين وكذا الاسكافي جواز شهادتهم على اهل سائر الملل غير المسلمين وظاهره انه ايضا مذهب جماعة ولعل دليله صحيحة الحلبي ومحمد وهل يجوز شهادة اهل
ملة على غير اهل ملتهم قال نعم اذا لم يجد من اهل ملتهم جازت شهادة غيرهم انه لا يصلح ذهاب حق احد وجوابها انها معارضة مع صحيحة ضريس وموثقة سماعة فيرجع
الى الاصل مع انها اخص مطلقا منها الدالة لدلالتها على قبول الشهادة مع عدمه لغير مطلقا ودلالتها ممنوعة لقطع الشركة بالتفصيل على اختصاص ذلك بالوصية هذا
مع انه ان جعل مرجع ضمير ملتهم الثانية وضمير غيرهم اهل الذمة يفيد المعنى انا ان اريد ملة خاصة اذ يصير المعنى انه يجوز شهادة اليهودي مثلا على النصراني ان لم يوجد
اليهودي وكذا ان ارجع ضمير ملتهم الى ما ذكر وضمير غيرهم الى غير اهل ملتهم مع كونه خلاف الظاهر اذ يصير المعنى انه ان لم يوجد اليهودي يجوز شهادة النصراني على النصراني
وان اريد مطلق الذمي يكون المعنى ان لم يوجد الذمي يقبل شهادة غير الذمي الحربي او المسلم والاول خلاف الاجماع منطوقا والثاني مفهوما انه يدل على عدم قبول
شهادة المسلم ان وجد اليهودي وان جعل المرجع الغير حتى يكون المعنى يجوز شهادة اليهودي مثلا على النصراني اذا لم يوجد نصراني ايضا مخالفا للاجماع اذ لم يقل
احد بذلك الشرط وظهر مما ذكرنا انه لم يخرج من الاصل الا صورة واحدة هي شهادة اهل كل ملة على اهل ملته خاصة وهل يقبل له الظاهر لا للاصل الا اذا كانت عليه
ايضا فيسمع لان قبول الشهادة عليه بالدليل وعدم قبولها له بالاصل والدليل مقدم على الاصل ومنه يعلم قبول شهادة الكافر للمسلم وغيره على اهل ملته ايضا
المذكور فروع أ لا يختص قبول شهادة الكافر على اهل ملته بالذمي بل يعم جميع الكفار كما هو ظاهر كلام الاسكافي والقاضي والمسالك وغيرها حيث بعضهم
عبر

باهل الملة وبعضهم بالكافر وبعضهم بمن خالف الاسلام نعم عبر بعضهم باهل الذمة وصرح ايضا في الايضاح بالاجماع على عدم قبول شهادة الحربي مطلقا
ولكنه اجماع منقول ليس بحجة نعم لو قلنا باختصاص اهل الملة الواردة في الاخبار المتقدمة بغير الحربي يختص بالذمي ولكن فيه تامل ومنه الكافر المنتحل الى الاسلام
كالمنكر لضروري الدين وكالمجبرة والمجسمة على القول بكفرهم لا يقبل شهادتهم للاصل المذكور ولكونهم ذا نحلة في الدين ولا يقبل لمثلهم ايضا لعدم صدق الملة
عرفا على طريقتهم ج قد خرج من الاصل المذكور ايضا شهادة الذمي للمسلم وعليه في الوصية بشروط خاصة يذكرها بلا خلاف يظهر بل بالاجماع المحقق والمنقول نقله
ابن زهرة وفخر المحققين والصيمري لذلك ولقوله سبحانه او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلوة فيقسمان بالله
ان ارتبتم الاية على بعض تفاسيرها وقال في قوله منكم اى من اقاربكم ومن غيركم من الاجانب ان وقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من عشيرتكم فاستشهدوا
اجنبيين على الوصية والاول هو المدلول عليه بالاخبار والثاني مخالف للاصل والظاهر مع انه يثبت المطلوب بالاطلاق والنصوص المستفيضة التي مر بعضها و
ياتي بعض اخر فان قيل ليست هذه الاخبار مخصوصة بالمسلم بل هي عامة فيعارض ما يدل على عدم قبول شهادة الكافر على المسلم قلنا اما الموصى او الموصى له والمشهود عليه
هو الوارث ولم يصرح بكونه مسلما ومنه يظهر عدم خصوصية رواية حمزة الاتية المتضمنة لقوله اذا مات الرجل المسلم لانا نقول بعد كون الموصى مسلما يكون
وارثه ايضا كذلك لعدم ارث الكافر من المسلم فيكون رواية حمزة اخص مطلقا ولو سلم العموم من وجه لكان الترجيح ايضا لاخبار القبول للموافقة لعموم الكتاب بل
خصوصه بالتقريب المذكور وحيث ان الموصى فيه مسلم قطعا كما هو مقتضى الخطاب فيه ويشترط في قبولها امور منها عدم وجود مسلم والظاهر كونه اجماعيا ايضا
ويدل عليه صحيحة ضريس وموثقة سماعة المتقدمتين وصحيحة هشام في قول الله تعالى او اخران من غيركم قال اذا كان الرجل في ارض غربة لا يوجد فيها مسلم جازت
شهادة من ليس بمسلم على الوصية ورواية يحيى بن محمد عن قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا الاية قال اللذان منكم مسلمان واللذان من غيركم من اهل الكتاب
فان لم تجدوا من اهل الكتاب فمن المجوس الى ان قال وذلك اذا مات الرجل في ارض غربة فلم يجد مسلمين اشهد رجلين من اهل الكتاب يحبسان بعد العصر فيقسمان
بالله الى ان قال وذلك ان ارتاب ولي الميت في شهادتهما الحديث ورواية حمزة بن حمران عن قول الله عز وجل ذوا عدل منكم قال فقال اللذان منكم مسلمان واللذان
من غيركم من اهل الكتاب فقال انما ذلك اذا مات الرجل المسلم في ارض غربة وطلب رجلين مسلمين ليشهدهما على وصيته فليشهد على وصيته رجلين ذميين من
فلم يجد مسلمين

اهل الكتاب مرضيين عند اصحابهما وصحيحة احمد بن عمر وفيها اللذان منكم واللذان من غيركم من اهل الكتاب فان لم يجد من اهل الكتاب فمن المجوس الى ان قال
ذلك اذا مات الرجل بارض غربة فلم يجد مسلمين يشهدهما فرجلان من اهل الكتاب ومرفوعة علي بن ابراهيم وهي طويلة وفيها فاطلق الله تعالى شهادة اهل الكتاب
على الوصية فقط اذا كان في سفر ولم يجد المسلمين وهل الشرط عدم وجود مسلم عدل مطلقا ولو امراة او عدم رجل مسلم كذلك او عدم رجلين مسلمين كذلك
او عدم عدلين مسلمين اختلف في التعبير في هذا المقام كلمات الاصحاب فبين مشترط لعدم المسلم الشامل للواحد والمتعدد الفاسق والعادل كالنافع
وط والظاهر منه كلام الشيخ في نية في باب الوصايا قال ولا يجوز شهادة من ليس على ظاهر الاسلام في الوصية الا عند الضرورة وفقد المسلم بان يكون الموصى في
موضع لا يجد فيه احدا من المسلمين يشهده على وصيته فانه يجوز والحال هذه ان يشهد من اهل الذمة ممن ظاهره الامانة عند اهل ملته ولا يجوز شهادة
نفسين

غير اهل الذمة على حال انتهى ولعدم المسلمين كالاسكافي والحلبي يشمل العدل المسلم كالشرايع قال اذا لم يوجد من عدول المسلمين من يشهد بها ولعدم عدل من
المسلمين كما في عد والايضاح والك ولعدم المسلمين العدلين كبعض شراح نه ولا يخفى ان مقتضى اطلاق الروايتين الاوليين ان الشرط فقد المسلم مطلقا
ولو كان واحدا انثى الا ان مقتضى ما بعدهما من الاخبار المعتبرة بالمسلم الذي هو حقيقة في الذكر فيخرج الانثى والمستفاد من الاربعة الاخيرة اشتراط فقد رجلين

مسلمين

مسلمين ولكونهما اخص من الطائفة الاولى يجب تخصيصها بها فيقبل مع وجود رجل مسلم ولو عدل واما اشتراط فقد العدلين من المسلمين فيقبل مع وجود
المسلمين الفاسقين ايضا ام لا فلا يقبل مع وجودهما ظاهر اطلاق اكثر الاخبار عدم الاشتراط وليس في الاية دلالة على الاشتراط الا ان ظاهر قوله ليشهدهما
في رواية حمزة ويشهدهما في صحيحة احمد بن عمر الاشتراط لان العدلين هما اللذان يشهدان فيؤثر شهادتهما وحمل الاشهاد على الاحضار وسماع الشهادة سواء
قبلت ام لا خلاف الظاهر المتبادر وكذلك ظاهر التعليل في الروايتين الاوليين اذ لو لم يقبل شهادة الكافر مع وجود مسلمين فاسقين والمفروض عدم
كفاية شهادة الفاسقين ايضا يذهب الحق فان قيل فليقبل ح شهادة الفاسقين دون الكافرين قلنا الظ انه خلاف الاجماع ولكن المنقول عن كره تقديم
المسلمين المجهولين بل الفاسقين المتحرزين عن الكذب واحتمله الاردبيلي وعلى هذا يمكن منع الاجماع ولكنه خلاف الاصل وبعضه بالتعليل على ما ياتي من
بجالدوم ثم انه يتجه اشتراط فقد العدلين من المسلمين اللذين يعرف الوارث او الحاكم عدالتهما او يمكن اثباتها وكذا العدلين اللذين يمكنهما تحمل
الشهادة والاداء فلا يكفي في عدم القبول وجود الاصمين اللذين لا يسمعان الشهادة او الاخرسين الغير المتمكنين من الاداء او البعيدين اللذين لا يمكنهما
اداء الشهادة عند الوارث ومنه ظهر ايضا انه لا يكفي في عدم القبول كون احد المسلمين العدلين الموصى له او من لا يقبل شهادته في حقه وهل يكفي المسلمان
اللذان احدهما عدل على القول بقبول شاهد واحد مع اليمين في عدم قبول شهادة الذميين مقتضى قوله ليشهدهما لا وان لم يجر التعليل اذ
يمكن اثبات الحكم بكل من الذميين الشاهد واليمين ولو كان هناك مسلمان عدلان وذميان كذلك فسمع الجميع الشهادة ومات المسلمان او احدهما قبل الاداء
او فسق او جن لم يقبل شهادة الذميين للاصل وعدم شمول الاطلاقات لمثل ذلك ولو كان حاكم من المسلمين غير نافذ الحكم على الوارث يقبل شهادة الكافر
للتعليل بل الاطلاق ولو كان نافذ الحكم متمكنا منه ففي قبول شهادة الكافرين عنده ما كان اخر اشكال وكذا في قبولها مع وجود اربع مسلمات والظ القبول
وان امكن الاثبات بنوع اخر ومنها ان يكون فقد المسلم حال تحمل الشهادة والاستشهاد للاصل وللاخبار المتقدمة فلا يقبل مع وجوده ح وان فقد حال
الاداء ومنها الضرورة فانه قيد الشيخ في النهاية القبول بالضرورة وكذلك صاحب المفاتيح وبعض المعاصرين من مشايخنا وقيد في ح بالضرورة و
فقد العدلين المسلمين فان كان المراد بالضرورة عدم امكان اشهاد الغير ممن يقبل شهادته فهو كذلك ولكن قيد فقد المسلم يغني عنه وان كان لزوم التوصية
كان يوصي بحق لازم فلا دليل على اشتراطه ولا يتوهم ان التعليل المتقدم يثبته فان مقتضاه الاختصاص بالحقوق اللازمة الاداء لان في التعليل اجمالا
لا يصلح بانفراده للاستناد كما ياتي ولان ذكرناه مع غيره تاييدا مع ان للموصي ايضا حقا في ماله كما ورد في الاخبار ان الانسان احق بماله ما دام حيا فيجري التعليل
في غير الحقوق اللازمة ايضا ومنها ان يكون الكافر من اهل الكتاب وشبهه للاجماع ولصحيحة احمد وروايتي يحيى وحمزة الدالة كلها على الحصر وبها يقيد
اطلاقات الاية والاخبار ومنها ان يكونا اثنين فصاعدا لصريح الاية والاخبار الثلاثة المذكورة والظ انه ايضا اجماعي ويقبل شهادة مسلم عدل و
ذمي كذلك ام يشترط الذميان الظ الاخير اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد النص ودعوى الاولوية ممنوعة لعدم معلومية العلة فان قيل العلة بالنص
معلومة وهي عدم صلاحية ذهاب حق احد قلنا هذا على تقدير ثبوت حق لاحد والكلام بعد فيه وايضا للوارث حق فلعل في القبول ذهاب ومنها
ان يكونا ذكرين للاية والاخبار والاصل فلا يقبل شهادة اربع نساء ومنها ان يكونا عدلين في مذهبهما ذكره اكثر الاصحاب بل قيل لا خلاف فيه احد و
استدل له بالاية حيث فسر بان المعنى او اخران اي اثنان ذوا عدل من غيركم وفيه نظر ويستدل له ايضا برواية حمزة المتقدمة وهي دالة على اشتراط كونهما

في تحقق العدالة في غير المسلم

مرضيين والظ ان المرضي اعم من العادل والتحقيق انه ان قلنا بتحقق العدالة في غير المسلم كما هو الظ فيثبت المط باخبار اشتراط العدالة في الشاهد والا
فالمراد ليس الا كونهما مرضيين عند اصحابهما فيثبت المط بالرواية المذكورة ومنها ان يكون الموصي في السفر عرفا اي في ارض غربة اعتبره جماعة كصريح المحكي
عن الاسكافي والحلبي وظاهر ط والغنية بل قيل ربما يظهر من الاخيرين كونه اجماعيا لمفهوم الشرط في الاية وعموم الاوليين من الاخبار المتقدمة بل دلالة روايتي
يحيى وحمزة وصحيحة احمد على الحصر خلافا للمحكي عن اكثر المتاخرين بل عامتهم كما قيل بل الاكثر مطلقا وظاهر كثير من القدماء كالشيخين في عه ويه و
العماني والديلمي والقاضي والحلي بل قيل وربما ظهر من يع ويره انعقاد الاجماع عليه حيث قالا وباشتراط الغربة رواية مطرحة لظاهر التعليل المتقدم
اي مراعاة الحق عن الذهاب الموجودة في غير السفر ايضا واطلاق صحيحة ضريس وموثقة سماعة الخاليين عن المخصص والمقيد سوى مفهومي الحصر والشرط
المتقدمين وهما ضعيفان لورودهما مورد الغالب ويرد الاول بما مر من الاجمال لانه ان اريد منه الحق الحق المعلوم فهو ليس بمعلوم اذ ليس محل
النزاع ما اذا حصل العلم من قول الشاهدين لان اعتباره ح لا يشترط بشيء من العدد والعدالة والذمية والوصية بل هو في صورة عدم العلم
بعلم الحق ولو تم ذلك لجرى في كل دعوى لا شاهد عليها اصلا ان يقال يسمع قول المدعي لئلا يذهب حقه وان اريد الحق المحتمل فيحتمل تحقق الوصية
وذهاب حق الوارث بالقبول ايضا والثاني بالتقييد بما استدل به الاولون ورده بوروده مورد الغالب يرده على الاطلاق ايضا فلينصرف هو ايضا الى
الغالب ويرجع الى الاصل مع ان الغلبة المدعاة في زمان صدور نزول الاية بل صدور الاخبار ممنوع لجواز كون مسلمين كثير من متوطنين في مواضع
يقل فيه المسلم مع ان هذا الحكم لا يختص بالمسلم حتى يدعى الغلبة بل يقبل شهادة الذميين في الوصية على مثله وغيره من اصناف الكفار ومنها ان يحلف
الذميان الشاهدان بالصورة المذكورة في الاية اعتبره الفاضل في كره وجعله في لك اولى لدلالة الاية عليه وعدم منافاة عموم النصوص له واورد عليه بان
الاية مخصوصة بصورة الارتياب فلا يدل على الاطلاق كما ذكروه ويمكن ان يقال انه ما لم يحصل العلم فالارتياب متحقق وحصول العلم من شهادتهما اما
غير محقق او نادر ومنها ان يكون في الوصية اجماعا وجهه ظ فلا يقبل في غيرها ولو استشهد به حال الحضور ثبوت المستشهد فلو اقر بدين او حق لازم

والوصي بادائه لا يثبت الحق بشهادة الكافرين بل يثبت وصيته بالاداء على من اوصى اليه بادائه الاداء بعد ثبوت الحق بشهادة المسلم ولو قال الفلان على حق كذا فادوه يتوقف وجوب الاداء على الوصي بعد ثبوت الحق ومنها ان يكون في الوصية بالمال خاصة فلا يثبت بشهادتهما الولاية على الصغير المعبر عنها بالوصاية اعتبره جماعة وتوقفوا فيما خالف الاصل على مورده قال المحقق الاردبيلي ويشعر به بعض الروايات **اقول** لم اظفر على تلك الرواية المشعرة بذلك ويمكن ان يكون نظره الى الروايات المتضمنة للتعليل المتقدم حيث ان ذهاب الحق يكون في الوصية بالمال وفيه ان الولاية ايضا حق للوصي بل تسلط الوصي على الصغير ايضا حق للوصي وبالجملة الوصية في النصوص مطلقة وللقسمين شاملة وتفرقة بعض المتشرعة بينهما بتسمية احدهما وصية والاخر وصاية لا يوجب حصول حقيقة شرعية لها **الرابع** الايمان بالمعنى الاخص اي كونه من الفرقة الناجية الاثنى عشرية واشتراطه هو المعروف من مذهب الاصحاب بل عن جماعة منهم صاحب المهذب والتنقيح والمسالك والصيمري والاردبيلي الاجماع عليه ويدل عليه الاصل المتقدم ولا يفيد عموما قبول شهادة المسلم او من ولد على الفطرة والعادل لانا نقول لا يتحقق العدالة في المخالف ايضا لمعارضتها مع روايتي السكوني المنجبرتين المتضمنتين لعدم قبول شهادة كل ذي مخزية في الدين المعتضدتين بما في الاخبار من انهم شر من اليهود والنصارى ومن الكلاب وباشتراط كون الشاهد مرضيا كما مر في الفصل بل هو بنفسه دليل بالتقريب المتقدم فيه وقد يقال ايضا بعدم شمول الاطلاقات والعمومات لغير المؤمن بحكم التبادر وغيره وفيه منع ظ ويخرج غير المؤمن من نحو رجالكم وترضون من الخطابات الشفاهية المختصة بالموجودين في زمن الخطاب ولم يكن المخالف موجودا فيه وفيه ما فيه فان الموافق ايضا كذلك الا قليل من ان باب السر وقد يخصص الاطلاقات بقوله سبحانه ممن ترضون بضميمة ما ورد في تفسير الامام في تفسيره وقد عرفت ما فيه ايضا وقد يستدل لعدم قبول شهادة المخالفين بالاخبار المتكثرة المصرحة بكفرهم فلا تشملهم عموما قبول شهادة المسلم وتعميم ما دل على رد شهادة الكافر لان بها اما يثبت كفرهم حقيقة كما هو راى كثير من قدماء الاصحاب فيخرجون من عنوان المسلم او مشاركتهم للكفار في الاحكام التي منها عدم قبول الشهادة وفيه منع ثبوت الكفر الحقيقي لهم كما ثبت في موضعه ومنع دلالة اطلاق الكافر عليهم على مشاركتهم لهم في جميع الاحكام لما بين في الاصول ان الشركة المبهمة لا يفيد العموم وقد يستدل لها ايضا باية النبأ وساير ما يدل على رد شهادة الفاسق ولا شك في فسقهم لحكمهم بالباطل وبغير ما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وقد ورد في اخبار العترة انهم الفساق واي فسق اعظم من اعتقادهم الفاسد الذي هو من اكبر الكباير وفيه ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني من ان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية مع عدم اعتقاد كونه طاعة ورد تارة بان مع ذلك الاعتقاد وان لم يكن فاسقا حقيقة ولكنه يصدق عليه عرفا واخرى بان معه وان لم يكن فاسقا عرفا حيث ان المتبادر منه مدخلية الاعتقاد في مفهومه ولكنه فاسق لغة وشرعا لعدم مدخلية الاعتقاد فيه عليهما ويرد على الاول بان الفاظ الكتاب والسنة يحمل على المعاني الحقيقية دون عرفية ذلك الزمان وان اراد عرف زمان الشارع فممنوع جدا وعلى الثاني ان الفسق في اللغة والشرع ليس موضوعا للاعمال المخصوصة مطلقا ولذا لا يقال بفسق شارب الخمر دواء او جبرا وكذا مفطر الصيام ونحوه بل للخروج عن طاعة الله وهو لا يتحقق الا بالعلم بالنهي فكيف مع اعتقاد الامر ولو لم يكن كذلك لزم فسق جميع المجتهدين ومقلديهم الا واحدا غير معين لان حكم الله الحقيقي ليس الا واحدا والمخالفة في الفروع ايضا تجاوز عن الحد وكون كل مجتهد مكلفا بما ادى اليه نظره يجري في الاصول ايضا لمشاركة الدليل فالمناط في رد شهادة المخالف هو الاجماع والاصل ولا يعارضهما صحيحة ابن المغيرة رجل طلق امرأة واشهد شاهدين ناصبين فاكل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح من نفسه جازت شهادته اذ لم يصرح فيه بقبول شهادة الناصبي بل عدل عنه الى ما عدل ولا يعلم ان الناصبي مولود على الفطرة لانه كافر بالاجماع بالكفر المقابل للاسلام وليس معروفا بالصلاح لانه ضد الفساد واي فساد اكبر من عداوة من صرح الكتاب العزيز بوجوب مودته ولو سلم فغاية الجواب العموم المعارض مع ما مر اللازم رفع اليد عنه والرجوع الى الاصل ثم ان في حكم المخالف كل ما خالف الشيعة في العقايد الحقة الثابتة بالضرورة من ائمتهم الاطياب مما يوجب الخزي في الدين والله الموفق والمعين **الخامس** العدالة والكلام فيها اما في اشتراطها في الشاهد او بيان حقيقتها او ما يتحقق به وما يعرف به او فيما يسقطها من خصوص المعاصي او في كيفية البحث عنها في الشاهد فهيهنا اربعة ابحاث

البحث الاول في بيان اشتراطها في الشاهد وهو مما لا خلاف فيه بين الاصحاب كما في الكف بل هو مجمع عليه وصرح بالاجماع ايضا جماعة منهم المحقق الاردبيلي والشهيد الثاني وصاحب الكفاية وشارحه بل ادعى الاخير وبعض مشايخنا المعاصرين الضرورة الدينية عليه ويدل على الاجماع تطابق كلمات القدماء والمتاخرين على اعتبارها فيه من غير نقل خلاف واما ما في كلام بعض القدماء من كفاية ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق فليس مراده نفي اشتراط العدالة ولا انه هو العدالة كما قد يتوهم بل مراده ان الاصل فيه العدالة لا بمعنى ان العدالة اصل بالنسبة الى الفسق بل بمعنى ان القاعدة الثابتة من الشرع الحكم في المسلم بثبوت العدالة فيه نظير الذبايح في سوق المسلمين والجلود في ايديهم فان التذكية فيهما وان كانت شرطا ضرورة وكانت خلاف الاصل ايضا الا ان القاعدة الشرعية الحكم فيما يوجد عند المسلم بالتذكية ويكشف عما ذكرنا من ان مرادهم ليس نفي اشتراط العدالة ان ممن ينسب اليه كفاية ظاهر الاسلام الاسكافي والمفيد والشيخ في ف وصرح كل منهم باشتراطها فقال الاول لو كانت بينة المدعي ممن لا يعرف الحاكم عدالتها فرق بينهم ويسمع من غير محضر من المدعى عليه ثم سألهم عنها فان زكاهما عليه انفذ القاضي الشهادة عليه وان جرح المط الشاهدين سأل القاضي في السر والعلانية وقال المدعي الجرح ثبت جرحه وانفذ القاضي نفسين بالمسألة فان عدلت البينة ولم يثبت المدعي عليه جرحا انفذ الحاكم عليه وان رجع من وجه الحاكم لا يجرح ولا تعديل كانت الشهادة ساقطة انتهى وقال الثاني اذا شهد عند الحاكم من لا يجرحاله ولم يتقدم معرفته وكان الشاهد على ظاهر العدالة يكتب شهادته ثم ختم عليها ولم ينفذ

ومن شرائط قبول الشهادة الايمان

في اشتراط العدالة في الشاهد وبيان المراد منها

علم

الحكم

كتاب القضاء والشهادات

الحكم بها حتى يستثبت امره ويتعرف احواله فان عرف له ما يوجب جرحه او التوقف في شهادته لم يمض الحكم بها وان لم يعرف شيئا بينا في عدالته وايجاب الحكم لم يتوقف
انتهى وقال الثالث اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولم يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما ولا يقف على البحث الا ان يجرح المحكوم عليه فحينئذ يجب عليه
البحث وبه قال ابو حنيفة في الاموال والنكاح والطلاق والنسب وان كانت في قصاص او حد لا يحكم حتى يبحث عن عدالتهما ومنع الشافعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن الحكم
حتى يبحث عنهما دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا الاصل في المسلم العدالة والفسق طار عليه ويحتاج الى دليل وايضا نعلم انه ما كان البحث في ايام النبي صلى الله عليه وآله ولا ايام الصحابة والتابعين
وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا ما اجمع اهل الاعصار على تركه انتهى فان كلام الاولين صريح في اشتراط العدالة ويظهر من قول
الثالث وايضا الاصل في المسلم العدالة لذلك ايضا والا لم يكن لذلك الاستدلال وجه واما ما ذكرنا من ان مرادهم ليس ان العدالة هو ظاهر الاسلام مع عدم ظهور
الفسق فيأتي بيانه وان كان يستفاد من ظاهر كلام بعضهم انه حمل كلامهم ان مجرد ذلك هو العدالة ومما يشعر بما ذكرنا من الامرين ان جماعة من الفقهاء عنونوا
عنوانين احدهما مسألة وجوب البحث عن العدالة وعدمها والثاني اعتبار العدالة في الشاهد وبيان معناها وذكروا الاول في كتاب القضاء وجعلوه من آداب
القاضي ونسبوا الخلاف فيه الى من يحكى عنه كفاية ظاهر الاسلام وذكروا الثاني في كتاب الشهادات وادعوا عليه الاجماع ولم ينسبوا الخلاف فيه الى احد ويدل
على الامرين ايضا ما ذكره الشيخ في الاستبصار حيث انه بعد نقل رواية ابن ابي يعفور ونقل مرسلة يونس المتضمنة للامر بالاخذ بظاهر الحال في خمسة اشياء ذكر انه لا
منافاة بينهما لان المراد من الثانية عدم وجوب الفحص والتفتيش ومن الاولى بيان ما يتحقق به العدالة وما يقدح فيها واضا وان لم يلزم التفتيش عنها نعم ظاهر كلام
الفاضل في لقمانه في المبسوط فهم منهم عدم اشتراط العدالة حيث انه بعد ما نقل عبارات الاصحاب من يكتفي بظاهر الحال ومن لا يكتفي به قال والمعتمد اشتراط العدالة
لنا الى آخر ما قال وظاهرها استدل به ايضا اثبات اشتراط العدالة والظاهر ان مراده ايضا ما ذكرنا واراد من اشتراط العدالة اشتراط العلم بها بنفسها وعدم كفاية
ظاهر الاسلام في الحكم بها وكيف كان فيظهر للمتتبع اتفاق الاصحاب كلا على اشتراطها وتحقق الاجماع عليه فهو الاصل فيه مع الكتاب والسنة اما الاول فقوله سبحانه
اثنان ذوا عدل منكم وقوله تعالى شانه يحكم به ذوا عدل وقوله عز جاره واشهدوا ذوي عدل منكم ويتم المطلوب بالاجماع المركب واما الثانية فكثيرة جدا بل متواترة منها
صحيحة ابن ابي يعفور وفيها بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم دلت بالمفهوم على عدم القبول بدون معرفة العدالة ومرسلة يونس استخراج
الحقوق باربعة وجوه شهادة رجلين عدلين الحديث ورواية ابي حمزة احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة الخبر وصحيحة الحلبي لا باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وفي
صحيحة الاخرى الطويلة الواردة في قضاء شريح في درع طلحة وما باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا ورواية محمد في شهادة المملوك اذا كان عدلا فهو جائز الشهادة
ورواية جابر شهادة القابلة جائزة على انه استهل وبرز ميتا اذا سئل عنها فعدلت وصحيحة حماد بن عثمان ولا يقبل في الهلال الا رجلان عدلان وفي صحيحة محمد ولم يجز
في الهلال الا شاهدي عدل وفي رواية داود الطويلة لا يجوز شهادة النساء في الفطر الا شهادة رجلين عدلين ومكاتبة الصفار الصحيحة وفيها اذا شهد معه آخر
عدل فعلى المدعي يمين ومرسلة الفقيه وفيها وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد وفي صحيحة الحلبي الواردة في جمال السكوني لحمل
زيت فادعى انه انخرق بعض الزقاق واهراق ما فيه لا يصدق الا ببينة عادلة ورواية مسمع بن عبد الملك ان امير المؤمنين ع كان يحكم في زنديق اذا شهد عليه
رجلان عدلان مرضيان وشهد له الف بالبراءة جازت شهادة الرجلين وابطل شهادة الالف لانه دين مكتوم ورواية سماعة الواردة في مثل الواقعة ايضا وفيها
فلا يقبل الا ببينة عادلة الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة الواردة في الموارد المتشتتة واختصاص بعضها ببعض الشهود كالمملوك او القابلة وبعض آخر ببعض الموارد
كالاستهلال او الهلال او الوصية ونحوها غير ضائر لعدم القول بالفصل قطعا وقد يستدل ايضا بالاخبار المتقدمة المتضمنة لاشتراط الصلاح او المعروفية بالستر او
كونه عفيفا صائنا او مامونا او خيرا او مرضيا سيما بضميمة ما مر في تفسيره نقلا عن تفسير الامام و بالاخبار المتضمنة لاشتراط التوبة في القبول اذا اصدر منه ذنب
وبالاخبار المتقدمة في كتاب القضاء المتضمنة لاعتبار الاعدلية والرجوع الى الاقرب مع التساوي وبالاخبار المتضمنة لرد شهادة الفاسق المثبتة لاشتراط
عدم الفسق المستلزم لاشتراط العدالة وعليه فيكون آية النباء ايضا دليلا ويمكن المناقشة في الاولين بعدم معلومية اتحاد الصلاح اللغوي مع العدالة او استلزامه لها
وان امكن القول باتحاد العرفي او استلزامه لها وارادة العرفي غير معلومة وفي الاربعة المتعقبة لهما باحتمال الاعمية الاوصاف المذكورة من العفة والصيانة
والايمان والخيرية وكونه مرضيا من العدالة وان احتمل ارادة ما يساوق العدالة ايضا كالعفيف من محارم الله والصائن نفسه معها والمامون في دينه
والمرضي كذلك وفي اخبار قبول شهادة التائب بمثل ذلك ايضا اذ ليس كل تائب عن الذنب بعادل سيما اذا لم يسبق ذنبه بالعدالة وفي اخبار الاعدلية
بعدم الدلالة وفي اخبار الفسق بانها انما يتم على انتفاء الواسطة بين العلم بالفسق والعدالة وهو محل نظر ومناقشة كما بيناه في المناهج فالاولى الاقتصار
في الاستدلال بما ذكرناه وامثالها وهي كافية في المطلوب سيما مع مطابقة الكتاب وموافقة الاجماع والمعاضدة بالعقل والاعتبار ولا يعارض هذه الاخبار
الاخبار المشار اليها المتضمنة للصلاح والعفة والايمان والارتضاء وكفاية تلك الاوصاف في قبول الشهادة لما عرفت من احتمال ان يكون المراد منها ما
يساوق العدالة نعم الظاهر انه يعارضها بعض الاخبار المتضمنة للفظ الخير كصحيحة محمد عن الذمي والعبد يشهدان على شهادة ثم يسلم الذمي ويعتق العبد يجوز
شهادتهما على ما كانا اشهدا عليه قال نعم اذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما وفي المروي في تفسير الامام ع في بيان كيفية حكم رسول الله ص قيل
على المدعى عليه وقال لها يقول فيهما فان قال ما عرفت الا خيرا غير انهما قد غلطا فيما شهدا على انفذ عليه شهادتهما فان معلومية خير منهما لا ينافي عدالتهما
وكذا يعارضها اخبار قبول شهادة التائب كرواية السكوني ليس يصيب احد حدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته وصحيحة القاسم بن سليمان عن الرجل
يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا يعلم منه الا خير ايجوز شهادته قال نعم الى ان قال كان ابي يقول اذا تاب ولا يعلم منه الا خير جازت شهادته وصحيحة

في بيان ما ورد في قبول شهادة المملوك اذا كان عدلا

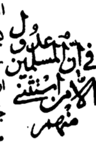
في اعتبار الاوصاف الاربعة في العدالة وعدمه

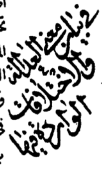
في قبول شهادة التائب

الكناني عن القاذف فاذا اكذب نفسه وتاب ايقبل شهادته قال نعم والاخبار المتضمنة لقبول شهادة من لم يعرف بفسق كرواية العلاء عن شهادة من يلعب بالحمام قال لا باس اذا لم يعرف بفسق وصحيحة حريز في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران قال فقال اذا كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجزت شهاداتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق والجواب عنها مضافا الى ان القسم الاول اعم مطلقا من روايات اشتراط العدالة لاختصاصها ايض بالمسلم بالاجماع والاخبار وكون الخبر في القسم الاول اعم من العدالة بل وكذا القسم الثاني لان موضوعه الذي هو التائب لا مدخلية له في الحكم اجماعا بمعنى انه لا يشترط ان يكون تائبا بالاجماع بل اللازم عدم ظهور ذنب منه اذ رفع الذنب الظاهر منه بالتوبة فكونه تائبا من حيث هو ليس موضوع الحكم قطعا فيكون الموضوع بضميمة الاجماع المركب من لم يعلم كونه مذنبا اما لعدم العلم بالذنب او لرفعه بالتوبة ان معارضة هذه الاخبار لاخبار العدالة انما هي اذا لم يكن الموضوع فيها معرفا شرعيا للعدالة كاشفا عنها والا لم يكن معارضة لها ولذا لا يعد اخبار استصحاب معارضة لاخبار اشتراط طهارة الثوب في الصلوة ولا اخبار جواز اخذ اللحم والجلد من المسلمين معارضة لاخبار اشتراط التذكية لان مدلول اخبار الاستصحاب ليس الا ان الطهارة السابقة كافية عن الطهارة الحالية وقسيم لها ولا مدلول اخبار سوق المسلم ويده انهما قسيمان لا عن التذكية وكافيان عنها حتى لو علم انتفاء الطهارة الحالية والتذكية يكفيان عنها بل مدلولها ان ما لم يعلم رفع طهارته السابقة فهو محكوم بالطهارة الحالية شرعا والماخوذ عن يد المسلم محكوم بكونه مزكى فلا تنافي بين هذه الاخبار واخبار شرطية طهارة الثوب وتذكية الجلد والموضوع في تلك الاخبار ليست امورا قسيمة للعدالة بدلا عنها في ترتب قبول الشهادة بل هي معرفات بها وكاشفات عنها فان الاصل في مثل ذلك وان كانت البدلية والقسيمية كما بيناه في عوائد الايام الا انه بينا ايض انه قد يحكم بالمعرفة الشرعية بالدليل ايض والدليل عليه اما نص او اجماع او قرينة ومن القراين الدالة عليها اشتراط عدم ظهور خلاف الامر الاول مع الثاني ايضا العرف يفهم ح ان الامر الثاني بدل عن العلم بالاول لا عنه نفسه وان مع الامر الثاني يحكم شرعا بتحقق الاول ايض ومن القراين ايض ان يسند ترتب الحكم على الثاني الى الاخذ بظاهر الحال فانه يدل على ان العلة للحكم ليس الا الامر الثاني فقط والا لكان الاسناد الى ظاهر الحال لغوا بل هي امر يظهر من الامر الثاني بشهادة الحال وقد دل النص والاجماع والقراين فيما نحن فيه على ان كفاية موضوعات تلك الاخبار انما هي لاجل انها معرفة للعدالة شرعا اما النص فهو رواية سلمة بن كهيل الواردة في مخاطبة شريح لاداب القضاء واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب منه او معروفا بشهادة زور او ظنينا والحديث المروي في عرض المجالس للصدوق عن الصادق يا بن رسول الله اخبرني عمن يقبل شهادته ومن لم يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته الى ان قال فمن لم تره بعينيك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا فان هذين الخبرين ظاهران في ان ظاهر الاسلام والتوبة مع عدم معروفية الفسق معرف للعدالة وان كفايته لاجل كشفه عن العدالة الشرعية وكون المتصف به عدلا شرعا واما الاجماع فلان كل من اكتفى في الشهادة بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق صرح باشتراط العدالة وبان الاصل في المسلم العدالة كما مر واما القراين فللتصريح في صحيحة حريز ورواية العلاء بانضمام عدم معرفة الفسق منه وقد عرفت انه قرينة على المعرفية ولمرسلة يونس عن البينة اذا اقيمت على الحق ايحل للقاضي ان يقضي بقول البينة من غير مسئلة اذا لم يعرفهم فقال خمسة اشياء يجب ياخذوا فيها بظاهر الحال الولايات والتناكح والمواريث والذبايح والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وقد عرفت ان ذكر ظاهر الحال قرينة على ارادة المعرفية سيما مع ذكر الذبايح ايض فان الامر فيها على المعرفية قطعا هذا مع انه على فرض التعارض ايض يكون الترجيح لاخبار العدالة لموافقة الكتاب ومطابقة عمل الاصحاب فرع اشتراط العدالة في قبول الشهادة يشمل النساء ايض فيما يقبل فيه شهادتهن لروايتهما بالمتقدمة مع عدم القول بالفصل ولا ينافيه ما ياتي من رواية عبد الكريم بن يعفور المطلقة قبول شهادتهن على اوصاف مخصوصة لاحتمال كون هذه الاوصاف عدالة النساء كما ذكره جماعة ولو لا كانت الرواية اعم مطلقا من حديث العدالة فليخصص به وهل يشمل الصبيان فيما يقبل فيه شهادتهم ان قلنا بتحقق العدالة فيه قيل لا دليل على الاشتراط والاطلاق روايات قبول شهادة المملوك اذا كان عدلا لكونه في مقام بيان حكم اخر وقد يقال بالاشتراط لاطلاق بعض الروايات وحيث نقول بعدم تحقق العدالة المعتبرة في الشهادة في الصبي كما ياتي يسقط هذا البحث عنا نعم يمكن اشتراط الايمان من الكذب فيهم للتعليل الوارد في موثقة محمد المتقدمة في مسئلة اشتراط البلوغ

البحث الثاني في بيان حقيقتها وكيفية معرفتها وفيه مسائل

المسئلة الاولى قيل اختلفوا في معنى العدالة هل هي ظاهر الاسلام مع عدم ظهور فسق او حسن الظاهر او الملكة اي الهيئة الراسخة في النفس الباعثة لها على ملازمة التقوى والمروة انتهى وقد يقال ان ذلك خطاء من قائله فان من قال بحسن الظاهر او ظاهر الاسلام قال انه طريق معرفتها لا انه نفسها وهو الظاهر من التبيان وس وكرى حيث قال في الاول في بحث صلوة الجماعة وجوز بعض الاصحاب التعويل في العدالة على حسن الظاهر وقال ابن الجنيد كل المسلمين على العدالة حتى يظهر خلافها ولو قيل باشتراط المعرفة الباطنة او شهادة عدلين كان قويا وقال في الثاني في بحث الجماعة ايض يعلم العدالة بالشياع والمعاشرة الباطنة وصلوة عدلين خلفه ولا يكفي الاسلام في معرفة العدالة خلافا لابن الجنيد ولا التعويل على حسن الظاهر على الاقوى في الشهادات وقريب مما ذكر في كرى وفيها علل اكتفاء من يكتفي بحسن الظاهر بتعسر الاطلاع على البواطن وكذا هو الظاهر من صاحب الكفاية حيث قال الحكم بالعدالة هل يحتاج الى التفتيش والخبرة والبحث عن البواطن ام يكفي الاسلام وحسن الظاهر ما لم يثبت خلافه الاقوى الثاني وصرح منها كلام الكركي في الجعفرية حيث قال والطريق الى معرفة العدالة ما مر وصلوة عدلين خلفه ولا يكفي الاسلام ولا التعويل على حسن الظاهر على الاصح وقال والدي العلامة قدس سره في معتمد لم نعثر على مصرح من المشاهير





بكون

في كلام الفضلاء في الشهادات

يكون العدالة في عرف الشرع احدهما انتهى وفي كلام العاملي في بحث قضاء المسالك التصريح في ذلك ايضا حيث قال والكلام في العدالة يتوقف على امرين احدهما ما به يثبت والثاني ما به يزول فالاول قد تقدم البحث فيه في القضاء وانه هل يحكم بها للمسلم من دون ان يعلم منه الاتصاف بملكتها ام لا بد من اختباره او تزكيته اقول قد نسبوا القول بكون العدالة ظاهر الاسلام الى الشيخ في ط وف والاسكافي والمفيد اما كلام ط فهو انه قال العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه والعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد الرجلين بين الناس ولبس الثياب المصبغة وفي الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن كان عدلا في جميع ذلك قبلت شهادته ثم قال ما ملخصه فان ارتكب شيئا من الكبائر سقطت شهادته فاما ان كان مجتنبا للكبائر مواقعا للصغائر فانه يعتبر الاغلب من حاله انتهى وقال فيه ايضا ان عرف عدالتهما حكم بشهادتهما وان عرفهما فاسقين ظاهرا او باطنا لم يحكم وان لم يعرفهما بل جهل حالهما فالجهل على ضربين احدهما لا يعرفهما اصلا والثاني ان يعرف اسلامهما دون عدالتهما حتى يبحث عن عدالتهما الى ان قال ما ملخصه وبه قال قوم ان كان في قصاص او حد وان كان غير ذلك حكم بشهادتهما بظاهر الحال ولم يبحث عن عدالتهما بعد ان يعرف اسلامهما الا ان يقول المحكوم عليه هما فاسقان ح لا يحكم حتى يبحث فاذا عرف العدالة حكم وان حكم بشهادتهما بظاهر العدالة عنده بعد حكمه فلو ثبت انهما كانا فاسقين حين الحكم بشهادتهما لم ينقض الحكم والاول احوط عندنا انتهى قال في لف بعد حكايته وهو يعطي ترجيح ما قاله المفيد اي وجوب البحث الا ستركله كما مر في الاولى كلامه في ف فقد مر في صدر البحث الاول واما المفيد فقال العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله تع وقال الحلبي فيما كما حكاه عنه في لف ما ملخصه انه اذا شهد عند الحاكم من لا يخبر حاله وكان على ظاهر العدالة يكتب شهادته ولم ينفذ الحكم بها حتى يستبين امره فان عرف له ما يوجب جرحه او التوقف في شهادته لم يمض الحكم بها وان لم يعرف شيئا ينافي عدالته وايجاب الحكم لم يتوقف انتهى قال في لف بعد نقله وهو يعطي وجوب الاستزكاء في جميع الاحكام واما الاسكافي فقد سبق كلامه في البحث الاول وقال ايضا اذا كان الشاهد حرا بالغا مؤمنا بصيرا معروف النسب مرضيا غير مشهور بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا متهاون بواجب من علم ولا معروف بمعاشرة اهل الباطل ولا الدخول في جملتهم ولا بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريئا من اهواء اهل البدع التي توجب على المؤمنين البرائة من اهلها فهو من اهل العدالة المقبول شهادتهم انتهى قال في لف بعد حكايته ظاهر كلامه موافقة الشيخ في ط ثم اقول اما كلام ط فبما حكي عنه اولا وان افاد ان العدل في الدين هو ان يكون مسلما لا يعرف منه فسق ولكن صرح بان العدالة المعتبرة في الشاهد ليست ذلك فقط بل ان يكون مع ذلك بالغا عاقلا مجتنبا عن منافيات المروة وظاهر ذلك وان افاد ان نفس العدالة ذلك الا ان ما نقل عنه بعد ذلك صريح في ان العدالة غير ذلك وان كان يكتفي في الحكم بها بذلك فان قوله والثاني ان يعرف اسلامهما دون عدالتهما لم يحكم بشهادتهما حتى يبحث عن عدالتهما وقوله فلو ثبت انهما كانا فاسقين وان كان غير ذلك حكم بشهادتهما بظاهر الحال ولم يبحث عن عدالتهما بعد ان يعرف اسلامهما وقوله الا ان يقول المحكوم عليه هما فاسقان وقوله فلو ثبت انهما كانا فاسقين حين الحكم صريحة في مغايرة العدالة مع ظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق ولذا صرح الفاضل بعد نقله عنه انه يعطي ترجيح ما قاله المفيد ما نقل عنه قبل ذلك وقال انه يعطي وجوب الاستزكاء ومما ذكرنا يظهر ظهور المحكي عن ف ايض في المغايرة ويدل عليه ايض قوله وايضا الاصل في المسلم العدالة فانها لو كانت نفس ظاهر الاسلام لم يصح جعل العدالة اصلا فيه بل يكون نفسه واما كلام المفيد فاول ما نقلنا عنه صريح في المغايرة وان العدالة هي المعروفية بالدين والورع عن محارم الله وكلامه الثاني وان تضمن قوله وان لم يعرف شيئا ينافي عدالته لم يتوقف ولكن مع ذلك متضمن لما يصرح بالمغايرة حيث حكم بوجوب البحث مع كونه على ظاهر العدالة ولذا قال الفاضل بعد نقله انه يعطي وجوب الاستزكاء واما كلام الاسكافي فكلامه الاول المتقدم في المسئلة الاولى لا يدل على كون العدالة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق اصلا بل هو الى الدلالة على المغايرة اظهر وكلامه الثاني على ان من كان حرا بالغا مؤمنا بصيرا مرضيا غير معروف بفسق بريئا من اهواء اهل البدع فهو من اهل العدالة واين ذلك من ظاهر الاسلام فانه يتضمن اشتراط كونه مرضيا وبريئا من اهواء اهل البدع وقد عرفت ما ذكره الامام في تفسير معنى الرضا وظهر مما ذكرنا ان القول بكون العدالة هي ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق مما لم يظهر قائل به ونسبته الى من نسب اليه غير جيدة واما حسن الظاهر والظاهر انه هنا في مقابل حسن الباطن والمراد من حسن الباطن هو ملكة الاتيان بالافعال الحسنة والاجتناب عن القبيحة حتى يكون سريرته حسنة فحسن الظاهر كون ظاهره ظاهرا احسانا فيظهر منه الافعال الحسنة ويجتنب القبائح ظاهرا من غير معرفة بباطنه وسريرته فيتحد حسن الظاهر مع العدالة بمعنى الملكة في الاثار الظاهرة ويختلفان بالحقيقة فيكون ظهور هذه الاثار او نفسها عدالة على القول بحسن الظاهر ومبدئها ومنشاها يكون هي العدالة على القول بالملكة ثم انا لم نعثر من المتقدمين على الفاضلين من ذكر ذلك بهذا العنوان او عنوان حسن الظاهر نعم ذكره المحقق في يع والفاضل في بعض كتبه كالارشاد وغيره من غير ارتضائهما به وذكره جمع ممن تاخر عنهما الا انه يوجد في كلمات جمع من الاوائل ما لا يابى عن حمله عليه ظاهرا كما سبق عن كلام المفيد وقول الشيخ في يه قال العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الى ان قال الساتر لجميع عيوبه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا عليهن حافظا لمواقيتهن متوفرا على حضور جماعة المسلمين غير متخلف عنهم الا لمرض او علة او عذر وقال الحلبي فيما حكي عنه في ... تثبت حكم العدالة بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع والطهارة والعدالة والحسد والمنافسة

وفي حقيقة العدالة بما شئت

لم يحكم بشهادتهما

علم اوجه

في كلام الفضلاء المتأخرين في معنى العدالة

وفي حسن الظاهر ومعناه

في شرائط المعتبرة في حسن الظاهر والعدالة

والقاضي قال العدالة معتبرة في صحة الشهادة على المسلم وتثبت في الانسان بشروط وهي البلوغ وكمال العقل والحصول على ظاهر الايمان والستر والعفاف واجتناب القبائح ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة وابن حمزة قال فالعدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر والحلبي قال العدل في الدين ان لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا وقيل لا يعرف بشيء من اسباب الفسق وهذا قريب ايضا انتهى فانه يمكن ان يراد من هذه الكلمات انه اذا كان كذلك ظاهرا يكون عادلا او يكون هذه الافعال الظاهرة هي العدالة ولكن الظاهر المعروفية بذلك كما في كلام المفيد من قوله تعرف بذلك كما في كلام النهاية ان يعلم ذلك منه وحسن الظاهر لا يكفي في العلم والمعرفة وكذا الورع عن المحارم او اجتناب القبائح او الكبائر ونحوها مما وقع في كلمات الباقين حقايق في تحقق هذه الامور واقعا او مجرد الحصول في الظاهر لا يكفي فيه فالمستفاد من هذه الكلمات ايضا امر زايد على حسن الظاهر فهو ايضا كظاهر الاسلام مما لم يعلم قائل بحصول بكفايته بخصوصه من القدماء بل المتوسطين فكيف عن كونه نفس العدالة ويمكن ان يكون المراد من الظاهر المحسوس مقابل غير المحسوس الذي هو الملكة فيكون المراد ان العدالة هي هذه الافعال المحسوسة وان لم يكن منشاؤها الملكة ولا ينافي اشتراط العلم والمعرفة لعدها عدالة فيكون المراد انه يجب ان يعرف منه هذه الاعمال حتى يحكم بعدالته لانها هي العدالة نعم ورد هذا العنوان في عبارات جمع من المتاخرين مضطربا بين عده دليل العدالة وطريق معرفته كما هو ظاهر الاكثر او نفسها ويمكن ان يكون المراد منه ايضا الظاهر المقابل للواقع ونفس الامر وان يراد منه المحسوس وكيف كان لم يظهر من احد القول بانه هو العدالة وقال والدي العلامة قدس سره في المعتمد بعدما قال ولا ان حسن الظاهر او ظاهر الاسلام لا يكفي لطريق معرفة العدالة لعدم استلزامهما لدليل العدالة حتى يعلم ثبوته بثبوتهما ونعم ما قال ان هذا الاكتفاء اما لكونهما دليل العدالة كما يومي اليه بعض الظواهر فقد ظهر فساده او نفسهما فهو خلاف ما ثبت في عرف الشريعة والحكمة بل الظاهر مخالفته للاجماع اذ لم نعثر على مصرح من المشاهير بكون العدالة في عرف الشرع احدهما او لعدم اشتراطهما في الشاهد ومثله وكفاية احدهما في قبول الشهادة وان لم يكن عدالة ولا دليلا لها فهو خلاف النص القران والاجماع القطعي بل الضرورة كما قيل انتهى ملخصا واما الملكة التي تبعث على ملازمة التقوى والمروة واجتناب الكبائر والافعال الرذيلة فهي الراجعة الى العدالة في عرف علماء الاخلاق حيث عرفوها بانها هيئة نفسانية يقتدر بها على تعديل جميع الصفات والافعال ورد الزايد والناقص الى الوسط وانكسار سورة التخالف بين القوى المتخالفة وبتقرير اخر ملكة يقتدر بها العقل العملي على ضبط جميع القوى تحت اشارة العقل النظري ووجه الرجوع ان ارتكاب المعاصي او مخالفة المروة انما ينشاء عن مخالفة القوة العملية عن اوامر العقل النظري والا لما ارتكب الا ما يشير اليه وهو لا يشير الا الى ملازمة التقوى والمروة فجميع الفضايل النفسانية والاعمال الظاهرية مرتبة على العدالة ولذا قال افلاطون ان العدالة اذا حصلت للانسان اشرق بها كل واحد من اجزاء نفسه ويستضيء بعضها من بعض فينهض حينئذ لفعلها الخاص على افضل ما يكون فيحصل لها غاية القرب الى مبدئها سبحانه انتهى ثم كلام القدماء من فقهائنا اصحابنا في تفسير العدالة الشرعية خال عن ذكر الملكة كما سمعت شطرا منها نعم هو المشهور بين المتاخرين من المحقق الى زماننا هذا وبها فسرت في اكثر كتبهم كما في لف وعد وشا ويه وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والايضاح ومنية المريد وس وكرى وتيج وضه وض وجامع المقاصد ولم وتجريد الاصول وانيس المجتهدين والمعتمد ورياض المسائل وغيرها وفي مجمع الفائدة انه هو المشهور في الفروع والاصول وفي كشف اللثام ان تعريفها بذلك مشهور بين العامة والخاصة في الفروع والاصول وعزاه في التنقيح الى الفقهاء وبه عرفها الغزالي والحاجبي والعضدي والامدي بل الظاهر ان القدماء ايضا وان لم يصرحوا بلفظ الملكة ولكنهم ارادوها من نحو قولهم الورع عن محارم الله والستر والعفاف والكف والاجتناب عن الكبائر والقبائح وعدم الاخلال بالواجبات فان المتفاهم عرفا من هذه العبارات ارادة ملكة هذه الامور فان من قال الشخص عبد كما تقول قار او بشاش لا يفهم منه الا صاحب ملكات هذه لا نفس الفعل بل وكذا لو قال الشخص عبد او ورع عفيف مجتنب عن مخالطة الارذال او قال لا يجالس الا غير مخل بالواجب ونحو ذلك لا يفهم منه عرفا غير ذي الملكات بل لولاه لكان المراد اما التلبس بهذه الاثار دائما او اغلبيا ضرورة عدم ارادة مجرد التلبس حال الشهادة والمتلبس بها دائما او غالبا لا ينفك عن الملكة المسببة عن تكرر الاثار مع انا نعلم قطعا انهم لا يعدون مطلق المتلبس بها ولو دائما حتى الذي كان يلبسه لاجل مانع من الترك كعدم التمكن من شرب الخمر او ان العادة الانفكاك عمن يراقبه او عدم ترك الصلوة لاجل مخالطة الناس ولولاه لتركها عادلا قطعا ما لم يكن ذلك من جهة نفسانية فيكون مرادهم ملكة هذه الاثار قطعا نعم يختلف كلماتهم فيما يضاف اليه الملكة فمنهم من عبر بملكة الورع ومنهم من عبر بملكة الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر ومنهم من عبر بملكة عدم الاخلال بالواجب وعدم ارتكاب القبائح ومنهم من عبر بملكة التقوى الى غير ذلك ومرجع الكل الى امر واحد وعلى هذا فيكون تفسير العدالة بالملكة هو المشهور بين القدماء والمتاخرين بل هو المجمع عليه بين الاصوليين والفروعيين كافة حتى من جعل ظاهر الاسلام دليلا عليها ولو ابيت عن اتفاقه ايضا فلا شك انه لا يقدح في الاجماع لندرة القائل به فيكون كون العدالة الشرعية هي ملكة الاثار المذكورة مما انعقد عليه الاجماع اي انها هي اجماعا وان اختلف كلماتهم في الجملة فيما يضاف اليه الملكة كما عرفت ولو ابيت عن ذلك ايضا فنقول لا شك ولا كلام في الاجماع على كونها عدالة بمعنى ان ذا الملكة عادل اجماعا اي يتحقق لها العدالة باي معنى فسرت فيكون هو القدر المشترك المجمع عليه قطعا ويكون الكلام في غيرها انه هل يتحقق العدالة الشرعية بدونها ايضا ام لا

في بيان معنى العدالة بحسب اللغة

ولتحقيق المقام في ذلك المرام **نقول** ان العدالة في اللغة الاستواء والاستقامة والتوسط بين طرفي الافراط والتفريط وقد يطلق على مقابل الجور وظاهر ان معناها اللغوي لا يمكن ان يراد منها في المواضع التي جعلها الشارع شرطا ولا كلام في ذلك ايضا فاللازم ان يمعن النظر في انه هل يثبت لها حقيقة شرعية ام لا فان ثبت فهي المراد في كلام الشارع ولا حاجة الى البحث عن المعنى الاخر الا

في بيان معنى الملكة عند علماء الاخلاق

ان يقام

ان يقام قرينة في موضع ان المراد منها هنا غير الشرعي وان لم يثبت فيجب البحث والفحص ثانيا في انه هل نص الشارع او اقام قرينة على ان المراد من العدالة فيما
جعلها شرطا اي شيء هو ام لا فان ظهر نص او قرينة منه على مراده يجب الحمل عليه ايض وان لم يظهر فيجب الحمل على المعنى المجازي ان اتحد وعلى الاقرب الثابت
وجوب الحمل عليه ان تعدد سواء ثبت لها حقيقة عرفية عامة او خاصة ام لا لان العرفية العامة انما يحمل اللفظ عليها اذا علم تحققها في زمان الشارع ايضا
والا فيدفع باصالة تاخر الحادث وان لم يكن له اقرب كذلك فان كان في تلك المعاني المتعددة قدر مشترك فيحكم بارادته قطعا وينفي الباقي بالاصل ان امكن
والا فيدخل الاجمال في اللفظ وبعد ذلك نقول ان الظاهر ان اثبات الحقيقة الشرعية في لفظ العدالة مشكل سيما في زمان نزول الاية وما يقرب منه وتعريف
الفقهاء لا يفيد النقل في زمن الخطاب وطريق معرفة الحقيقة الشرعية اما النص او الاجماع واثبات علامات الحقيقة في زمان الشارع والاخير غير متحقق فيه
وان تحقق في كثير من الالفاظ المتداولة والاجماع على الحقيقة الشرعية غير ثابت والنصوص خالية عن بيان الحقيقة فيها وعلى هذا فاللازم اولا الرجوع الى
الاخبار حتى ينظر انه هل بين الشارع مراده من العدالة او اقام قرينة عليه ام لا فان وجد فيعمل بمقتضاه والا فلتعدد المجاز وعدم وجود ما يعين احد المجازات
يؤخذ بالقدر المشترك او يعمل فيه بمقتضى الاصول المقررة والاخبار التي ذكروها في هذا المقام كثيرة ولكن اكثرها مما يدل على اشتراط صفات في قبول الشهادة
ولا دلالة لها على تعيين معنى العدالة او المراد منها وتعليق قبول الشهادة عليها لا دلالة له على كونها عدالة كاخبار قبول شهادة التائب المشار اليها
في البحث الاول وقبول شهادة من لا يعرف بفسق كصحيحة حريز ورواية العلاء المتقدمة فيه او شهادة من علم منه خير كبعض الروايات المتقدمة فيه ايضا او
شهادة المرضي او العفيف الصاين او الصالح او المامون لبعض الاخبار المتقدمة في صدر مسئلة اشتراط البلوغ مع ان المراد من اكثرها اجمالا لا يتعين فيه
معنى خاص ولو تعين ايض فليس الا بعض ما اشتمل عليه الصحيح الاتي فيجب اعتبار الثاني ايض حملا للمطلق على المقيد والاخبار التي يتضمن بيان العدالة منحصرة
في اربعة رواية سلمة بن كهيل وعرض المجالس المتقدمتين وموثقة سماعة من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت
غيبته وظهر عدله ووجب اخوته وصحيحة ابن ابي يعفور بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف
وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك
والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس
ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة
فاذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا
لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على رجل بانه يصلي
اذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلوة
ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن احدا ان يشهد على اخر بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله صلعم هم بان يحرق قوما في منازلهم
لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان منهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل
ومن رسول الله صلعم فيه بالحرق في جوف بيته بالنار الى ان قال ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته الى ان قال
ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم وبيان معنى الحديث انه لما سئل عما يعرف به الرجل فاجابه بمعرفة كونه اهل الستر والعفاف و
كف الجوارح الاربع ومجتنبا عن الكبائر ولما كان في معرفة ذلك خفاء لكونها في غاية الصعوبة فبين ثانيا ان الدليل على ذلك والسبيل الى معرفته كونه
ساترا لجميع عيوبه متعاهدا للصلوات الخمس وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين غير متخلف عن جماعتهم ثم بقي شيئان احدهما ان ستر العيوب بعد
الاجتناب المشترط في العدالة الى اي حد يلزم فانه هل يلزم ان يكون ساترا لمن له معاشرة ومصاحبة وخلطة او كل من لم يكن بمطلع بعيوبه لاجل
ستره ولو في مدة قليلة وكذا مواظبته وتعاهده للصلوة فانه هل يكفي مجرد رؤيته لازما لمصلاه في مدة قليلة وزمان يسير او يستدعي الحكم
بالعدالة اكثر من ذلك فبين عم بان مجرد الرؤية لا يكفي في ذلك بل ينبغي ان يكون لازما للمصلى ومع ذلك اذا سئل في قبيلته واهل محلته الذين عاشروه
في مدة طويلة واطلعوا على بعض من خبايا امره يشهد وا بهذين الامرين وثانيهما انه عم حكم اولا بان العدالة تعرف بالستر والكف واجتناب الذنوب
ثم جعل دليل ذلك التعاهد للصلوات وكان وجه ذلك خفيا فبينه عم بقوله وذلك ان الصلوة ستر اي دافع وحاجز وكفارة للذنوب كما قال سبحانه ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم بقي شيء اخر هو ان الصلوة اذا كانت كفارة للذنوب فهو يكفي في الحكم بالعدالة ولم يكن حاجة لحضور جماعة المسلمين وكيف
جعل ترك ذلك المستحب قادحا في العدالة فاجاب بان اشتراط حضور جماعتهم ليس لكونه في نفسه دليلا على الاجتناب من الذنوب وكفارة لها بل لانه لما لم يمكن
معرفة كون احد ساعيا في صلوته حافظا لمواقيتها ولم يمكن الشهادة بانه يصلي الا مع التعاهد للجماعة وحضور المصلى فلذلك جعل التعاهد لها من متممات الحكم
بالعدالة ثم كان لاحد ان يقول اذا كان اشتراط التعاهد لذلك فلو علمنا ان احدا يصلي في بيته لكان كافيا ولا يحتاج الى تعاهد الجماعة استانف كلاما
اخر وقال ان رسول الله صلعم هم الخ يعني ان ما ذكر كان سببا لشرع الجماعة ولما كان تركها في اوائل الاسلام مؤديا الى ترك الصلوة هم رسول الله بان يحرق
قوما في منازلهم وان كان فيهم من يصلي في بيته لا لاستقرار ذلك الامر المستحب الموجب لاستقراره الواجب فلاجل ذلك لا يحكم بالعدالة وان علمنا بكون الرجل
مصليا في بيته ثم المفيد فيما نحن فيه هو ما ذكره اولا من قوله ان يعرفوه الى قوله وغير ذلك واما ما بعده فلا يفيد هنا وان افاد في طريق معرفة العدالة

نعم يستفاد من جملة ما ذكر من اشتراط التعاهد للصلوة وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين في ثبوت اصل العدالة ثم ان حاصل ما يدل عليه ان الستر والعفاف وكف الجوارح الاربع واجتناب الكباير وانا ضم اليه ما يستفاد من بعده ايضا من يد حفظ مواقيت الصلوة وحضور جماعة المسلمين هذا على جعل قوله ان يعرفوه اعادة لقوله بما يعرف و يكون قوله ويعرف باجتناب الكباير عطفا على قوله يعرفوه و يكون الفعل منطوقا باللفظ ان يعني لما سئل انه بما يعرف بين المسلمين عدالة الرجل اجاب بان يعرفوه بالستر والعفاف واجتناب الكباير ايضا فعلى الاول يكون المجموع معرفا واحدا وعلى الثاني يكون كل منها معرفا برأسه ويمكن ان لا يكون قوله ان يعرفوه اعادة لقوله يعرف بل يكون بعض مقدرا ويكون المعنى ويعرف بان يعرفوه بالستر اي يعرف بالمعروفية بهذه الصفات ويكون لقوله يعرف ح الاحتمالان المذكوران ايضا ولكن لا يختلف المطلب بذلك الاحتمالات كما لا يخفى وههنا احتمال اخر وهو ان يكون قوله تعرف لابتداء الكلام ويكون المستثنى فيه راجعا الى الستر والعفاف والكف يعني العدالة الستر والعفاف والكف ويعرف الستر والعفاف والكف الذي هو العدالة باجتناب الكباير ولا يحتاج الى معرفة الكف عن جميع المعاصي وهذا هو ظاهر الاكثر حيث اقتصروا بالاخذ في تعريف العدالة باجتناب الكباير فيكون هو معرفا للستر والعفاف والكف ويكون ما بعده معرفا اما للمجموع او للحكم باجتناب الكباير ثم ان ما ذكر في الصحيحة على جميع احتمالاتها من الاوصاف هي الاوصاف الظاهرة التي ذكرها القدماء وجعلوها او ملكتها هي العدالة فان قلنا ان المتبادر من ذلك الكلام ارادة ملكة هذه الاوصاف كما اشرنا اليه سابقا فيكون مدلول الصحيح هو كون العدالة ملكة والامر دائر بينها وبين هذه الاوصاف الان ما علم منها هو ان العدالة يعرف بكذا وكذا ولا شك ان معرفتها بها يحتمل ان يكون لاجل كونها هي هي وكل وصف جزء لها كما يقال يعرف الكتاب الفلاني بالمسائل الفلانية وان يكون لاجل كونها علائمها او لوازم كما يقال يعرف وجود النار بوجود الدخان وعلى هذا فدلول الصحيح ان هذه الاوصاف مما يعلم بحصولها العدالة واما ان العدالة هل هي او الملكة فلا يعلم منه هذا معنى هذه الصحيحة وما مدلول رواية سلمة فهو ان المسلم الذي لم يكن مجلودا في حد او معروفا بشهادة زور او ظنينا فالمراد بما يشمل الفاسق كما صرح في الاحاديث المعتبرة عدل ومفاد رواية المجالس ان من ولد على فطرة الاسلام ولم تر بعينك انه يذنب ولم يشهد به عدلان فهو من اهل العدالة ومعنى رواية سماعة ان من اجتمع خصال الثلث فيه وهي عدم الظلم عند المعاملة وعدم الكذب عند المحادثة وعدم الخلف عند المواعدة فهو ممن ظهر عدالته وقد يقال انه ان كان المراد من هذه المفادات انها بتوسط تلك الامور يعرف العدالة اما لكونها هي او لوازمها وخواصها فيحصل التعارض بين تلك الاخبار الثلثة وبين الصحيحة بالعموم والخصوص المطلق لان مفاد الصحيح ان العدالة ملكة الستر والعفاف والكف واجتناب الكباير ومواظبة الصلوة الحاصلة للمسلم او يعرف بهذه الامور اما من جهة انها هي وانها من لوازمها الغير المتخلفة عنه ومفاد الثلثة انها الاسلام وعدم العلم بارتكاب الفسق او الاسلام والعلم بعدم الظلم والكذب والخلف كذلك ولا شك ان الاخير اعم مطلقا من الاول فيجب تخصيصها به سيما مع ضعف اسناد الثلثة وصحة هذه ومعاضدة الصحيحة بالشهرة القوية القديمة والجديدة بل الاجماع ومخالفة الثلثة لعمل المتقدمين والمتأخرين بحيث صارت شاذة كما صرح به في التنقيح وموافقة الصحيحة للاصالة عدم ثبوت العدالة لغير من اتصف بهذه الاوصاف **اقول** ان كان المراد في هذه الاخبار ان هذه الامور نفس العدالة لا مكن القول بتعارضها ويكون بالتباين لا بالعموم والخصوص المطلقين اما لو كان المراد التعريف باللوازم والاثار فلا تعارض اصلا كما لا تعارض بين قولك يعرف الانسان بالنطق وقولك يعرف بالنطق والضحك والكتابة واستقامة القامة ولا بين قولك يعرف النار بالاحراق وقولك يعرف بالاحراق والدخان نعم يعارض مفهوم الشرط في الصحيحة في قوله فاذا كان كذلك لازما الخ وقوله ومن رغب عن جماعة المسلمين وقولهم من لزم جماعتهم الخ الاخبار الثلثة بالعموم من وجه بل وكذا قولهم وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين الخ وعلى هذا فان رجحنا الصحيحة بالمرجحات المتقدمة والا فيرجع الى الاصل وهو ايضا مع الصحيح بل لنا ان نقول انه قد عرفت ان ما يستفاد من الاخبار الثلثة من كون العدالة هي ما ذكر فيها او ملزومها لها اما لا قايل به منا اصلا او شاذ نادر لا يعبأ به ويثبت على خلافه الاجماع ومثل ذلك الخبر لا يكون حجة البتة فلا يكون للصحيحة معارض صالح للمعارضة فيكون هي المرجع في معرفة العدالة ولكن لو لم نقل انها ظاهرة في ارادة الملكة فيكون مدلول الصحيح في معنى العدالة مرددا بين معنيين احدهما الهيئة النفسانية التي ذكرها المتأخرون وثانيهما الاوصاف الظاهرة كما هو احد احتمالي كلمات القدماء وتلك الاوصاف وان كانت مختلفة في عباراتهم الا ان مرجع الجميع الى امور متقاربة بل امر واحد ولكن ذلك التردد غير ضاير في ترتب الثمرة في هذا المقام لانه لو جعل الشارع امرا او غير موجود شئ مناطا لحكم من الاحكام ولذلك احتجنا الى معرفة ذلك الشئ والعلم بحقيقته ليحكم عند وجوده بترتب الحكم وعند عدمه بعدمه فكما يفيد العلم بحقيقة ذلك الشئ كذلك يفيد تامعرفة علايمه ولوازمه المساوية وكل واحد من هاتين المعرفتين مغنيا عن الاخرى لان مفاد الحكم هو العلم بوجود هذا الشئ وهو كما يحصل بمعرفة ذلك الشئ نفسه كذلك يحصل بالعلم بوجودها لا ينفك ذلك الشئ عنه فمراد الشارع من العدالة على هذا وان لم يكن متعينا عندنا ولكن بين لنا امورا او حكم بعدم انفكاك العدالة عنها سواء كان عدم الانفكاك لاجل ان تلك الامور اجزاؤها او لجهة اخرى وهذا القدر يكفينا في الاحكام فان قيل ربما يتخلف العلم بوجود هذه الاثار على العلم بوجود الملكة كما اذا راينا شخصا في مدة قليلة كشهر او شهرين او ثلثة كان جوارحه مجتنبا عن الكباير فانه يعلم وجود الاثار دون الملكة سيما اذا كان اجتنابه عن البعض لعدم المقتضي او وجود المانع كالعنين الذي يجتنب الزنا واللواط والاخرس والاصم والاعمى بالنسبة الى معاصي هذه الجوارح او عدم جنايته والديه بالنسبة الى العقوق وعدمه كمن كان في موضع لم يتمكن فيه من الاتيان ببعض المعاصي بل ربما يتخلف عن الملكة ايضا كالصبي المعترف فيما يحرم على الرجال اذا بلغ واجتنب المعاصي بعده ورأيناه كذلك في شهر او شهرين وربما يعلم انه يحمل نفسه على ترك المعاصي

بالشفقة

الكباير اي يعرف بهذه الصفات ويمكن ان يكون يعرفونه بعضوها ويكون عطفا على المجموع اي ان يعرفوه يعني ان العدالة يعرف بالستر والعفاف والكف ويعرف باجتناب الكباير

في بيان ترتيب واسم علم واعتبار خصاله ثلث في العدالة

في بيان تعارض صحيحة ابن ابي يعفور مع الاخبار الثلثة في العدالة

بالمشقة الشديدة وربما ترك تركه لخوف الناس ويعلم انه يطلب خلوة عن الناس لارتكاب المعاصي بالمشقة الشديدة وربما يكون تركه لخوف الناس ويعلم انه
يطلب خلوة من الناس لارتكاب المعاصي وعلى هذا فيترتب الثمرة على تعيين المراد مما في الصحيحة ايضا فانه ان كان هذه الامور نفس هذه الاوصاف دون الملكة
لعدم استلزامها لها التخلف في الاشخاص المذكورين وعلى هذا فيلزم تعيين ما هو المراد في الصحيحة ليبنا الحكم في حق هذه الاشخاص في الحكم بالعدالة
والفسق قلنا اولا ان هذا السؤال لا يختص بوروده بجعل العدالة ملكة بل يرد عليه ويرد على من يفسرها بالاوصاف الظاهرية وحسن الظاهر ايضا اما الاول
فيقال له ان علمنا انه ليس له ملكة العدالة ولكن يحمل على نفسه على ترك محارم الله بالجهد والمشقة طول الشهر والسنة هل يقبل شهادته مع انه ليس بعادل
بمعنى ذي الملكة ام لا مع انه قد يعد اعلى مرتبة من العادل واكثر ثوابا منه وافضل درجة منه واما الثاني فيقال له من ترك المعاصي لاجل عدم الالة او عدم المقتضي
او وجود المانع الخارجي سيما اذا علم منه ان تركه انما هو لعدم التمكن ولو تمكن او ارتفع المانع لم يترك المعاصي وثانيا ان الملكة الباعثة على التقوى وتعديل
القوى على قسمين احدهما نفس ملكة العدالة وهو ملكة يقتدر بها على ترك المعاصي واجتنابها عن الافراط والتفريط بسهولة وهي العدالة في عرف علماء
الاخلاق وهي التي عدها في رواية سماعة المشتملة على تعداد خمسة وسبعين من جنود العلم والجهل من جند العلم وهي التي عرفوها في بيان الحديث
بانها ملكة لزوم الاقتصاد في كل شيء من الاخلاق والاعمال ومعاملات الناس من غير ميل الى طرفي الافراط والتفريط وهذه الملكة لا تحصل الا
بمجاهدة وتكرر اعمال ومزاولة ولا يزول بفعل خلافها مرة او مرات وثانيهما صفة نفسانية اخرى غير ملكة العدالة تحمل النفس على ترك محارم الله والتقوى
لخوف من الله دينا او دنيا او طمع في ثوابه او اجلال له جل جلاله او نحو ذلك وذلك مثل الشجاعة والسخاوة بنفسها ملكة يقتدر بها على خوض الاهوال
ومعاركة الابطال ويلزمها جرءة وقوة قلب وقد لا يكون لاحد هذه الملكة فلا جرءة له ولا قوة قلب ولكن يخوض المعارك لصفة نفسانية اخرى كغيرة
او حمية او حب شخص او بغضه او حفظ مال او نحو ذلك وكذا السخاوة والملكة بهذا المعنى لا يحتاج حصولها الى مزاولة وتكرار فاعل بل قد يحصل دفعة كما اذا حصل
خوف من الله يوجب ترك جميع المحرمات نعم لا يكون الا من صفة اخرى كامنة في النفس كالغيرة بالنسبة الى الشجاعة فانه قد يشجع الجبان بملاحظة امر ينافي الغيرة
فيخاصم الشجعان وهذا هو الذي يزول بفعل خلافه ولو مرة ولكن العدالة الشرعية ليست مجرد الصفة المذكورة بل هي اما هذه الصفة من جهة بعثها على التورع عن
المحارم واجتناب الكباير او هو التورع والاجتناب المسبب عن تلك الصفة ويكون تعريفه بالملكة حينئذ اما لجزئيتها لها او سببيتها وما ذكرنا انما يرد على القائلين
بالملكة لو ارادوا بها المعنى الاول اما لو ارادوا الثاني فيكون من ذكر نقض الاخلال في العدول لان تركها لا يخالف المسببة عن هيئة وصفة نفسانية نعم يشترط
ان يكون هذه الصفة حسنة كما يشعر به قولهم عن محارم الله او الكباير يعني ان يكون لاجل كونه محارم الله او معصية كبيرة لا ان يكون هذه الصفة رياء او خوفا
من الناس مثلا فانه بنفسه معصية وليس تركا للمحارم الله بل ترك للزنا مثلا وكذا اقول ان من يفسر العدالة بالاوصاف المذكورة لا يريد بها نفس عدم وجود المعاصي
فانه لا يقال في العرف لمن ليس له الالة او لم يتمكن او وجد له المانع انه كاف ومجتنب ومتورع او تارك بل لا يصدق عليه هذه العنوانات الا مع كونه كذلك مع
وجود الالة والتمكن او فرضهما وان يكون بنفسه تاركا مجتنبا في مدة يحكم فيه العرف بحصول صفة الكف والترك والاجتناب كما يشعر به عنوان حسن الظاهر ولا
يتحقق ذلك الا اذا استند الاجتناب الى جهة في النفس وعلى هذا فيحصل التلازم بين الهيئة النفسانية وبين الاجتناب والترك بالمعنى الذي ذكرناهما بل يمكن
ان يقال انهما يتحدان ثم لو اصطلح لنا باء في بعض ما ذكرنا فنقول لا شك ان الصحيحة يحتمل الامرين اللذين ذكرنا وحيث لا يتعين احدهما فيجب الاخذ في معنى العدالة
بالمجمع عليه وهو الملكة المتكررة ذكرها والحكم باشتراطها فيما علق عليها وحاصلها صفة نفسانية باعثة على الستر والعفاف وكف الجوارح واجتناب الكباير
او هي الستر والعفاف والكف والاجتناب المذكورة المنبعثة على صفة نفسانية وتلك الاقتضاء على الاجتناب عن الكباير وعن الاصرار على الصغاير المنبعثة
عنها الاستلزامه البواقي بل على الاجتناب المذكور ايضا اذ لا صغيرة مع الاصرار **فروع** ا يشترط في الامور التي يتحقق العدالة باجتنابها والكف عنها ان
يكون معصية في حق الفاعل فلو ارتكب بعضها سهوا او جهلا من غير تقصير او مع عذر مجوز ولو مكررا لم يقدح في العدالة اجماعا ويلزمه انه لو ارتكب احد امرا
بتقليد من لا يحرمه كالنظر الى وجه الاجنبية من غير ريبة او سماع الغناء فيما يستثنيه جماعة ونحو ذلك لم يقدح في عدالته ولو عند مجتهد يقول بحرمته
وكذا يشترط ان يكون تركها واجتنابها من حيث انها معصية فلو تركها لا من هذه الجهة بل لعدم القدرة او وجود المانع او نحو ذلك لم يكن عدالة اجماعا
ولو لم يعلم ان الكف والترك هل هو من جهة انه معصية او لغيرها ولم يكن قرينة ولو مفيدة للظن ايضا فالظاهر عدم الحكم بالعدالة **ب** اعلم ان المستفاد
من تتبع كلمات الاصحاب ان مقابل العدالة وضدها الفسق بل الظاهر انه اجماعي ومنه يظهر ايضا ان ملكة العدالة التي يقولون بها هنا غير الملكة التي هي
العدالة عند اهل الحكمة النظرية وعلماء الاخلاق وهي احد جنود العلم لان ضدها الجور كما صرح به في رواية سماعة المتقدمة والمراد به الميل
الى احد طرفي الافراط والتفريط ولذا يعد المفرط في بعض الصفات كالتواضع والتحمل ونحوهما غير عادل بهذا المعنى ولا يعد فاسقا شرعا ثم الفسق الذي
هو ضد العدالة الشرعية اما يكون هو ارتكاب بعض ما يكون اجتنابه والكف عنه عدالة او يكون ملكة الارتكاب بالمعنى المذكور في العدالة
الشرعية اي هو صفة نفسانية باعثة على الارتكاب وبعبارة اخرى كون الشخص بحيث لم يستنكف نفسه عن ارتكاب المعاصي ولا موطنا نفسه عن
الاجتناب وان لم يرتكب بالاختيار بعد فان كان المراد منه الاول كما هو ظاهر بعض كلماتهم سيما في مقام بيان اصالة الفسق يحصل الواسطة
بين العدالة والفسق في الواقع ونفس الامر قطعا لان من كان في قرية لا يحصل الخمر وكان تاركا للشرب علما او ظنا انه ان وجدها يشربها البتة
عادلا اجماعا ولا فاسقا على هذا لعدم ارتكابه للشرب بالفعل والحاصل ان الاجتناب لغير المسبب عن الصفة النفسانية لا يكون عدالة ولا فسقا و

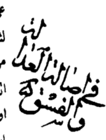
العدالة يكون الاشخاص المذكورون عدولا وان كان من آثار الملكة فلا يمكن الحكم بعدالة هذه الاشخاص لا يقال على انه يستند بما ذكرنا لان العدالة نفس

في بيان انه يشترط في الامور التي يتحقق العدالة باجتنابها ان يكون

ولو ارتكب صغيرة بحكم باعتقاده فيخرج عن العدالة حتى عند من لا يقول بحرمته

في بيان أنّ ضدّ العدالة هو الفسق وأنهما صفتان لا واسطة بينهما أو يكون كما قال بعض العلماء

ان كان المراد الثاني كما هو ظاهر كل من عرف العدالة بالملكة اذ لا يصح جعل مقابل الملكة وضدها الفعل وان لم يكن واسطة بين الصفتين واقعا ولكن يتحقق الواسطة بينهما بحيث علمنا قطعا اذ يكون نسبتهما الى الاصل على السواء فليس كل من لم يعلم اتصافه باحدهما متصفا بالاخر شرعا حتى ينتفي الواسطة بل يمكن ان يعلم ان فلانا عادل او فاسق شرعا فيتحقق الواسطة في العلم فان قيل العدالة على ما ذكرت هو الصفة الباعثة على اجتناب المحارم من حيث انها عليه او الاجتناب المنبعث عن الصفة النفسانية وما لهما واحد فضدها عدم ذلك اي ما لم يكن كذلك بان يكون مجتنبا او كان ولم يكن اجتنابا منبعثا عن صفة النفس فايهما يكون يحصل الفسق وينتفي الواسطة قلنا الاجتناب الغير المنبعث عن الصفة النفسية على قسمين لانه اما يكون مع صفة باعثة على الارتكاب ولكن يمنعه الموانع الخارجية او لا يكون كذلك بل يكون النفس خالية عن الصفتين الباعثة على الاجتناب عنه من حيث انه من محارم الله والباعثة على الارتكاب كثيرا ما يتحقق ذلك في حق من لم يتصور نوعا من المعصية ولم يلتفت اليه كمن نشأ في موضع لم يذكر فيه الخمر و شربها او الشطرنج والنرد واللعب بهما او الغناء وسماعها ونحو ذلك ولا نسلم ان المجتنب الذي كان من القسم الاخير يكون فاسقا بل لعله ليس كذلك اجماعا ولا يكون عادلا ايضا لانتفاء الملكة الباعثة نعم لو جعلت العدالة مجرد الاجتناب و الاثار الظاهرة سواء كانت مستندة الى صفة حسنة ام لا والفسق مجرد الارتكاب ينتفي الواسطة بينهما ولكنه غير صحيح البتة وكذا لا واسطة بين ملكة العدالة بالمعنى المعروف عند اهل الحكمة النظرية وعلماء الاخلاق وبين ضدها الذي هو الجور والمبلج اعلم ان الناظر في كلام الاصوليين والفقهاء يرى وقوع الخلاف بينهم في اصالة العدالة او الفسق فمنهم من يقول باصالة العدالة كما يظهر من كلام شيخ الطائفة في ف ومراد القائل انها الاصل في المسلم بمقتضى الادلة الشرعية ومنهم من يقول باصالة الفسق نظرا الى توقف العدالة على امور وجودية حادثة علما وعملا وعليه جريت في كتاب اساس الاحكام ومنهم من يقول بتساويهما بالنسبة الى الاصل اما لكون كل منهما ملكة حادثة او لتوقف كل منهما على امور حادثة وعليه جريت في كتاب مناهج الاحكام وبينت الوجه فيه والتحقيق ان الكلام اما فيمن يجتنب عما يشترط في انتفاء الفسق اجتنابه من المحرمات وترك الواجبات ولا يعلم ان اجتنابه عن الجميع هل هو منبعث عن صفة نفسية مقتضية له حتى يكون عادلا او منضم مع صفة مقتضية لخلافه وان اتفق الاجتناب بسبب خارجي حتى يكون فاسقا او لا يقارن شيئا من الصفتين حتى لا يكون عادلا ولا فاسقا فنسبة الاصل اليهما على السواء وكلاهما خلاف الاصل او فيمن لا يعلم انه هل هو مجتنب عما يشترط اجتنابه في تحقق العدالة لزاما او لا وظاهر كلام اكثر من تعرض للمقام ان الاصل فيه الفسق لان الاصل وان كان عدم ارتكاب الافعال المحرمة ولكن الاصل عدم الاتيان بالواجبات العلمية والعملية وهو كاف في تحقق الفسق ومنهم من قال بتساوي نسبتهما الى الاصل لان الاصل وان كان عدم الاتيان بالواجبات الا ان الاصل عدم وجوبها اولا اما المشروطات الغير المتيقنة حصول شرطها كغسل الجنابة والمس وحج البيت والزكوة والخمس والكفارات والمنذورات ونحوها وهي اكثر الواجبات فظاهر واما المطلقات فلان وجوبها انما هو مع انتفاء الجهل الساذج او السهو او النسيان او الخطاء او العذر ومع ثبوت وجوبها فالاصل وان كان عدم الاتيان بها ولكن يعلم كل احد ان المكلف ليس باقيا على حال كانت عليه قبل التكليف وقبل تعلق وجوب الفعل عليه بل تبدلت حالاته وانتقل من حال الى حال ومن فعل الى فعل بل يعلم قطعا انه في كل يوم ليس باقيا على فعل يومه السابق بل تحرك ونام ثم استيقظ وتجددت افعاله فكما ان الاصل عدم تلبسه بالفعل الواجب عليه الاصل عدم تلبسه باحد اضداده الخاصة الوجودية ايضا ومع ذلك ففي كثير من الواجبات يجب البناء على الفعل والتحقق كالتطهر من الاخباث والتذكية واداء الزكوة والخمس بل اكثر الاعتقادات وعلى هذا فنسبة الاصل اليهما على السواء ونيران هذا كان حسنا لو كان احد افراد الفسق هو الاتيان باحد الاضداد الوجودية للواجب كما ان العدالة موقوفة على الاتيان بالواجب فيصح ان يقال ان الاصل بالنسبة اليهما على السواء ولكن الفسق يتحقق بعدم الاتيان بالواجب والعدالة موقوفة على الاتيان به والاصل عدم الاتيان ولا دخل لاصالة عدم الاتيان بالاضداد بالمقام وان كان هو من مقارنات عدم الاتيان بالواجب في الخارج لعدم خلو الانسان عن الاكوان ولكن ههنا كلاما اخر انفع وهو ان الثابت بالاستصحاب والاصل هو ابقاء الاحكام التوقيفية من الشارع من الشرعيات والوضعيات للمستصحب بعد حصول الشك في بقائه واما الاحكام العقلية والعرفية والاثار والخواص المترتبة عليه بالتجربة وامثالها فلا يترتب عليه قطعا ولا يجب ابقاؤها البتة فانا نحكم بعدم جواز تقسيم ارث الغائب في موضع لا يوجد فيه ماكول الا لمدة معينة من خبز وعدم جواز نكاح زوجته ووجوب نفقتها عليه او لو نحو ذلك من الاحكام الشرعية ولكن لا نحكم بنقص شيء من ذلك الخبز لاجل اكله اياه البتة ونحكم في جنب شك في غسله بعدم جواز الصلوة والمكث في المساجد وقراءة العزائم ونحوها ولكن لو كان زرع يفسد ثمرته بعبور الجنب عليه لا نحكم بفساد ثمرته بل نقول لا نعلم انه هل يفسد ام لا ولو قال الشارع بفساد بيع بفساد ثمرته لا نحكم بفساد بيعه وكذا سائر الاثار سببية ترك الواجب للفسق ان تركه خروج عن طاعة الله عقلا وعرفا لان الحاكم بالاطاعة والمخالفة بعد تحقق الامر والنهي هو العقل والعرف والخروج عن طاعة الله هو معنى الفسق لغة نعم رتب الشارع على هذا اللفظ بحسب معناه احكاما واما تحقق معناه وعدمه فليس من الاحكام الشرعية فلا يترتب هو على استصحاب شيء والحاصل ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله لغة والخروج عنها انما يترتب على عدم الاتيان بالواجب واقعا عقلا وعرفا ولا يترتب على استصحاب عدم اتيانه لانه ليس حكما شرعيا او وضعيا من الشارع يتبع الاستصحاب فكما لا يمكن ان يحكم على من يستصحب عدم اتيانه الواجب انه مخالف لامر الله خارج عن طاعة الله كذلك لا يحكم بانه فاسق والله هو الموفق



في عدم الفرق في العدالة بين الرجال والنسوان

ك لا فرق في صفة العدالة الشرعية بين الرجال والنسوان للظاهر الاجماع المركب واما رواية عبد الكريم بقبول شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم فلا يدل على ان هذه الاوصاف هي العدالة فيهن فلعل

المراد

المراد بمعرفة هذه الصفات فهو ان يحصل الظن بحصول صفة العدالة الشرعية كما ان بمعرفة ما ذكر في الصحيحة من ستر العيوب وملازمة الصلوة وقول اهل القبيلة انا لا نعلم منه الا خيراً يحصل الظن بعدالة الرجل وهذا القدر كاف في قبول الشهادة وعلى هذا يحمل ايضاً كلام الشيخ في النهاية حيث انه بعد ما فسر العدل بما في صحيحة ابن ابي يعفور قال ويعتبر في قبول شهادة النساء الايمان والستر والعفاف الى اخر ما في هذه الرواية هـ قال الفاضل في لف في بحث الامامة في الصلوة العدالة غير متحققة في الصبي لانها هيئة قائمة للنفس يقتضي البعث على ملازمة الطاعات والانتهاء عن المحرمات وكل ذلك فرع التكليف وقال مثل ذلك فخر المحققين في الايضاح وصرحهما عدم تحقق العدالة في الصبي وهو مقتضى الاصل لان الاصل عدم تحقق العدالة فيه حيث ان الاخبار المثبتة لها ظاهرة في المكلفين بل الصحيحة صريحة فيهم لقوله تعرف عدالة الرجل الخ مع انها مع قطع النظر عن الاختصاص لا يتحقق تضمنه في غير المكلف لان العدالة المذكورة فيها اما هي الافعال المذكورة في الصحيحة او صفة باعثة عليها والمراد من البعث والمتبادر منه هو البعث فعلاً او هو في غير الصبي غير ممكن اذ لا كبيرة عليه ولا صغيرة ولا كف عليه ولا ستر واردة ما هو كبيرة في حق المكلفين باطلة قطعاً فلا يمكن البعث الفعلي وكفاية الفرضي منه في تحقق العدالة بمعنى انه كان بحيث لو تعلق به الامر والنهي ائتمر وانتهى غير معلومة وان كان مثله في حق الصبي ممكناً ولا جله يمكن اتصاف من كان اول عهده بالبلوغ ولو بنحو يوم بالعدالة هذا في العدالة الشرعية المعتبرة في الشهادة ونحوها اما صفة العدالة عند علماء الاخلاق فالظاهر ان تحققها في الصبي ممكن كصفة الشجاعة والحلم والصبر ونحوها فتدبر وهل يشترط في تحقق العدالة الاسلام فلا يتحقق العادل في غير المسلمين ام لا فيتحقق صريح الشهيد الثاني وظاهر بعض اخر عدم اشتراط العدالة بالاسلام كما ياتي في الفرع اللاحق وصريح الفاضل والشيخ حسن وجمع اخر الاشتراط كما ياتي ايضاً والتحقيق انه ان اريد بالعدالة العدالة في عرف علماء الاخلاق التي هي تعديل القوى النفسانية وان اريد العدالة الشرعية اي ما اعتبرها الشارع وجعلها شرطاً للامور فلا دليل على ثبوتها لغير المسلم وكونها صفة ممكن التحقق فيه بل الظاهر من الصحيحة كونها افعالاً او ملزومة لافعال لا يكون في غير المسلم من كف الجوارح الاربع اي عما حرم الله تعالى في دين الاسلام والاجتناب عن الكباير التي اوعد الله عليها النار في القرآن وملازمة الصلوات الخمس وحفظ مواقيتهن ولزوم جماعتهن وجماعة المسلمين فان قيل الكف عن المعاصي والاجتناب عن الكباير كما يكون للمسلمين يكون لغيرهم ايضاً بعد بذل جهده واتعاب نفسه في تحقيق الحق قلنا الظاهر المتبادر ان المراد بما يكف عنه والكباير التي يلزم الاجتناب عنها هي المحرمات في دين الاسلام وما هو كبيرة فيه مطلقاً وعدم كون بعضها محرماً او كبيرة في غير دين الاسلام او حرمة غيرها فيه انما يوجب عدم ترتب المعصية على ارتكابه وترتبها على ارتكاب غيره لو كان ممن بذل جهده لا على تحقق العدالة بمحض اجتناب ما هو محرم في دينه وان توهم عموم الرجل في الصحيحة فيحمل ما يكف عنه ويجتنب على ما هو محرم عنده ويدفع بان قوله فيها حتى يقبل شهاداته لهم وعليهم ويخصصه بالمسلم لعدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم وكذا شرطاً التعاهد للصلوات الخمس ولزوم مواقيتها وحضور جماعة المسلمين فان قيل قوله في موثقة سماعة المتقدمة من عامل الناس وقوله في رواية علقمة فمن لم تره بعينك عام قلنا وجب اخونه في الاولى وشهادته مقبولة في الثانية بخصيصه سيما مع مسبوقية قوله في الثانية بقوله من ولد على الفطرة اولا ويعقبه بقوله من اغتاب مؤمناً الخ والمحصل ان العدالة التي هي مصطلح اهل الاخلاق في غير المسلم ممكنة التحقق وكذا عدالة اهل كل دين عند اهله اذا ارادوا من العدالة اجتناب المحرمات والاتيان بالواجب بحسب دينهم ونحن لا نعلم ان لهم ايضاً عدالة او اصطلاحاً فيها ام لا وكذا ان اريد اثبات العدالة بهذا المعنى لهم عندنا اما كون العدالة التي اعتبرها شارعنا المقدس وهي كون اجتناب اهل كل دين عما هو محرم عندهم فلم يثبت عندنا فلا يمكن الحكم بعدالتهم بهذا المعنى وان لم يمكن الحكم بالفسق ايضاً اذا كان مطيعاً لله بحسب دينه باذلاً جهده في تحقيق الدين فان قيل قال الله سبحانه ومن لم يحكم بما انزل الله في حقه وبحسب علمه وايضاً الفسق هو الخروج عن طاعة الله ومثل ذلك الشخص ليس خارجاً عن طاعة الله فرع اختلفوا في اشتراط الايمان في العدالة وعدمه فصرح بعضهم بالاول منهم الفاضل قال واي فسق اعظم من عدم الايمان ومنهم الشيخ حسن قال في منتقى الجمان قيد العدالة مغن عن التقييد بالايمان لان فاسد المذهب لا يتصف بالعدالة حقيقة كيف والعدالة حقيقة عرفية في معنى معروف لا يجامع فساد العقيدة قطعاً قال والدعاء والدي رحمه الله في بعض كتبه توقف صدق وصف الفسق بفعل المعاصي المخصوصة على اعتقاد الفاعل كونها معصية عجيب انتهى وصرح جماعة بالثاني قال في لك والحق ان العدالة يتحقق في جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم وقال شيخنا البهائي في الزبدة وليس في اية التثبت حجة عليه لمنع صدق الفاسق على المخطى في بعض الاصول بعد بذل مجهوده وقال المحدث الكاشاني في نقد الاصول في بيان العمل باخبار غير اهل الايمان لكن العمل باخبارهم غير بعيد لحصول الظن بها بعد توثيق الاصحاب لهم فان المانع من الكذب في الرواية انما هو العدالة وهي حاصلة فيهم ولا يقدح فيه عدم ايمانهم كما لا يخفى انتهى بل هو ظاهر كل من قال ان العدالة هي ظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق اقول لا ينبغي الريب في تحقق ملكة العدالة في غير المؤمن ايضاً ولكن هي غير ما نحن نتكلم فيه واما العدالة الشرعية التي كلامنا فيها فالاصل عدم تحققها فيه والاخبار المتقدمة وان كان بعضها مطلقة الا ان وجوب الاخوة وقبول الشهادة يوجب الاختصاص بالمؤمن ولولا ذلك لامكن القول بثبوتها له اذا كان مصداقاً لما في الصحيحة فان قيل كيف يمكن كونه مصداقاً له مع كونه مرتكباً لاكبر الكباير وهو متابعة الامام الجاير والرد على المنصوص من قبل الله سبحانه وعدم قبوله كما في رواية ابي الصامت المروية في باب الكباير سبع فعدها وعد السابع انكار ما انزل الله عز وجل الى ان قال واما انكار ما انزل الله عز وجل فقد انكروا حقنا وجحدوا له و في رواية عبد الرحمن بن كثير الهاشمي المروية في الفقيه الكباير سبع فينا انزلت فعدها الى ان قال وانكار حقنا الحديث قلنا كون ذلك معصية كبيرة انما هو

فرع هل يشترط في تحقق العدالة الاسلام ام لا

واقعاً منها بين طرفي الافراط والتفريط فلا منع في تحققها في غير المسلم كسائر الصفات النفسانية منه

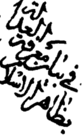
فرع اختلفوا في اشتراط الايمان في العدالة

فاولئك هم الفاسقون فيكون كل ظالم فاسقاً فكل من لم يحكم بما انزل [illegible] الله

على فرض التقصير في التحقيق وعدم حصول العلم والا فلا يكلف الله نفسا فوق معلومها كذا ذكره جماعة من المتاخرين ولكن التحقيق خلافه في ذلك بل هو ان
الامام ع حكم بثبوت العدالة بوجود امور خاصة متعينة عنده ع والاتيان بامور وجودية علما وعملا قلبا وجوارحا فلازم الحكم بثبوتها عند تحقق هذه الامور
ونفيها عند انتفائها كلا او بعضا ولو واحدا سواء كان الانتفاء لاجل تقدم ثبوت وجوب تلك الامر عند المكلف بل ثبوت عدم وجوبه عنده او كان
عمدا او عصيانا وان اختص ترتب الاثم والعقاب بحكم العقاب بصورتي العمد والعصيان نعم تلك الامور على قسمين احدهما ما يعلم الواقع منه وكونه داخلا في مراد
الامام بالاجماع او ضرورة دينية او مذهبية او كتاب محكم او سنة مقطوعة كالكف عن شرب الخمر والزنا واللواط والشرك والتجسم وانكار النبوة وجحد امامة
الائمة ونحو ذلك بل جميع ما يتعلق باصول العقايد وثانيهما ما لا يعلم الواقع منه وخصوص مراد الامام بل قد يظن ظنا وان كان ذلك الظن حجة للظان كبعض
اقسام الغناء وبعض افراد الغيبة والنظر الى الاجنبية بلا ريبة وترك غسل الجنابة بالوطي في الدبر من غير انزال وترك الصلوة في اوقات اختلف في
تضيقها فيها ونحو ذلك من مسايل الفروع المختلف فيها فما كان من الاول يحكم بانتفاء العدالة بانتفاء تلك الامور اجتنابا او ارتكابا قطعا وما كان
من الثاني فلما لم يعلم الواقع فلا يعلم ان المكلف ترك واجبا واقعيا او اجتنب محرما كذلك والوجوب او الحرمة بحسب ظن مجتهد لا يجعله كذلك واقعا وان كان
كذلك في حق من ظنه كذلك بالاجماع واحتمال كونه كذلك او ظنه لا يجعله كذلك في حق غير الظان سيما مع انعقاد الاجماع على عدم كون غير ما ظن حكما
في حقه فتدبر ولعمري ان هذا الخلاف والخلاف السابق عليه قليل الجدوى جدا الا انه لا يقول احد بعدالة غير المؤمن او الكافر الذي لم يعلم في حقه بذل الجهد في
تحقق الدين بحيث لم يمكن له فوق ذلك وحصول العلم لنا في حق المخالف او الكافر انه باذل جهده وسعيه وحصل له العلم بحقية دينه اما غير ممكن او نادر جدا
واندر منه ما لو كان مع عدم العلم بالتقصير جامعا لغير ذلك من شرايط العدالة **الثانية** انه عرف بعض العدالة وانها الستر والعفاف والكف عن المحارم
والاجتناب عن الكباير المنبعثة عن صفة راسخة نفسانية فلكونها امورا خفية يصعب معرفتها لعدم محصورية المحارم لكونها مبثوثة على القلب والجوارح من
جهة الاعتقادات والافعال ولها كباير وصغاير والصغاير ايضا تصير كبيرة بالاصرار والعلم بالاجتناب عن الجميع في جميع الاحوال صعب مستصعب سيما مع
اشتراط كونها منبعثة عن صفة نفسانية فلذلك وقع الخلاف في طريق معرفتها بعد اتفاقهم على حصولها بالمعاشرة الباطنية والصحبة المتاكدة التامة
الموجبة للاختبار المميز بين الخلق والتخلق والطبع والتكلف وبالشياع الموجب للعلم وبشهادة العدلين في انه هل ينحصر الطريق بذلك كما هو مختار اكثر
المتاخرين منهم يع وكرى وس ون ولك وضه والجعفرية وحاشية يع للكركي ووالدي ره في كتبه الاصولية وغيرهم ونسبه في لك الى المشهور وقيل انه
القريب من الاجماع ويعرف باقل من ذلك ايض كما قال به جماعة وهم بين قايل بانه يعرف بظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يوجب الفسق كما حكى عن الاسكافي
والاشراف وف وط وصا واختاره بعض المتاخرين وجعله في لك امتن دليلا واكثر رواية وجعل حال السلف شاهدا عليه وان جعل المشهور الان بل
المذهب خلافه وقايل بانه يعرف بحسن الظاهر نسبه في كرى الى بعض الاصحاب ونسب الى الشيخ ايض وعليه جماعة من متاخري المتاخرين والفرق بين ذلك وبين
القول الاول انه يحتاج على الاول الى المعاشرة الباطنية مدة مديدة يحصل فيها الاطلاع على السريرة ولو في الجملة وعلى هذا القول يكتفي في المعاشرة
الظاهرة مثل رؤيته مواظبا على الصلوات الخمس ومعاملته مع الناس من غير ظلم واخبارهم عن غير كذب ووعدهم من غير خلف وقد ينسب هذا القول الى جمع
من القدماء المعبرين في تعريف العدالة بالورع عن محارم الله او بالصلاح او بالاجتناب عن المحرمات او نحو ذلك وهو غير سديد لان التعبير بهذه الامور يستدعي
العلم بكونه كذلك كما مر وهو لا يحصل بمجرد حسن الظاهر وهنا قول رابع اختاره والدي العلامة ره في كتاب القضاء من المعتمد وهو ان حسن الظاهر ان بلغ حدا
يفيد غلبة الظن بثبوت علايم الملكة جاز الاكتفاء والا فلا اعتمادا عليه دليل الاولين الاصل فيؤخذ بالمجمع عليه واشتراط العدالة ونحوها من الصلاح او
اجتناب الكباير والكف واقتضاء غاية الامر التقييد في مقام التكاليف بالمعلوم فيشترط العلم بها وهو لا يحصل الا بالمعاشرة الباطنية او الشياع او ما يقوم
مقام العلم شرعا وهو شهادة العدلين ولو منعت من حصول العلم بالمعاشرة الباطنية ايض كما هو ظ الكركي في حاشية يع حيث قال اذا غلب على ظنه عدالته
بالطريق المعتبر في معرفة العدالة وهي المعاشرة الباطنية او شهادة عدلين او شياع خلافا للشهيد في كرى حيث قال الاقرب اشتراط العلم بالعدالة بالمعاشرة
الباطنية نقول ان الاجماع واقع على كفاية المعرفة بها وقيامها مقام العلم فهي كافية قطعا ويدل على ذلك القول ايض رواية محمد بن هرون الجلاب اذا
كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه وحجة من يكتفي بمعرفتها بظاهر الاسلام الاجماع المحكي في ف والروايات المتكثرة
كروايتي سلمة والمجالس المتقدمتين وصحيحة حريز اذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي
شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وحسنة العلاء عن شهادة من يلعب
بالحمام قال لا باس اذا كان لا يعرف بفسق وقد يستدل له ايض بمرسلة ابن ابي عمير في قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يؤمهم رجل فلما صاروا الى
الكوفة علموا انه يهودي قال لا يعيدون وبمرسلة يونس خمسة اشياء يجب على الناس ان ياخذوا فيها بظاهر الحال الولايات والتناكح والمواريث والذبايح
والشهادات فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وصحيحة ابن المغيرة كل من ولد على الفطرة وعرف بصلاح في نفسه جازت
شهادته وبالاخبار المتضمنة لوضع امر اخيك على احسنه وعدم اتهام اخيك وهي كثيرة ويرد على المرسلة الاولى انه يحتمل ان يكون من ام القوم حسن
الظاهر او كان شهد عدلان بعدالته وعلى المرسلة الاخرى والصحيحة بانهما متضمنتان لقيد آخر غير ظاهر الاسلام ايض وهو مأمونية الظاهر او المعروفية
بالصلاح في نفسه فهما يصلحان دليلا للقول بحسن الظاهر وعلى الاخبار الاخيرة انها مع ضعف دلالتها على المطلوب ومعارضتها مع ما يدل على خلافها ان

في انه يحصل ملكة العدالة من غير المؤمن ايضا

في طريق معرفة العدالة



الظاهر

الظاهر من الاخبار اختصاص الاخ المستحق لذلك باشخاص لا يخلون عن حسن الظاهر دليل من يكتفي بحسن الظاهر مرسلة يونس وصحيحة ابن المغيرة المذكورتين
وموثقة سماعة ورواية عبد الكريم المتقدمتين وصحيحة ابن ابي يعفور السابقة وصحيحة محمد لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع
يمين الخصم في حقوق الناس واما الاخرى يسلم الذمي ويعتق العبد ايجوز شهادتهما على ما كانا اشهدا عليه قال نعم اذا علم منهما بعد ذلك خير جازت شهادتهما
وصحيحة عمار بن مروان عن الرجل يشهد لامرأته قال اذا كان خيرا جازت شهادته وعن الرجل يشهد لابيه او الاب لابنه او الاخ لاخيه قال لا باس بذلك اذا
كان خيرا جازت شهادته وموثقة ابي بصير لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ورواية العلاء بن سيابة فالمكاري والجمال والملاح قال و
ما باس بهم تقبل شهادتهم اذا كانوا صلحاء ورواية القاسم بن سليمان في القاذف التائب اذا تاب ولم يعلم منه الا خير جازت شهادته والمروي في تفسير الامام ع
وهو بعد حذف بعض الزوائد انه كان رسول الله صلعم اذا تخاصم اليه رجلان في حق قال للمدعي الك بينة فان اقام بينة يرضاها ويعرفها انفذ الحكم على
المدعى عليه فاذا جاء بشهود لا يعرفهم بخير ولا شر قال للشهود اين قبائلكما ثم يقيم الخصوم والشهود بين يديه ثم يأمر فيكتب اسامي المدعي والمدعى عليه و
الشهود ثم يدفع ذلك الى رجل من اصحابه الخيار ثم مثل ذلك الى رجل اخر من خيار اصحابه ويقول ليذهب كل واحد منكما فليسأل عنهما فيذهبان ويسئلان
فان اثنوا خيرا وذكروا فضلا رجعا الى رسول الله فاخبراه به فاحضر القوم الذين اثنوا عليهما فيقول ان فلان بن فلان جاء في عنكم بنباء جميل وذكر
صالح اكما قالا فاذا قالوا نعم قضى ح بشهادتهما على المدعى عليه وان رجعا بخبر سوء ونباء قبيح لم يهتك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما ولكن يدعوا
الخصوم الى الصلح لئلا يفتضح الشهود ويستر عليهم وكان رؤفا رحيما عطوفا متحننا على امته ص فاذا كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون ولا قبيلة
لهما ولا سوق ولا دار اقبل على المدعى عليه وقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا انفذ عليه شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصم وخصمه
او حلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما ص احتج الوالد العلامة ره لما اختاره بان علمية الظن كافية في معرفة العدالة لنفي الجرح اذا اشتراط القطع بها يؤدي
اليه غالبا فحسن الظاهر ان بلغ حدا يفيد علمية الظن يجوز الاكتفاء به **اقول** حق المحاكمة بين هؤلاء الفرق ان يقال اما اخبار ظاهر الاسلام التي هي مستند
القول الثاني فقد عرفت ان ما يمكن القول بدلالته منحصر في اربعة فلو اغمضنا عن البحث في دلالة الاول منها حيث انها يتضمن استثناء الظنين الذي يشمل
الفاسق كما دلت عليه الاخبار فيكون المعنى المسلم الغير الفاسق عدل يعني ان من علم انه مسلم غير فاسق وهذا غير مفيد للمتمسك به نقول انها معارضة مع
رواية محمد بن هرون المتقدمة وهو ظ والمروي في تفسير الامام حيث انه ظاهر في كون الشهود مسلما كما قيل بحكم التبادر وعليه الاسلام في المتخاصمين عنده
وشهودهم في زمانه ص بل صريح في ذلك لقوله متحننا على امته ومع ذلك بعث للفحص عن احوال الشهود واخر القضاء الذي هو واجب فورا وكان دينه ذلك
وقصر في الحكم على صورة الاتيان بالثناء وذكر الفضل عنهم ولم يحكم في صورة الاتيان بالنباء القبيح لا في صورة عدم المعرفة بل رغب في الصلح واحلف مع انه
لو كان عدم المعرفة في الصورة الاخيرة لعدم معرفة الاسلام لم يتوقف على معرفة القبيلة والمحلة بل يكفي اقرار الشاهد باحد الطرفين ولا يفيد جرح المدعي
فكان عليه التفتيش ومع مفهوم قوله فاذا كان كذلك الى قوله فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين في صحيحة ابن ابي يعفور وكذا سائر الاخبار ه
المشترطة للصلاح او المعروفية به والتخيرية والمرضية بها وغير ذلك مما مر والتعارض بالعموم من وجه فلو لم نقل بعدم حجية اخبار ظاهر الاسلام لمخالفتها
الشهرة العظيمة الجديدة والقديمة حتى جعلها المحقق في يع شاذة نادرة يكون مرجوحة البتة لندرة القائل وقلة العدد وضعف السند في الاكثر وقصور

في بيان حسن الظاهر

الدلالة وموافقة العامة وكون كثير من معارضاتها احدث فهي راجحة قطعا ولو سلمنا عدم الترجيح فليرجع الى الاصل وهو مع المعارضات ومنه يظهر ضعف
القول الثاني جدا ووجوب رفع اليد عنه واما القول الثالث وهو حسن الظ فلا شك ان لحسن الظاهر معنا عريضا ومراتب شتى فيتصل في احد جانبيه
بمجهول الحال ومجرد التزي عنه يدخل في حسن الظ ويتصل في جانبه الاخر بمرتبة العصمة ومنزلة النبوة والولاية وبعض التنزل عنهما يدخل فيه وادنى ما
ثبت كفايته من الاخبار وما دلت عليه صحيحة محمد المتقدمتين من قبول الشهادة اذا علم منه خير ولا يتوهم ان العلم بالخيرية لا يحصل الا بالمعاشرة او الشياع
لانه اذا شاهده مترددا الى المسجد في مواقيت الصلوة ويصلي فقد علم منه خيرا وفيها ما يدل على اشتراط كونه خيرا وهو اعلى من السابق ومنها ما يدل
على اشتراط العفة والصيانة او مامونية الظاهر ومنها ما يدل على اشتراط عدم الخلف في الوعد وعدم الكذب في الحديث وعدم الظلم في المعاملة و
لكنها لا يدل على اشتراط جميع ذلك في ثبوت العدالة فلعلها الثبوت بمجموع كمال المروة ووجوب الاخوة وثبوت العدالة ومنها ما يتضمن الثناء الجميل
والفضل والمتضمن للجميع صحيحة ابن ابي يعفور المتضمنة لان الدليل على العدالة كونه ساترا لجميع عيوبه متعاهدا الصلوات حافظا لمواقيتها غير متخلف بلا
علة عن جماعتها مشهورا له في قبيلته ومحلته انا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها لان يكون ساترا للعيوب علم الخير لانه خير و
العفة والصيانة ومامونية الظاهر وبشهادة القبيلة يحصل الثناء الجميل بها وبالتعاهد للصلوات وحفظ مواقيتها يعلم الصلاح عرفا والخيرية بل يمكن
ان يقال انه لا يعلم صدق الصلاح والخيرية بادنى من ذلك فيتحقق ما يتضمنه الصحيحة يتحقق معرفة العدالة بمقتضى جميع تلك الاخبار ولا عكس ويحصل التعارض
بالعموم من وجه ولو لم يكن مرجح لزم الاقتصار على المجمع جميع ما تضمنه الاخبار وهو مدلول الصحيحة لا اصالة عدم تحقق العدالة وعدم ثبوت المشروط بها الا
مع تيقنها او ما علم معرفته له ولا يعارض رواية الحلبي مع هذه الصحيحة لان مقتضى الاولى عدم ظن الخير الا بعد ان يعرف منه ذلك ومدلول الثانية ان
بهذه العلامات يعرف العدالة وعلى هذا فنقول ان كان مراد القائلين بهذا القول ان بطلوع حسن الظ يعرف العدالة ويحكم بها فلا دليل تاما عليه
بحيث يمكن الركون اليه وان كان مرادهم انه يعرف بحسن الجملة كما هو الظ منهم فهو صحيح ومدلول للخبر الصحيح وبه يرفع اليد عن الاصل المتقدم المقتضي لاعتبار

في بيان ان حسن الظاهر ساتر جميع عيوب الشخص

المعاشرة الباطنية والظاهر ان بهذا القدر من حسن الظاهر يحصل الظن بوجود الصفة الباعثة على اجتناب الكباير ايضا كيف ومعرفة كونه ساتر الجميع عيوبه اى متصفا بصفة الستر والصيانة لا يحصل بدون نوع اختبار ومعاشرة وعلى هذا فيحمل ذلك القول على ما ذكرنا مع ما اختاره والد العلامة ايضا ويكون الفرق في المستند فنحن نقول به لدلالة الاخبار وهو لايجابه الظن بالملكة وكون الظن فيه مناط الاعتبار بل يظهر من بعض مشايخنا عدم المنافاة بين القول بالمعرفة بحسن الظاهر وبين القول بالمعرفة بالمعاشرة اذ لا نعرف كونه ساترا مواظبا الا بعد نوع معاشرة بل نقول انا لو قلنا ان مراد القايل بحسن الظاهر انه نفس العدالة ايضا لا يكون منافاة بينه وبين القول بالملكة اذ المراد بحسن الظاهر كونه مجتنبا ورعا كافا نفسه عن المحارم ولا يراد مجرد رؤيته كك بل يراد معرفته بهذه الاوصاف وهي لا ينفك عن الملكة كما مر بيان ذلك ايضا وظهر من ذلك ان الحق بين الاقوال هو القول بالحسن الظاهر بالمعنى الذى ذكرنا والظاهر انه ايضا مراد القايلين به واليه يرجع مختار الوالد ايضا بل يتحد مع القول بالمعرفة بالمعاشرة الباطنية في الجملة ايضا فانه على ما ذكرنا وان احتاج الى نوع اختبار ومعاشرة لكن لا يحتاج الى المعاشرة الباطنية التامة المتاكدة المميزة عن السريرة واما حمل حسن الظاهر على مجرد عدم رؤية خلل منه ولو مع علم العلم بتمكنه من الخلل وعدمه ولا معرفة اوصاف حسنة منه فهو ليس حسنا ظاهرا بل مثله غير حسن الظاهر ولا يكون فرق بينه وبين ظاهر الاسلام **فروع** المراد بكونه ساتر الجميع عيوبه ان لا يكون معلنا بمعصية لا يبالي من ظهوره بل كان بحيث لا يرضى بظهور معصية منه وكان متصفا بصفة الحياء و الساترية للعيوب والاستنكاف عن نسبة المعصية اليه وهل يشمل العيوب الكباير والصغاير ام يختص بما ينافي العدالة من الكباير والاصرار على الصغاير الظاهر العموم ولا يستلزم عدم نقض فعل الصغيرة للعدالة عدم نقض الاعلان بها وعدم المبالاة عن ظهورها الصفة الساترية التي هي معرفة العدالة ففعلها ان كان مع المبالاة عن ظهورها لا ينقض العدالة وكذا مع عدم المبالاة عنه ان علمت العدالة بالمعاشرة او الشياع او شهادة العدلين واما اذا لم يعلم العدالة و توقف معرفته على صفة الساترية فيكون عدم المبالاة لذلك منافيا لوجود المعرف **ب** الظاهر من سياق الصحيحة ان المراد من التعاهد للصلوات بحضورها جماعة وعدم التخلف عن جماعتهم ليس مجرد صلوة الجماعة ودرك هذه الفضيلة حتى يتحقق بصلوة شخص مع اهل بيته في بيته جماعة او مع واحد من منزله حيث قال وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم وقال لتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته وهو اعم من الصلوة فيه منفردا وجماعة وقال لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين وقال من رغب عن جماعة المسلمين بل المراد الصلوة مع المسلمين في المواضع المعدة للصلوة جماعة بمحضر اهل الاسلام بل يمكن ان يقال لا صراحة فيها في كون الصلوة بالجماعة والاقتداء ايضا فيمكن ان يكون المراد الصلوة في مصلاهم في محضر المسلمين بجماعة وفرادى وان كان الظاهر ارادة الجماعة وكيف كان فالظاهر من سياقها ايضا ان ذلك انما هو لمعرفة كونه مصليا كما يدل عليه قوله ولا يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي الخ قوله انما جعل الجماعة والاجتماع الخ وقوله ولولا ذلك لم يمكن احد الخ وان ذلك انما هو كان في ذلك الاعصار التي كان مبادي الاسلام وكان الصلوة مع النبي او خلفائه وكان الظاهر ممن يتخلف عن جماعتهم اى كان بحيث صدق عليه التخلف عن القعود من الجماعة منكرا انه راغب عن الجماعة ومن الصلوة وكان عدم الاهتمام بذلك موجبا لترك اثار الشريعة ولذلك لم يقبل عن بعض من يصلي في بيته ايضا وعلى هذا فيكون المراد العلم بتعاهد الصلوات في مواقيتهن وان لم يحضر الجماعة وذلك لان ذلك لا يمكن ان يكون لاجل درك فضيلة الجماعة لانه كما عرفت يتحقق بدون حضور المسجد وجماعة المسلمين في مصلاهم فليس الا لمعرفة كونه مصليا وكما يظهر من سياق الصحيحة ايضا فاذا اعلم من حال شخص انه يصلي في بيته ويحفظ مواقيتهن يكون ذلك كافيا في المعرفة ولو اعتبر مع ذلك عدم ترك الجماعة ولو مع اهله او بعض اخر الا من علة كان احوط والعلة هل يختص بالمرض او يشمل ساير الاعذار ايضا كتشغل مهم او مطر او حرارة او نحوها الظاهر التعميم ولا يشترط المداومة على ذلك بل يكفي قدر يصدق عليه عدم التخلف وهو يتحقق بكونه كذلك في الاغلب او كثير من الاوقات **ج** هل اللازم في المعرفة السؤال عن قبيلته ومحلته معا اذا اختلف المعرفان في المحل او يكفي مطلق السؤال ظاهر قوله في قبيلته ومحلته كفاية مطلق السؤال ولكن الظاهر من قوله فقالوا ما راينا منه الا خيرا اشتراط كون المسؤلين جماعة بل الظاهر ان السؤال في القبيلة والمحلة لا يتحقق عرفا الا بالسؤال عن جماعة منهم وهل يشترط عدالتهم ام لا الظاهر الثاني والاولى اشتراط الجمعية والاطلاق **الثالثة** هل يشترط في العدالة اجتناب ما يسقط المروة ايضا ام لا صرح جماعة ولعلهم الاكثر بالاشتراط ومنهم ط و السرائر ولف ويرو عد و شاد وب الاصول والنهاية والمنية وس وكرى ودو تيح وجامع المقاصد واللمعة و ضه وكشف الرموز وحكاه في الكنز عن الفقهاء وفي تيح والمجار انه المشهور وفي الكشف انه المشهور بين الخاصة والعامة ونقله في آكد وجره عن المتاخرين واعتبره والد العلامة ره والمحكي عن المفيد والعدة ونهاية الشيخ والحلبي والقاضي وموضع من يع وض والاردبيلي وآكد وجره والمجار عدم الاشتراط واختاره بعض مشايخنا المعاصرين ثم المروة فقيل انها في اللغة الانسانية وفي الصحاح او الرجولية والكمال فيها وعن العين ومحيط اللغة انها اصطلاحا هيئة نفسانية تحمل الانسان على الوقوف على محاسن الاخلاق وجميل العادات واما عبارات الفقهاء فقد اختلف في التعبير عن المراد منها وعما يسقطها بكلمات متقاربة مدلولا كالتجنب عن الامور الدنية او عما لا يليق بامثاله من المباحات او عما يسقط العزة عن القلوب ويدل على عدم الحياء وعدم المبالاة بالاستنقاص او عما يؤذن بخساسة النفس ودنائة الهمة من المباحات والصغاير والمكروهات او عما يستسخر ويستهزؤ به لاجله او هو التخلق بخلق امثاله في زمانه و مكانه ونحو ذلك وقد يعد من مخالفات المروة الاكل والشرب في السوق لغير سوقي الا مع غلبة العطش وفي الطرقات والمشي مكشوف الراس بين الناس ومد الرجلين في المجالس والبول في الشوارع حين سلوك الخلايق وكثرة السخرية والحكايات المضحكة ولبس الفقيه لباس الجندي وبالعكس واستدل من قال باعتبارها بالاصل والشهرة ودلالة انتفائها على نوع جنون وخبل في العقل او قلة مبالاة في الدين وعدم الوثوق بمن لا مروة له لانه كاشف

في انه هل يشترط في العدالة اجتناب ما يسقط المروة ايضا ام لا

عن قلة

عن قلة حيائه ومن لا حياء له يصنع ما شاء كما ورد في الخبر وعدم اطلاق العرف العادل على من لا مروة له والمروى عن مولانا الكاظم ع لا دين لمن لا مروة له
ولا مروة لمن لا عقل له ويرد الاول باطلاق الاخبار المتقدمة والثانى بعدم الحجية والثالث بمنع الكلية ولو سلمت الدلالة فى موضع فالشرط هو عدم الجنون
او الخبل هو مسلم واشتراطها التكليف والعقل يغنى عنه وان اريد المفضاة الغير المخرج عن غاية التكليف فلا نسلم منافاته للعدالة والرابع بان المراد ان كان
ان كونه كذلك مناف لفهم كونه ساترا للعيوب فى منافض له ويسقط مرتبة الساتر به فان كان كذلك وبلغ الى هذا الحد فنسلم منافاته للعدالة وكذا لكن لا نسلم
ذلك فى كل لا مروة له بالمعنى المذكور وان كان المراد ان نفس انتفاء المروة مطلقا يدل على عدم المبالاة فى الدين فلا نسلم والخامس بمنع انتفاء العدالة
الساس بالمنع على الاطلاق اولا وعدم اعتبار هذا العرف بعد ما عرفت من خفاء المعنى المراد من العدالة شرعا من غير جهة الاخبار ثانيا والسابع بالضعف
اولا وعدم الدلالة ثانيا انى لا يعلم ان المراد من المروة فى الحديث هو المعنى المذكور بل ورد فى الاخبار تفسيرها بغير ذلك المعنى ففى مرسلة عن رسول الله ص ان المروة
استصلاح المال وفى اخبار اخر انها اصلاح المعيشة وفى ثالث انها ستة ثلثة فى الحضر تلاوة القران وعمارة المساجد واتخاذ الاخوان وثلثها فى السفر
هى بذل الزاد وحسن الخلق والمزاح فى غير معاصى الله سبحانه وفى رابع انها ان يضع الرجل خوانه بفناء داره الى غير ذلك وليس فى شىء من هذه المعانى المروية ما يوافق
ماذكره الاصحاب فى معنى المروة ولا على كونها معتبرة فى العدالة ولا اشعار الموثقة سماعة المتقدمة لدلالتها بالمفهوم على ان من لم يجمع الثلثة فلا يجمع الاربعة ومنها كمال
المروة واين ذلك من اشتراطها فى العدالة او قبول الشهادة واذ ظهر ضعف تلك الادلة تعلم ان القول الثانى فى غاية المتانة والقوة وعدم اعتبار المروة فى
العدالة ما لم يبلغ انتفائها حدا يوجب ارتكاب ما هو مخالف للشريعة او ينبئ عن جنون او يقدح فى معرفة صفة الستر والعفة وكان اجتناب ما يخالف المروة
ليس شطرا للعدالة فكذلك ليس شرطا لقبول الشهادة للاصل وعدم ذكره فى الادلة ونقل الاردبيلى عن بعضهم انه اعتبره شرطا لقبول الشهادة وان لم يكن
شطرا للعدالة وظاهر عدم حجيته شرطا له وشطرها معا لعدم الدليل تاما على شىء منها **الرابعة** ان اجتناب الكبائر اما جزء العدالة او جزء لازمها فارتكاب
واحد منها يقدح فى العدالة بلا ريب وقد اختلفوا اولا فى تقسيم الذنوب الى الكباير والصغاير فحكى عن جماعة منهم المفيد والطبرسى والشيخ فى العدة والقاضى
والحلبى الى عدم التقسيم بل الذنوب كلها كبائر ونسبه الثانى فى تفسيره الى اصحابنا مؤذنا بدعوى الاتفاق وكذلك الحلى حيث قال بعد نقل القول بالتقسيم
الى الكباير والصغاير وعدم قدح الثانى نادرا فى قبول الشهادة عن ط ولا يذهب اليه احد من اصحابنا لانه لا صغاير عندنا فى المعاصى الا بالاضافة الى غيرها
انتهى والحاصل ان الوصف بالكبر والصغر اضافى ومنهم من جعل الاضافة على ثلثة اقسام احدها بالاضافة الى الطاعة وهو ان المعصية ان زاد عقابها على
ثواب تلك الطاعة فهى كبيرة بالنسبة اليها وان نقص فهى صغيرة وثانيها بالاضافة الى معصية اخرى وهو ان عقابها ان زاد على عقاب تلك المعصية فهى كبيرة
بالنسبة اليها وان نقص فهى صغيرة وثالثها بالاضافة الى فاعلها وهو انها ان صدرت من شريف له مزيد علم وزهد فهى كبيرة وان صدرت ممن هو دون ذلك
فهى صغيرة ثم انه استدل على كون الجميع كباير باشتراك الجميع فى مخالفة امره تعالى ونهيه ولذلك جاء فى الحديث لا تنظر الى ما فعلت ولكن انظر الى من عصيت وبما ورد
فى بعض الاخبار ان كل معصية شديدة وانها قد يوجب لصاحبها النار وما ورد من التحذير على استحقار الذنب واستصغاره وفى الاول ان كون الجميع
مخالفة له لا يمنع من كون بعضها كبيرة وبعضها صغيرة فان الذنوب المتحققة بين العباد من بعضهم بالنسبة الى بعض يوصف بالكبر والصغر فيقال فلان
عصى السلطان عصيانا عظيما واذنب ذنبا كبيرا او يقال الذنب الفلانى كبير والفلانى سهل صغير فاشتراك الجميع فى مخالفة الله سبحانه لا ينافى وصف بعضها
بالكبر وبعضها بالصغر بل وكذلك عرفا فى معاصى الله سبحانه فيصدق على قتل النبى او هدم الكعبة انه ذنب عظيم واثم كبير وعلى ترك رد السلام مثلا انه
ذنب صغير وفى الثانى انه لا تلازم بين كون كل معصية شديدة وبين كونها كباير بمعنى ما يوعد عليه بالنار او غير مكفر بالاعمال الصالحة او قادحا فى
العدالة ومنه يظهر ما فى الثالث ايض وذهب طائفة منهم الشيخ فى النهاية والمبسوط وابن حمزة والفاضلان والشهيدان بل اكثر المتاخرين كما فى لك بل عامتهم كما
قيل ونسب الى الاسكافى والديلمى ايض الى انقسام المعاصى الى الكباير والصغاير بل يستفاد من كلام الصيمرى وشيخنا البهائى فى حبل المتين على ما حكى
عنهما الاجماع عليه وهو الحق لظاهر قوله سبحانه ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقوله الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ولتعول
على تهمة من كبير او عد عليه بنارها او صغير ار صد له غفرانه ورواية ابن سنان لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وموثقة من اجتنب الكباير
كفر الله عنه جميع ذنوبه وفى خبر اخر ان الاعمال الصالحة تكفر الصغاير وفى اخر هل يدخل الكباير فى مشية الله قال نعم وليشهد له الاخبار الواردة فى
ثواب بعض الاعمال انه يكفر الذنوب الا الكباير والمستفيضة من النصوص الاتية المتضمنة للكباير والصغاير وبيان الكباير وتخصيصها بطائفة
خاصة من الذنوب وبابطال الانقسام يوجب طرح تلك الاخبار ثم اختلف القائلون بالتقسيم فى تفسير الكباير وتحديدها فمنهم من قال ان كل ما
وجب فيه حد فهو كبيرة وما لم يجب فيه حد فهو الصغيرة ومنهم من قال ما ثبت تحريمه بقاطع فهو كبيرة ومنهم من قال كل ما اذن فعله الاكتراث فى الدين
فهو كبيرة ومنهم من قال ما لحق صاحبه العقاب الشديد من كتاب او سنة وقيل انها ما نهى الله عنه فى سورة النساء من اولها الى قوله سبحانه ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه الاية وقيل انها سبع وقيل تسع وقيل عشرون وقيل ازيد وعن ابن عباس انها الى السبعمائة اقرب منها الى السبعة وبه صرح
فى ضه وفى تبر انها الى السبعين اقرب الى السبعة والمشهور بين اصحابنا انها ما توعد عليها ايعادا خاصا ولكن اختلف كلماتهم فى بيان الايعاد الخاص
ففى نهاية الشيخ وعد وشا والمنقول فى لك انها ما اوعد الله سبحانه عليها بالنار وفى التنقيح نقلا عن الاكثر انها ما توعد عليها بخصوصها فى كتاب او
سنة وعن خبره وفى الكفاية انها كل ذنب توعد عليه عز وجل بالعقاب فى الكتاب العزيز وقال فى الاخيرة المعروف بين اصحابنا قال ولم اجد فى كلامهم

اخبار وقول اخر وربما يستفاد من كلام بعض مشايخنا المعاصرين اتحاد المراد من كلماتهم المختلفة فى الايعاد حيث ذكر ما ذكره فى الكفاية وحكى عن
نسبته الى الاكثر وجعل صحيحة ابن ابى يعفور مشعرًا به وهذا التفسير يحتمل وجوهًا لانه اما توعد عليه بخصوص النار او بالعقاب مطلقا
وعلى التقدير كلما توعد عليه بعينه وخصوصه نحو ان الذنب الفلانى يترتب عليه ذلك او بالعموم نحو فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره وعلى التقادير الاربع اما يكون
ما توعد الله سبحانه عليه او يكون اعم مما توعد الله او حججه وعلى التخصيص بايعاد الله اما يختص بايعاده فى الكتاب العزيز او يكون اعم منه ومن الايعاد الحاصل فى الحديث
القدسى و فى اخبار الحجج بان الله سبحانه اوعد كذا او كذا وعلى تقدير تخصيص الايعاد بالنار اما يختص بالايعاد بلا واسطة كان يقول من فعل كذا فهو يدخل النار
او اعم منه ومما يكون بواسطة كان يقول من فعل كذا فهو كافر او شقى واوعد الكافر او الشقى بالنار وكذا على التخصيص بالكتاب يحتمل التخصيص والتعميم باعتبار
حصول الواسطة وعدمه فانه قد يوعد فى الكتاب بوصف ويثبت فى السنة النار على المتصف به وقد يعكس واللازم فى المقام الرجوع الى دليل تعريف
الكباير وهو موقوف على ذكر الاخبار الواردة فى المقام فمنها صحيحة ابن ابى يعفور المتقدمة ورواية الحلبى فى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية
قال الكباير التى اوجب الله عليها النار وصحيحة ابى بصير فى بيان ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا قال معرفة الامام واجتناب الكباير التى اوعد الله
عليها النار وصحيحة للسراد عن الكباير كم هى وما هى فكتب الكباير من اجتنب ما وعد الله عليه النار كفر عنه سيئاته اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس
الحرام وعقوق الوالدين واكل الربوا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وصحيحة محمد الكباير سبع قتل المؤمن متعمدا و
قذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة وكل ما اوجب الله عليه النار ورواية عباد بن كثير عن الكباير
فالكل ما اوعد الله عليه النار كلها والمدلول من تلك الاخبار ان الكباير ما اوعد الله عليه النار والثلثة الاولى وان لم يكن صريحة لاحتمال كون الوصف
فيها احترازيا ولكن البواقى صريحة فى ان الكباير هى ذلك العنوان ولا يضر معارضة مفهوم الحصر فيما يختص بما اوعد الله منها مع ما يشتمل على السبع ايض لان
الاخير اخص مطلقا من الاول فيجب تخصيصه به ويحكم بكون المجموع كبيرة ومنها صحيحة عبد عن الكباير فقال هى فى كتاب على سبع الكفر بالله وقتل النفس
وعقوق الوالدين واكل الربوا بعد البينة واكل مال اليتيم ظلما والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة قال قلت فهذا اكبر المعاصى قال نعم قلت فاكل درهم
من مال اليتيم ظلما اكبر ام ترك الصلوة قلت فما عددت ترك الصلوة فى الكباير فقال اى شئ اول ما قلت لك قال قلت الكفر قال فان تارك الصلوة
كافر يعنى من غير علة ورواية عبد الرحمن بن كثير الكباير سبع فينا انزلت ومنا استحلت فاولها الشرك بالله العظيم وقتل النفس التى حرم الله واكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار ما انزل الله تعالى والتعرب بعد الهجرة وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم قال والتعرب والشرك واحد ورواية
مسعدة الكباير القنوط من رحمة الله والياس من روح الله والامن لمكر الله وقتل النفس التى حرم الله وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا
بعد البينة والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة والفرار من الزحف وهذه الاخبار الاربعة وان اختلف بعضها مع بعض فى العدد او فى المعدود ولكنه لا
تعارض بينها منطوقا نعم يعارض بعضها مع بعض بحسب المفهوم ولكن يقدم المثبت من المتعارضين لكون التعارض بالعموم والخصوص المطلقين فيحكم
بحكم بتخصيص عموم مفهوم الحصر بخصوص المنطوق ويكون كل ما فى هذه الاحاديث كبيرة واما مع الاخبار المتقدمة فلا تعارض ايض بحسب المنطوق واما
مفهوم الحصر فى تلك الاخبار فهو وان تعارض مع ما يختص بما اوعد الله من الاخبار الاولى بالعموم من وجه ولكن يتعارض مع ما يشتمل على السبع ايض
بالعموم المطلق فيخصص به ويثبت الحكم للجميع هذا مع انه يمكن اختلاف مراتب الكباير وحمل ما يتضمن الحصر فى عدد مخصوص على ارادة اكبرها او بعضها
ما فى الصحاح المتقدمة من الحكم بانها ما اوعد الله عليه النار بعد ذكر السبع كما فى بعض او قبله كما فى بعض اخر بل يدل عليه رواية ابى الصامت اكبر
الكباير سبع الشرك بالله العظيم وقتل النفس التى حرم الله عز وجل الا بالحق واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين وقذف المحصنات والفرار من الزحف و
انكار ما انزل الله عز وجل ثم بما ذكر يظهر حال رواية الصدوق عن الفضل بن شاذان فيما كتب به مولانا الرضا عليه السلام للمامون المروية فى عيون اخبار الرضا
باسانيد متعددة كما فى خبره ان الكباير هى التى حرم الله تعالى والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما
واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربوا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس فى المكيال والميزان
وقذف المحصنات واللواط وشهادة الزور واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم و
اليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال
بالملاهى والاصرار على الذنوب وفى بعض النسخ والاصرار على الصغائر من الذنوب فانها تعارض مفاهيم الحصر المتقدمة بالخصوص المطلق يعنى
ان هذه اخص منها فيجب تقييدها بها والحكم بان يكون الجميع كبيرة مع انه لا نعلم تعارضها مع ما يتضمن ان الكباير ما اوعد الله عليه النار لجواز الايعاد
بها فى جميع ما تضمنته الرواية سيما مع بعض احتمالات ذلك العنوان كما مر وكذا يعلم مما ذكر حال سائر ما يتضمن ذكر كبيرة او كباير من الاخبار و
يحكم بكون الجميع كبيرة كمرسلة ان الحيف فى الوصية من الكباير ورواية ابى خديجة الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء عليهم السلام من الكباير
قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال على ما لم اقل فليتبوء مقعده من النار ورواية عبد العظيم احب ان اعرف الكباير من كتاب الله تعالى فقال نعم يا عمرو اكبر الكباير الاشراك بالله
يقول الله تعالى ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لان الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن لمكر
الله لان الله تعالى يقول لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق

لان الله تعم

لان الله تعـ يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وقذف المحصنة لان الله تعـ يقول لعنوا فى الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما ياكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله تعـ يقول ومن يولهم الى قوله وماويهم جهنم وبئس المصير واكل الربوا لان الله تعـ يقول الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله تعـ يقول ولقد علموا لمن اشتريه ما له فى الاخرة من خلاق والزنا لان الله تعـ يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله تعـ يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم فى الاخرة والغلول لان الله تعـ يقول ومن يغلل يات بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله تعـ يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله تعـ يقول ومن يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله تعـ نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله صـ قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله صـ ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله تعـ يقول اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار الحديث وظهر من جميع ما ذكر ان الكباير كلما اوعد الله تعـ عليه النار وان جميع ما فى تلك الاخبار بخصوصه من الكباير ايضا بقى الكلام فى بيان المراد مما اوعد الله عليه من الاحتمالات المتقدمة فنقول ان بعد ما عرفت ان الثابت من الاخبار فى القسم الاول من الكباير هو عنوان ما اوعد الله عليه النار فيلزم منا بعة ما يدل عليه ذلك العنوان وهو صريح فى انه يلزم ان يكون الايعاد بالنار فلا يصح تعميم العنوان بالعقاب او مطلق الوعيد الا ان يثبت ان عقابه ووعيده منحصر بذلك وهو غير ثابت بل الظ خلافه وظاهر فى كون الايعاد على الذنب المخصوص بعينه لانه الظاهر المتبادر من قوله اوعد الله عليه فلا يشمل ما اوعد عليه عموما نحو قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره وقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها مع ان الاول ايضا بالاعم من النار للتصريح بالفتنة ايضا والثانى مخصوص بالكفر بقرينة الخلود وكذا الظاهر المتبادر منه الايعاد الصريحى فلا يشمل الضمنى الحاصل فى ضمن مجرد النهى ومطلق بالنسبة الى كونه من الكتاب العزيز ام لا فيشمل ما اوعد بالنار فى الحديث القدسى او بلسان الرسول والامام حاكيا عن الله بمثل ما قال الله كذا او اوجب كذا الصدق ايعاده سبحانه عرفا ولا يشمل ايعاد الرسول والامام من غير نسبة الى الله تعـ وان احتمل فى الاول لقوله تعـ ان هو الا وحى يوحى ونقل المحدث المجلسى فى حق اليقين عن بعضهم الايعاد فى السنة المتواترة ايضا موجبا للكون كبيرة مطلقا وعن بعض اخوان الايعاد بالاحاديث الصحيحة ايضا كذلك والظ عدم اشتراط كونه بلا واسطة بل يشمل ما كان بالواسطة مثل ان يقول تارك الصلوة منافق وقال المنافق فى النار لصدق الايعاد بالنار ومثل ان يقول المضيع ماله مسرف وقال ان الاسراف يوجب دخول النار ومن ذلك يظهر سر ما سبق من ان الكباير الى سبعمائة اقرب بل على هذا يصعب حصر الكباير والله هو العالم بالسراير

فرع قد مر رواية ابن الفضل ان من الكباير الاصرار على الصغاير ويدل عليه ايضا رواية الحسين بن زيد الطويلة المروية فى بيان ذكر المناهى وفى نحوها لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار ورواية ابن سنان المتقدمة ونفى بعض مشايخنا المعاصرين عنه الريب بل الخلاف وهو كذلك بل هو اجماعى بما ذكر يجبر ما لو كان فى الاخبار من الضعف وبها يخصص الاخبار الظاهرة فى الحصر فيما لا يدخل فيه ذلك مع ان عدم كونه مما اوعد الله عليه النار ولو بالواسطة غير معلوم ثم انهم اختلفوا فى حد الاصرار الموجب لدخول الصغيرة فى الكباير فقيل هو المداومة على نوع واحد منها والمواظبة والملازمة له وقيل الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او من انواع مختلفة ذكرهما فى الروضة وكشف الرموز وغيرهما وقيل يحصل بكل واحدة منها وقيل هو فعل الصغيرة مع العزم على معاودتها ونقل عن بعضهم قول بان المراد فعل الصغيرة مع عدم التوبة واستدل للاخير برواية جابر فى قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة ودليل الاول كلام اهل اللغة قال الجوهرى صررت على الشئ اى اقمت ودمت عليه وقال ابن الاثير اصر على الشئ يصر اصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه وفى القاموس اصر على الامر لزمه وقريب منه كلام ابن فارس فى المجمل ودليل الثانى والثالث اما صدق المداومة واللزوم مع الاكثار او صدق الاصرار عرفا معه وحجة الرابع فحوى رواية جابر وهو فى الاصرار عرفا قال فى البحار وفى العرف يقال لفلان مصر على هذا الامر اذا كان عازما على العود اليه ولا ينبغى الريب فى ضعف الاخير كما عن خيره والبحار ايضا لعدم مساعدة اللغة ولا العرف وعدم دلالة الخبر على انه المراد من الاصرار مطلقا فلعله فى تفسير الاية بخصوصه ولا فى صدق الاصرار بالاول لغة وعرفا وانما الكلام فى البواقى والظ لزوم اعتبار صدق الملازمة والمداومة فى الاكثار ايضا فلا يكفى مجرد ارتكابها مرات عديدة فى يوم او يومين او ثلثة مثلا وان صدق الاكثار منها بل من شاء وعدا ايضا كما صرح بالظهور منها فى خيره نعم يظهر منهم كون الاكثار ايضا قادحا فى العدالة او فى قبول الشهادة ولكن الظ ان مرادهم من الاكثار اغلبية ارتكابه عن الاجتناب فلا عزله من غير توبة واما مع العزم على العود بدون الاكثار كما هو القول الرابع فصدق الاصرار غير معلوم عرفا ولو علم فى هذا الزمان فلا يفيد للاخبار فالمناط فى صدق المداومة ثم المناط صدق المداومة والملازمة العرفيين وهل يشترط كون الاصرار على نوع واحد او لا الظاهر الثانى لصدق الاصرار على الصغاير بالمداومة على جنسها كالاصرار على قتل الحيوانات بالمداومة على الجنس ومن الاصرار على الجنس الاكثار من الذنوب بحسب ارتكابه اغلب عن اجتنابه اذا عن له من غير توبة لصدق المداومة عرفا ثم ان الشهيد قسم الاصرار الى فعلى وحكمى فالفعلى هو الدوام على نوع واحد بلا توبة او الاكثار من جنس الصغاير كذلك والحكمى هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها وهو ارتضاه جماعة من المتاخرين ولعل مستنده اللغة والعرف وحديث جابر فبالاولين يثبت الاولان وهما الاصرار وبالثالث يثبت حكم الاصرار للثالث وفيه تامل

فرع لا يتحقق الاصرار على الصغيرة بالاتيان بافراد نوع واحد منها بعدد يصدق معه الملازمة عرفا كذلك يتحقق باستمرار فرد واحد من نوع بقدر يصدق الملازمة ولا يتوقف على تكرار الفعل فلو لبس ثوبا حريرا مدة مديدة او اقتنى انية ذهب على القول بحرمة اقتنائها ايضا او تختم بخاتم ذهب كذلك يخرج

في ان الاصرار على الصغيرة يعد من الكبائر

[illegible] الاصرار [illegible] الكبائر [illegible] على الصغائر [illegible]

عن العدالة لصدق الاصرار على الصغيرة وعلى هذا يقدح في العدالة فعل صغيرة مع العزم بالمعاودة لو علم منه ذلك او ترك التوبة فاذا استمر تركها يكون
على هذه الصغيرة ولاجله يخرج عن العدالة **الخامسة** اعلم انه لا خلاف في زوال العدالة بارتكاب كبيرة من الكباير ولو كان اصرارا على الصغيرة بل
اجماعي ويدل عليه الاجماع ورواية علقمة وصحيحة ابن ابي يعفور وبعض الروايات الاخر وهل يقدح فيها فعل الصغيرة من دون اصرار ام لا المشهور سيما بين المتاخرين
الثاني ان لم يبلغ حد الاكثار على القول بعدم كونه اصرارا بل قيل انه اتفاق بين القائلين بتقسيم المعاصي الى الكباير والصغاير وادعى عليه الشهرة العظيمة وهو الاقوى
لتقييد العدالة في الصحيحة باجتناب الكباير فمن اجتنبها يكون عادلا ولو ارتكب الصغيرة بل مقتضاها اختصاص القدح بالكبيرة التي اوعد الله عليها النار دون غيرها
لو قلنا باعمية الكبيرة عنه وعما في الاخبار ولولا الاجماع على قدح الكبيرة مطلقا لامكن القول بالاختصاص ويؤيده ايضا استلزام قدح مطلق الصغيرة في
العدالة الحرج العظيم كما ذكره الشيخ في ط او يشعر به رواية علقمة ولمكان الرفع بالتوبة كما ذكره الحلي غير مفيد غالبا لان العلم بالتوبة مشكل وكذا يؤيده قوله
سبحانه ولم يصروا على ما فعلوا او قوله الا اللمم وقد فسره الجوهري بصغار الذنوب وكذا ابن الاثير في حديث ابي العالية ونقله عن بعضهم ايضا وفسره ايضا
في الصافي بما صغر وحكي عن جماعة من القدماء الاول وهم بين من اطلق في اشتراط العدالة او قبول الشهادة بالاجتناب عن المحارم او القبايح او
نحوهما مما يشمل الصغيرة ايضا وهو اكثرهم ومن صرح بقدح جميع الذنوب في الصغيرة من الذنوب وهو الحلي واستدل لهم بوجوه كثيرة بينة الضعف
ويمكن ان يستدل لذلك القول بوجوه ثلثة اخرى احدها التصريح في صحيحة ابن ابي يعفور باشتراط كف الجوارح الاربع الشامل للكف عن الصغاير ايضا
وثانيها تصريح الاخبار بعدم قبول شهادة الفاسق وكونه مناقضا للعادل والفسق هو الخروج عن طاعة الله وهو يصدق في فعل الصغيرة ايضا وثالثها
مفهوم ما اشترط في قوله فمن لم تره بعينك الخ في رواية علقمة المتقدمة ويمكن الجواب عن الاولى بان ما يكف عنه غير مذكور والكلام مقتضى والمقتضى غير
معلوم وعمومه كما قيل ممنوع فلعله الكباير بل هو القدر المتيقن ويؤكد ارادتها تخصيص المجتنب عنه بها ولو كان الاول عاما لما كان وجه للتخصيص الثاني
سيما اذا جعل قوله في الصحيحة ويعرف بيانا للستر والكف كما مر مع ان منافاة فعل شيء يسير نادرا للكف غير معلوم فان من يجتنب عن الاغذية المضرة له
دائما يصدق عليه الحمية ولو تناول شيئا يسيرا منها نادرا واكتفاء مثلا بعد الكف عن غيرها وعن الثاني بمنع صدق الخروج عن طاعة الله عرفا بفعل
صغيرة نادرا بعد ترك جميع الكباير والصغاير وهذا ظاهر جدا وعن الثالث بانه لو سلم كونه مفهوم شرط وكون من فيه مفيدة للعموم يكون مفهومه ان
كل من لم تره بعينك انه يرتكب ذنبا فهو ليس باهل العدالة لا عن المرتكبين للكباير ثم ان هذا اذا لم يكن مصرا على الصغاير ولا مجاهرا بالكبر ولا مكثرا فيها ثم لو كان
مكثرا في فعل الصغاير بحيث يصدق الاكثار عرفا او يكون ارتكابه للذنب غلب من اجتنابه عنه اذا عن له من غير توبة وقلنا بعدم دخوله في الاصرار فهل
يقدح في العدالة ام لا وقد نقول غير واحد الخلاف في قدح الثاني وممن نقل الاجماع عليه ايضا ولا ينبغي الريب في قدحه بالمعنيين في معرفة العدالة بكونه
ساتر العيوب الى اخر المعرف كما مر وانما الاشكال فيمن عرف اجتنابه للكباير بالخبرة الباطنة والمعاشرة التامة ثم ظهر منه الاكثار باحد المعنيين ولا شك ان



القول بالقدح احوط لنفي الخلاف والاجماع المنقول للمتقدمين وكذا لدلالة رواية جابر على كون ذلك اصرارا في الجملة بل شهادة العرف المتاخر به ايضا
عدم صدق الكف معه واحتمال ارادة العموم من الكف فالمجتنب عن ذلك عادل قطعا دون غيره وصدق الخروج عن طاعة الله معه بل مقتضى الاخير
كون ذلك الظاهر ايضا **السادسة** صرحوا بان المرتكب للذنب القادح في العدالة اذا تاب عما فعل وعلمت توبته يقبل شهادته بل صرح جماعة منهم
والدي العلامة قدس سره بانه يعود عدالته فان كان مرادهم العود الحكمي فلا اشكال وكذا ان اريد العود الحقيقي وقلنا بكون العدالة حسن الظاهر او الاجتناب
المنبعث عن صفة نفسانية او صفة باعثة على الاجتناب الفعلي اذ ليس المراد من حسن الظاهر او الاجتناب المذكور كونه كذلك دائما بل المراد انه حين
يتصف بذلك فهو عادل وان لم يكن قبله عادلا ولا شك ان بعد العلم بالتوبة يعلم لاجلها حسن ظاهره ويكون ح مجتنبا منبعثا عن صفة نفسانية
باعثة على التوبة نعم يشكل على القول بكون العدالة ملكة راسخة كالشجاعة والسخاوة كما هو ظاهر اكثر المتاخرين فان في زوالها بفعل كبيرة اشكالا
لان فعل كبيرة لا ينافي تلك الملكة كما اشتهر ان الصدوق قد يكذب ثم في عودها بمجرد التوبة ايضا اشكالا ويمكن التفصي عن الاول بانهم لا يقولون
ان العدالة المعتبرة شرعا هي تلك الملكة فقط بل هي مقارنة مع عدم فعل الكبيرة اي مع الاجتناب عنها فبمجرد الارتكاب تزول العدالة الشرعية عند صدق
انتفاء الكل بانتفاء جزئه وبذلك يحصل التفصي عن الثاني ايضا فان التوبة لما كانت مزيلة لاثر الارتكاب او كانت التوبة محصلة للاجتناب المطلق
كما اشير اليه او كانت قائمة شرعا مقام الاجتناب يعود العدالة الشرعية فالمراد زوال العدالة الشرعية وعودها دون نفس الملكة او المراد
بالزوال والعود المذكورين ان غاية ما يحصل من معرفة الملكة ولو بالمعاشرة التامة الباطنية هي المعرفة الظنية وهي ترتفع مع ارتكاب كبيرة فانه
كما يمكن ان يكون ذلك الارتكاب مع بقاء الملكة وبعث الامور الخارجية على الارتكاب يمكن ان يكون لانتفاء الملكة اولا فالمراد زوال معرفة
العدالة ثم بعد ندامته وتوبته يحصل الظن بكون الاجتناب لاجل الملكة وان الارتكاب انما هو لاجل غلبة الامور الخارجية ثم ان عود العدالة
بالتوبة في الجملة مما لا اختلاف فيه اجده وفي ح شالارد بيلي لا يبعد كونه اجماعيا قال وما يدل عليه من الايات والاخبار كثيرة وانت لا يخفى
عليك ان ليس من الايات والاخبار الدالة على عود العدالة شيء ويحتمل ان يكون مراده ما يدل على قبول شهادة التايب ولكن الاخبار الدالة على ذلك لا يختص
اكثرها بخصوص القاذف والايات ايضا منحصرة باية واحدة وان يكون مراده ايات قبول التوبة كما يظهر من كلامه بعد ذلك حيث قال بل لا يبعد العود
بمحض التوبة الى ان قال لعموم قبول التوبة في الايات والاخبار الكثيرة ولكن يرد عليه انها وان كانت كثيرة الا انها لا تدل على عود العدالة ويمكن ان

يكون

مجتنبا

بالتوبة ثم

كتاب القضاء والشهادات

يكون مراده الايات المادحة للتائب بمدايح بعد مدح الله سبحانه الفساق بها نحو ان الله يحب التوابين وقوله سبحانه سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء الاية والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله واستغفروا لذنوبهم الى ان قال اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين واما الاخبار المصرحة بقبول شهادة التائب فكثيرة جدا ولكن اكثرها وارد في القاذف كما يأتي ومنها ما ورد في السارق كرواية السكوني ان امير المؤمنين ع شهد عنده رجل وقد قطعت يده ورجله شهادة فاجاز شهادته وقريبة منها الاخرى ويؤكد المطلوب رواية جابر التائب من الذنب كمن لا ذنب له ولا يضر اختصاصها بالقاذف او السارق والمحدود لعدم القول بالفصل بل يظهر من المحقق الاردبيلي امكان التعميم بتنقيح المناط حيث قال ان التخصيص بالقاذف بعيد من غير علة موجبة لذلك بل الظاهر العلة انتهى ولكن يخدش الاستدلال بها انها مخصوصة بعد قيام الحد والتعدي الى التائب الذي يجب عليه الحد قبل حده يحتاج الى دليل ومع ذلك فالتعدي الى ما الاخذ فيه او حده القتل او لا يقبل توبته ظاهر الاشكال ودعوى الاجماع المركب والبسيط بحيث يطمئن القلب ايض مشكل فالاستدلال للعموم بان بعد العلم بالتوبة يصدق عليه انه مجتنب عن الكباير اجتنابا منبعثا عن صفة نفسانية فيصدق عليه انه العادل المستفاد من الصحيحة وبذلك صرح المحقق الاردبيلي ايض قال والدليل على القبول والعود بمطلق التوبة ان المفهوم من العدالة عدم ارتكاب الكبيرة على الوجه الذي فهم من رواية ابن ابي يعفور وذلك يحصل بعدم ذلك ابتداء وبعدم فعلها فيعود بالترك مع الندامة والعزم على العود وان لم يتحقق فقط ولا ندرج بتحقق ما يفهم اعتباره في قبول الشهادة انتهى بل يظهر من المحقق المذكور عدم احتياج حصول العدالة بالتوبة لسبق العدالة على المعصية التي تاب عنها حيث قال ما ملخصه انه اذا ثبت قبول شهادة الفاسق بعد التوبة كما هو مقتضى الادلة السابقة يفهم عدم اعتبار الملكة في تعريف العدالة بل في اشتراط قبول الشهادة اذ لم يوجد الملكة في ساعة واحدة بل الساعات المتعددة وانه لا يحتاج في اثبات العدالة الى المعاشرة الباطنة او الاستفاضة بل لا يشترط العدالة قبل الشهادة اذ يتوب الشاهد فيأتي بها بل يأتي بها بعده ربما الفسق ايض كما هو رأي الاكثر والاصح فان الفسق في وقت ما ليس بمانع عن الشهادة مطلقا فانه يقبل مع حصول العدالة بل وانه لا يحتاج الى الجرح والتعديل فاعتبار ذلك كله عبث ولغو بلا فائدة مع انه معركة للاراء ومحل البحث بين الفحول من العلماء فيصير معظم هذه المباحث قليل الفائدة واحتمال ان لا يتوب قليل في الناس ممن يستشهد به فيقبل مجهول الحال بعد التوبة ايض وان لم يقبل قبلها بالطريق الاولى لان الفاسق اذا تاب قبل فهو بالطريق الاولى وهو ظ انتهى وبالجملة نقول بحصول العلم بالعدالة الشرعية بعد العلم بالتوبة من غير حاجة الى اثبات عود العدالة بالتوبة نعم يشترط هنا تحصيل العلم بالتوبة بل مع استمرارها ولو كان في ساعة كما اعتبره المحقق في يع كما كان يشترط اذ لا يحصل العلم بالعدالة ولا يكفي في العلم بالتوبة مجرد قول الشاهد تبت وندمت واستغفر الله لان مجرد ذلك القول ليس توبة وقبول اخباره لا دليل عليه كما لا يقبل خبره عن عدالة نفسه واجتنابه للكباير بل يحتاج معرفة ذلك الى معاشرة باطنة او استفاضة بحيث يحصل العلم بكونها توبة وندامة وبمضي زمان يمكن العود ولم يكن له مانع من الذنوب وما ينقص التوبة وما في ومن ذلك يظهر عدم كون معارك الاراء وبحث فحول العلماء بلا فائدة **فرع** عود العدالة او العلم بتحققها بالتوبة انما يكون مع السعي في تلافي وتدارك ما يمكن تداركه مثل قضاء حقوق الناس او الخلاص من ذلك بابراء او اسقاط وقضاء العبادات التي يجب قضاؤها كذا ذكره المحقق المذكور ووجهه ان هذه الامور واجبة فتركها معصية محرمة كبيرة او صغيرة تصير كبيرة بالاستمرار عليها لكنه انه يجب التقييد بما كان تلافيه واجبا فوريا كاداء حقوق الناس واما الموسعة كقضاء الصلوات على الحق المشهور فاللازم العلم بعزمه على القضاء ولا يكفي عدم العلم بعدم العزم على القضاء لان مرجعه الى عدم العلم بكونه تاركا للمعصية والمعتبر في العدالة العلم بالتاركية نعم يكفي الظن المعتبر شرعا هنا الحاصل من المعاشرة والامارات والله الموفق للصواب

البحث الثالث في ذكر خصوص بعض المعاصي التي ذكروا منافاتها للعدالة او عدمها وقد مر شطر من المعاصي في بحث المكاسب وههنا مسائل **المسئلة الاولى** لا يقدح في العدالة ولا يحرم اتخاذ الحمام للاستيناس بها وانفاذ الكتب بلا خلاف ظاهر للاصل والعمومات وخصوص المستفيضة المعتبرة كصحيحة ابن وهب الحمام من طيور الانبياء وصحيحة حفص اصل حمام الحرم كانت لاسمعيل بن ابرهيم ع اتخذها كان يأنس بها فقال ابو عبد الله ع يستحب ان يتخذ طيرا مقصوصا يأنس بها مخافة الهوام ورواية ابن سنان شكى رجل الى النبي ص الوحشة فامره ان يتخذ في بيته زوج حمام ورواية الشحام ذكرت الحمام عند ابي عبد الله ع فقال اتخذوها في منازلكم فانها محبوبة لحقتها دعوة نوح ع وهي انس شيء في البيوت ورواية ابي سلمة الحمام طير من طيور الانبياء ع التي كانوا يمسكون في بيوتهم وليس من بيت فيه حمام الا لم يصب اهل ذلك البيت افة من الجن الى ان قال فرايت في بيت ابي عبد الله ع حماما لابنه اسمعيل ورواية داود بن فرقد كنت جالسا في بيت ابي عبد الله ع فنظرت الى حمام راعبي يقرقر طويلا فنظر الى ابو عبد الله ع فقال يا داود تدري ما يقول هذا الطير قلت لا والله جعلت فداك قال يدعو على قتلة الحسين ع فاتخذوا في منازلكم ورواية السكوني اتخذوا الحمام الراعبية في بيوتكم فانها تلعن قتلة الحسين بن علي صلوات الله عليهما ورواية عثمان الاصبهاني وفيها فقال يعني ابا عبد الله ع اجعلوا هذا الطير الراعبي في البيت يونسني ورواية عبد الكريم بن صالح وفيها هؤلاء الحمام يفسد الفراش فقال لا انه يستحب ان يمسك في البيت ومرسلة ابان كان في منزل رسول الله ص زوج حمام احمر الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وصريح كثير منها استحباب الاتخاذ للانس كما صرح به جماعة ايض وكذا لا يحرم افتناؤها للعب بها باطارتها الى التفرج بطيرانها وفاقا للمحكي عن النهاية وظ القاضي وكافة متاخري اصحابنا مع الكراهة وظ كونه اجماعيا عندنا حيث قال فان اقتناها للعب بها وهو ان يطيرها ويتقلب في السماء ونحو هذا فانه مكروه عندنا ويدل عليه الاصل ورواية العلا بن سيابة عن شهادة

من يلعب بالحمام قال لا باس اذا لم يعرف بفسق قلت فان من قبلنا يقولون قال عمر هو شيطان فقال سبحان الله اما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الملائكة
لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل فانها تحضرها الملائكة وقد سابق رسول الله صلى الله عليه وآله اسامة بن زيد واجرى الخيل والاخرى
لا باس بشهادة الذي يلعب بالحمام ولا باس بشهادة صاحب السباق المراهن عليه فان رسول الله صلى الله عليه وآله قد اجرى الخيل وسابق وكان يقول ان الملائكة تحضر الرهان
في الخف والحافر والريش وما ذلك قمار حرام وضعف سند الروايتين عندنا غير ضاير مع ان الاولى مروية في الفقيه بطريق معتبر مع ان العمل بهما جابر للشامل في
دلالتهما الا جل ما ذكره بعض متاخري المتاخرين من ان لعب الحمام عند اهل مكة هو لعب الخيل فيحتمل ورود الخبر على مصطلحهم ويشعر به رد الامام في الاولى على عمر بقول
النبي الوارد في الرهان وذكر مسابقته مع اسامة في الخيل مردود بانه خلاف الظاهر المتبادر مع ان نقله غير ثابت وعلى التسليم فلا داعي على الحمل على مصطلح اهل مكة
والحاكم لم يكن المتكلم منهم ولا المخاطب ولا اشعار في رد الامام بقول النبي لتضمنه الريش الظاهر في الطاير ولا ينافي ذكر مسابقته لانه لعله لاجل بيان جواز اصل السباق
بل في مرسلة ابرهيم بن هاشم ما يشعر بخلافه قال ذكر الحمام عند ابي عبد الله عليه السلام فقال الرجل بلغني ان عمر راى حماما يطير ورجل تحته يعدو فقال عمر شيطان يعدو تحته
شيطان فقال ابو عبد الله عليه السلام ما كان اسمعيل عندكم فقيل صديق فقال بقية حمام الحرم من حمام اسمعيل والاستشكال في الروايتين بتضمنهما جواز
المسابقة بالريش المتبادر منه الطيور ولم يقولوا به مدفوع بان الذي لا يقولون به هو المسابقة مع العوض واما بدونه ففيه خلاف بل قيل ان المشهور فيه الجواز كما ياتي
خلافا للمحكي عن الحلي فحكم بقدح اللعب بها في العدالة لقبح اللعب وفيه ان المنع بحيث يثبت منه النهي مع ان الروايتين يدفعه ثم ان ما ذكر انما هو في اللعب الخالي عن
المسابقة والمغالبة واما معها فان كان بدون عوض المسابق ففيه خلاف فظاهر كره وعد ولك والكف وتبع وشرحه الجواز بل ربما يستفاد من بعضهم انه
الاشهر ويدل عليه الاصل وروايتنا العلاء المتقدمتين وحكى عن جماعة المنع منهم ظاهر المهذب والمحقق الثاني ونسب الى كره ايضا وهو في غير الطيور من انواع المسابقة
بل ربما نسب الى الشهر ايضا بل حكى عن بعض مشايخنا المعاصرين في بحث السبق والرماية عن ظاهر الاولين وصريح الثالث الاجماع عليه ولا نصريح ولا ظهور في
الثالث اصلا قال بعض في الاول بعد ذكر مسائل منها المسابقة بالطيور بغير عوض ان الكل عندنا حرام وكون ذلك دعوى الاجماع غير ظاهر واستدل على المنع
بهذا الاجماع المنقول وبما دل على حرمة اللهو واللعب وعلى تنفر الملائكة عند الرهان ولعنهم صاحبها خلا الثلثة الخف والحافر والنصل وعلى ان ما عداها قمار حرام
وبسائر ما دل على حرمة القمار بقول مطلق وبالصحيح المصحح بانه لا سبق الا في نصل او خف او حافر على ان يكون الباء في السبق ساكنة واجاب هؤلاء عن دليل الاولين
اما عن الاصل فبانه مخصص بما ذكروا اما عن الروايتين فبمنع ارادة الطير من الريش اولا لاحتمال ان يراد به السهام المثبت ذلك فيهما وبالحمل على التقية ثانيا كما
يؤيده ما ذكره في لك انه قيل ان حفص بن غياث وضع للمهدي العباسي في حديث لا سبق الا في نصل او خف او حافر قوله او ريش ليدخل فيه الحمام تقربا الى الخليفة
حيث راه يحب الحمام فلما خرج من عنده قال اشهد ان قفاه قفا كذاب ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله او ريش ولكنه اراد التقرب الينا بذلك ثم امر بذبح الحمام اقول
اما اندفاع الاصل بما ذكر فمتوقف على تمامية وفيه نظر اما الاجماع المنقول فلعدم حجيته اولا ولعدم صراحة ما حكي بل ولا ظهوره في دعوى الاجماع ثانيا واما
حرمة اللهو واللعب فلعدم دليل على حرمة مطلقهما واما تنفر الملائكة عند الرهان فلعدم معلومية صدق الرهان على ما لا عوض فيه قال في الصحاح راهنه على
كذا مراهنة خاطره وفي القاموس والمراهنة والرهان المخاطرة والمسابقة على الخيل وفي مجمع البحرين واكثرهم على ان الرهان ما يوضع في الاخطار ويراهن القوم
ليخرج كل واحد الخطر منهم رهنا ليفوز بالجميع اذا غلب فظاهر هذه الكلمات ان الرهان يكون في موضع يكون فيه عوض في معرض الخطر ولو سلمنا فقد يضمن [استثناء] الرواية
الريش المتبادر منه الطير ايضا كما صرح وابه ويدل عليه حكاية حفص مع الخليفة ويؤكده عطف النصل على الريش فيها وجعله من باب عطف المرادف او الخاص على العام
خلاف الظاهر ومنه يظهر وجه النظر في الاستدلال بقوله وما عدا ذلك فيما مر حرام لان الريش مذكور في الرواية وصدق السباق والمراهن عليه بدون العوض غير معلوم
مع ان صدق القمار على ما لا عوض فيه نظر بل خصصه بعضهم بالقمار بالالات المعدة له من اشياء مخصوصة كما صرح به في مجمع البحرين ومنه يظهر ايضا وجه النظر في عموم ما
حرمة القمار واما الصحيح المذكور واخبار المتقدم تعين كون الباء فيه ساكنة لاحتمال الفتح فيها فيراد منه العوض فعدم دلالته على الحرمة اصلا على السكون ايضا كما صرح
به الاردبيلي وصاحب الكفاية لجواز ارادة نفي شرعية السبق دون جوازه والحمل على العموم لا دليل عليه ومنه يظهر عدم وجود دافع للاصل اصلا واما الجواب
عن الروايتين بمنع ارادة النصل من الريش كما ذكره في السرائر وبالحمل على التقية ففي الاول انه خلاف الظاهر المتبادر كما مر والثاني خلاف الاصل ولا داعي عليه مع ان
الروايتين متضمنتان للرد على عمر فكيف يحتمل التقية بل في حكاية حفص مع الخليفة وقول الخليفة انه كذب وامره بذبح الحمام دلالة على انهم لا يقولون بالجواز في
الريش وان التقية يقتضي خلاف ذلك مع انه على فرض عدم دلالة الروايتين يكفي الاصل الخالي عن الدافع للحكم بالجواز فهو الحق وان كان مع عوض فالمذكور
في كلام الاصحاب حرمته بل عن المهذب والتنقيح ولك وفي كره الاجماع عليها وجعل بعض مشايخنا قدح في العدالة قولا واحدا وصرح بعدم الخلاف بعض اخر ولم اجد
مصرحا بالخلاف وان اشعر به كلام لكف فالظاهر انه اجماعي محقق فهو الدليل على حرمته مضافا الى قوة احتمال صدق القمار عليه بل ظهوره من الاخبار حيث لم يخصصه بالمخصوص
معد له وقال حتى الكعاب والجوز وبذلك يوهن الاستدلال بالروايتين المتضمنتين لاستثناء الريش في صورة العوض لامكان القول بعدم حجيتهما او في هذه
الصورة لمخالفتهما الظاهر الاجماع او الشهرة العظيمة المخرجة للخبر عن الحجية فالقول بالحرمة في هذه الصورة في غاية القوة والله العالم **المسئلة الثانية**
يحرم الاشتغال بالملاهي ولسماع الات اللهو وحرمته مصرح به في اكثر كتب الاصحاب ذكره في يه والسرائر وفع وعد وشا وير وكره وس ولك والكف وغيرها وفي
الاخيرة لا اعرف في حرمته خلافا بين الاصحاب ونفى المحدث المجلسي في حق اليقين الخلاف فيها بين الشيعة وفي شرح الاردبيلي انه اجماع عندنا وحكى بعض مشايخنا
المعاصرين الاجماع على ظاهر عبارات جمع بل الظاهر انه اجماع محقق ويدل عليه المستفيضة من الاخبار كرواية الفضل المتقدمة المصرحة بكون الاشتغال بالملاهي

في انه لا باس بشهادة من يلعب بالحمام وكذا لا باس بشهادة صاحب السباق المراهن

في تفسير الرهن والمخاطرة

في حرمة الاشتغال بالملاهي

من الكبائر وفي مرسلة العلوية المشتملة على المناهي ونهى عن اللعب بالشطرنج والنرد والكوبة والعرطبة وهي الطنبور والعود وفي رواية السكوني قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنهاكم عن الزفن والمزمار والكوبات والكبرات وفي رواية عمران الزعفراني من أنعم الله عليه بنعمة فجاء عند تلك النعمة بمزمار فقد كفرها وفي رواية أبي الربيع الشامي وفيها أن الله بعثني رحمة للعالمين ولأمحق المعازف والمزامير والأوثان ومن بقي في بيته طنبورا أو عودا أو شيئا من الملاهي من المعزفة والشطرنج وأشباههما أربعين يوما فقد باء بغضب من الله فإن مات في أربعين مات فاجرا فاسقا مأواه جهنم وبئس المصير وفيها أيضا وإياك والضربة بالصوالج فإن الشيطان يركض معك والملائكة تنفر عنك وما رواه الشيخ الحر في الفصول المهمة إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها أنواع الفساد محضا نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهو به والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضا ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التقلب فيه من جميع الحركات كلها إلا أن يكون صناعة قد تنصرف إلى بعض وجوه المنافع وما رواه فيه أيضا كل ما ألهى عن ذكر الله فهو ميسر وفي رواية أن الله يغفر لكل مذنب إلا لصاحب عرطبة أو كوبة والرواية الواردة في باب الغناء والمزمار وآلات الملاهي قد ظهر أنه لا يمنعها أحد أحدا ولا يجري أحد على منعها وإن المعازف ظاهرة في الحرمين والمروي في جامع الأخبار يحشر صاحب الطنبور يوم القيامة أسود الوجه وبيده طنبور من نار وفوق رأسه سبعون ألف ملك وبيد كل ملك مقمعة من نار يضربون وجهه ورأسه إلى أن قال وصاحب المزمار مثل ذلك وصاحب الدف مثل ذلك والنبوي إن الله حرم على أمتي الخمر والميسر والمزر والكوبة وفي رواية محمد بن الحنفية في تهديد قوم وفيها واتخذوا القينات والمعازف وضعف هذه الأخبار كلا أو بعضا غير ضائر لانجبارها بما مر من فتاوى الأصحاب وحكاية نفي الخلاف والإجماع وتعضده روايات كثيرة أخرى كرواية سماعة لما مات آدم شمت به إبليس وقابيل اجتمعا في الأرض فجعل إبليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بآدم فكل ما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فإنما هو من ذلك ورواية العيينة الغناء واللهو ينبتان النفاق في القلب ورواية إسحاق بن جرير إن شيطانا يقال له القفندر إذا ضرب في منزل رجل أربعين يوما بالبربط ودخل عليه الرجال وضع ذلك الشيطان كل عضو منه على مثله من صاحب البيت ثم نفخ فيه نفخة فلا يغار بعدها حتى تؤتى نساؤه فلا يغار وقريبة منها رواية أبي داود المسترق ورواية كليب الصيداوي ضرب العيدان ينبت النفاق في القلب ورواية موسى بن حبيب لا يقدس الله أمة فيها بربط يقعقع إلى غير ذلك وجعل هذه الأخبار الأخيرة معاضدة لعدم صراحتها في التحريم والملاهي جمع الملهى وهي آلة اللهو والكوبة فسرت بالنرد والشطرنج وبالطنبور وبمطلق الطبل والعود الذي هو يضرب به والزفن فسر باللعب والدف وبالرقص والمزمار ما يزمر به والزمر التغني في القصب ونحوه ومزامير داود ما كان يتغنى به من الزبور وقيل المزمار قصبة يزمر بها والكبر بالفتحتين الطبل وفي الصحاح طبل له وجه واحد والمعازف قيل هي آلات اللهو يضرب بها وقيل المعزف نوع من الطنبور يتخذه أهل اليمن حكي عن المغرب وفي النهاية الأثيرية المعازف هي الدفوف وغيرها مما يضرب بها والبربط كجعفر ملهاة تشبه العود ويشبه صدر الإوز أي البط فهو فارسي معرب أي صدر بط ثم المستفاد حرمته من هذه الأخبار على قسمين أحدهما ما صرح بحرمته خصوصا وهو الطنبور والعود والمزمار والطبل والبربط والدف ولا خفاء في تحريمه وثانيهما ما يدخل في عموم الملاهي المذكورة في بعض تلك الأخبار أي آلات اللهو وعموم المعازف على تفسيرها بآلات اللهو وعموم قوله كل ملهو به والمراد بها ما يتخذ للهو ويعد له ويصدق عليه عرفا أنه آلة اللهو لا كل ما يلهى به وإن لم يكن معدا له ولم يصدق عليه العرف أنه آلة اللهو ولا كل ما يلهى به بل كان متخذا لأمر آخر كالطشت والجوز كما يستفاد من قوله في رواية الفصول المهمة المشتملة على قوله كل ملهو به التي يجيء منها أنواع الفساد محضا وقوله في آخرها ولا فيه شيء من وجوه الصلاح ولعله لذلك قيد جماعة كما في المسالك وغيره الدف بالمشتمل على الجلاجل ليمتاز المتخذ للهو منه عن غيره وإن اشتهر في هذه الأزمان كون جميع أفراده آلة اللهو ثم المراد باللهو التي يتخذ له الآلة أيضا إجمال إذ اللهو في اللغة الاشتغال والتشاغل والتسهي وقد يستعمل بمعنى اللعب ولا يعلم أنها المراد ولو أريد الأول فلا بد من التخصيص بالشغل عن ذكر الله ومن الواضح أن كل ما يشغل عن ذكر الله ليس بمحرم إجماعا ولا يتخذ آلة للشغل عن ذكر الله بل كل ما يتخذ من أموال الدنيا ملهيا عن ذكر الله وأيضا ظاهر رواية سماعة الاختصاص بما يتلذذ به الناس وظاهر الفصول اختصاص الملاهي بالمعزفة والشطرنج وظاهر رواية الفصول المهمة اختصاصها بما يجيء منه أنواع الفساد محضا وأيضا إرادة العموم غير ممكنة والاقتصار بما ثبت تخصيصه يوجب خروج غير نادر مع أن الجاير في جميع ما يشغل عن ذكر الله غير معلوم وعلى هذا فلا محيص عن الأخذ بما يتيقن إرادته من الملاهي وليس هو الأصنف مخصوص يعبر عنه بالفارسية بأنواع سازها فيجب الاقتصار في الحكم بالتحريم بذلك سواء كان من الآلات المسماة في الأخبار والمتعارفة في أزمنة الشارع والمستحدثة في هذه الأزمان بشرط صدق العنوان وهو بالفارسية ساز ويكون الآلة ومتخذة لأجله ويحكم في غيره بمقتضى الأصل ومنه ما يشك في دخوله فيه كالصنج وما يتخذه السلاطين لإعلام العساكر وعلامة الجلال ويقال له بالفارسية كرنا وكذا الصنج بالمعنى الذي فسره به في القاموس وهو دفتان من رصاص ونحوه يضرب بهما بأحدهما على الآخر لاجتماع الناس وأما ما روي من قولهم إياك والصوالج فإن الشيطان يركض معك والملائكة تنفر عنك فلا يصلح لإثبات الحرمة لاختلاف النسخ فإن في الأكثر الصوالج فتأمل وكذا الصولجان والكرة ونحو ذلك

فروع

أ هل يختص حرمة استعمال آلات الملاهي باستعمال خاص كالإلهاء بها أو يعم له مع قصد الإلهاء فلا يحرم استعمالها بهذا النحو لا بقصد اللهو كضرب الطبل أو الدف أو الطنبور للإعلام بدخول وقت أو خروجه أو طرد الحيوانات المؤذية من الزرع ونحو ذلك وكذا لا يحرم استعمالها بغير النحو الخاص كجعل الدف مكيالا والمزمار عصا ونحو ذلك أو يعم الحرمة جميع أنواع الاستعمالات الظاهر الثاني بل كأنه لا خلاف فيه أيضا وفي المنتهى يحرم بيع هذه الأشياء ويحرم عملها مطلقا بلا خلاف بين علمائنا في ذلك ويدل عليه روايتا الفصول المهمة وأبي الربيع الشامي المتقدمتين والمروي في تحف العقول ورسالة المحكم والمتشابه للسيد والفصول المهمة أيضا من الصادق عليه السلام كل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة أكله وشربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو هبته أو عاريته أو إمساكه أو يكون فيه شيء من وجوه الفساد

[margin gloss: وبالطبل الصغير ... [illegible]]

[margin: فيما يكره في آلات الملاهي]

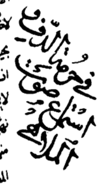
[margin: فيما يحرم من استعمال آلات الملاهي باستعمال خاص]

نظير البيع بالربا والبيع للميتة والدم ولحم الخنزير او لحوم السباع من جميع صنوف سباع الوحش او الطير او جلودها او الخمر او شئ من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهى عن اكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام الحديث وفيه ايضا وكذا كل ملهو به وكل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله ويقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصى او باب يوهن به الحق فهو حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه الا في حال تدعو الضرورة الى ذلك ويؤيده ايضا الروايات المتقدمة المتضمنة لصاحب العرطبة والكوبة والطنبور والمزمار والدف والرضوى المتقدم والمروى في تفسير القمى فاما الميسر والنرد والشطرنج وكل قمار ميسر واما الانصاب فالاوثان التى كان يعبدها المشركون واما الازلام فالقداح التى كانت تستقسم بها مشركوا العرب في الامور في الجاهلية كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشئ من هذا حرام من الله محرم بل يمكن جعل ذلك دليلا بضميمة الاجماع المركب وظهر مما ذكر حرمة جميع التصرفات في الات اللهو وامساكها واقتنائها ووجوب كسرها على المتمكن منه دفعا للمنكر الا ما ساتك نعم لو كان مما يتخذ للمنافع المحللة ايضا اى لم ينحصر اتخاذها للهو خاصة بل قد ينصرف الى وجوه المنافع المحللة بحيث كان ذلك متعارفا فيه يمكن الحكم بجواز الانتفاع منه بهذا الوجه كما ذكر في رواية الفصول المهمة ولكن مثل ذلك نادر في الات اللهو مع ان الروايات ضعيفة والجابر لها في ذلك غير معلوم الا ان يقال ان دليل حرمة حرمة جميع الانتفاعات ايضا ضعيف والجابر له غير معلوم ولكن يمكن ان يمنع ضعف الجميع فان رواية ابى الربيع حجة ومحق النبى للمعازف انما هو على الوجوب لانه جعله غاية البعث والناسى بعضها لم يعلم كونه من خواصه واجب وجوب المحق ينافى جواز شئ من الاستعمالات ب هل يحرم اللهو بغير الات اللهو الثابتة حرمتها المتقدمة كالطشت يضرب به كالدف والصوت ينفخ فيه لعبا ولهوا ونحو ذلك الظاهر لا للاصل واختصاص ثبوت الحرمة باستعمال الالات اللهو نعم لو ثبت حرمة مطلق اللهو ايضا لامكن القول بالحرمة لذلك ولكنه غير ثابت فان اللهو ما يتشاغل به والمراد به هنا عن ذكر الله او خصوص اللعب وهو ايضا فسر بعمل لا يجدى نفعا وحرمة مطلق الامرين غير ثابت وظاهر كره حرمة مطلق اللهو احتجاجا بذم الله سبحانه اللهو واللعب في ثبوت ذلك الذم المثبت للتحريم نظر وقد يستدل للتحريم برواية عنبسة المتقدمة وقوله كل ملهو به في رواية الفصول المهمة السابقة ورواية اخرى فيها كل ما الهى عن ذكر الله فهو ميسر وعن رواية الوشاء عن شراء المغنية قال قد يكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها الا ثمن كلب وثمن الكلب سحت والسحت في النار ورواية اخرى ذكرها في مجمع البحرين عن قول الله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور قال هو الغنا وسائر الاقوال الملهية ورواية ابى عمرو الزبيرى وهى طويلة وفيها وفرض على السمع ان ينزه عن الاستماع الى ما حرم الله وان يعرض عما لا يحل له مما نهى الله تعالى عنه والاصغاء الى ما اسخط الله تعالى فقال في ذلك وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزء بها فلا تقعدوا معهم الى ان قال وقال فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب وقال تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون وقال واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقال واذا مروا باللغو مروا كراما فهذا ما فرض الله على السمع من الايمان ان لا يصغى الى ما لا يحل له الحديث ولا شك ان كل لهو لغو ويمكن ان يجاب عن الاول بمنع دلالته على التحريم بل مثل ذلك يستعمل في الاكثر في المكروهات وعن الثانى انه ذكره في بيان ما فيه الفساد محضا وليس فيه شئ من وجوه الصلاح وليس غير الات اللهو كذلك فالمراد به هى الملاهى مع ان الرواية ضعيفة وانجبارها في غير الملاهى والات القمار غير معلوم وعن الثالث بمعارضته مع رواية الوشاء الميسر هو القمار ورواية جابر وفيها اما الميسر فالنرد ما تقومر به حتى الكعاب والجوز وعن الرابع ان مطلق الالهاء عن الواجبات كالصلوة ونحوها فلا يدل على حرمة مطلق اللهو مع ان الظاهر ان المراد الجارية المغنية الملهية بغنائها بان يكون في الجارية للعهد الذكرى ولا شك في تحريم ذلك الالهاء وعن الخامس بالمعارضة مع ما فسر قول الزور بالغناء خاصة كرواية ابى بصير فيها انه هو الغناء وعن السادس بانه لا يدل الا على حرمة الاصغاء الى ما لا يحل له ولا يدل على ان اللغو منه وذكر الايات انما هو لبيان كون السمع ايضا مكلفا بقرينة انه لا دلالة لنفى الايات المذكورة على الفرضية وايضا ذكر اتباع الاحسن وهو غير مفروض قطعا او المراد باللغو ما ثبت عدم حلية اصغائه كالغناء والهجاء والفحش ج قيد الدف المحرم في طائفة من كلمات الاصحاب كالمسالك وح شا للاردبيلى والكف بالمشتمل على الجلاجل واطلقه جماعة وهو المستفاد من رواية جامع الاخبار والاخبار المتضمنة للملاهى والات اللهو فهو الاظهر د صرح في عد وبعض ويروشا وس بحرمة استماع اصوات الات اللهو وكانه لصدق الاشتغال المصرح في رواية الفضل ولعله لا خلاف فيه ايضا وهو كذلك ومنع صدق الاشتغال بمجرد مطلق الاستماع وتوقفه على نوع مواظبة غير جيد ولو سلم يمكن ان يقال ان تحريم المواظبة على الاستماع بحيث يصدق الاشتغال قطعا يثبت تحريم مطلقه للاجماع المركب واما سماعها فلا للاصل وعدم صدق الاشتغال وان وجب المنع نهيا عن المنكر ويظهر الثمرة فيما اذا لم يمكن المنع وامكن التباعد بحيث لا يسمع او سد السمع بحرمته فلا يجب ذلك وفيما اذا مر على طريق يوجب السماع مع امكان العبور عن غيره فيجوز المرور نعم لا يجوز الجلوس في مجلس الاشتغال بالملاهى مع عدم امكان المنع وامكان الخروج لحرمة الجلوس في مجلس المعصية هـ يجب على كل متمكن كسر الات اللهو للانها نهيا عن المنكر الذى هو امساكها واقتنائها ولا يضمن به لصاحبه نعم يجب عليه في صورة الكسر رد المكسور الى المالك ان تصور فيه نفع و قد استثنى جماعة من اصحابنا منهم الشيخ في طوف كما حكى والمحقق في يع وفع والفاضل في عد وشا وير والشهيد في س وحكى عن المحقق الثانى ايضا الدف في العرايس وادعى بعض مشايخنا المعاصرين الاجماع عليه فتوى وعملا بل عن ف دعوى الوفاق عليه للنبويين احدهما اعلنوا بالنكاح واضربوا عليه بالغربال يعنى الدف وفى الثانى فصل ما بين الحلال والحرام الضرب بالدف عند النكاح والمرسل المروى في كره حيث قال وقد جوز ذلك في الختان والعرس خلافا للمحكى عن الحلى وفى كره فمنعا عنه فيه وفيما ياتى من الختان ايضا ونفى عنه البعد في الكف واستبعد الاستثناء في ح شا عملا بالعمومات المتقدمة ولا ريب انه احوط وان كان في الفتوى بالمنع نظر لامكان تخصيص العمومات بالروايات الثلث المتقدمة المنجبر ضعفها بما مر من حكاية الشهرة والاجماع مع اعتضادها كما قيل بفحوى المعتبرة المبيحة لاجر المغنية في العرايس ويظهر من الرواية

الثالثة

في بيان حرمة الانتفاع بالات اللهو

هل يحرم مطلق اللهو بغير الات اللهو وغيره ام لا



في حرمة استماع صوت الدف الملاهي

كتاب الشهادات والقضاء

الثالثة وجهنا الحقوه بالنكاح اعنى الختان مضافا الى ما قيل من عدها لقايل بالفرق بينهما مع ما فى مجمع البحرين من قوله وفيه اى فى الحديث يقولون ان ابرهيم ع ختن
نفسه بقدوم على دف لكنه فسره يعلى حسب قيل وهو انسب بعصمة المانعة عن ارتكاب نحو هذا المكروه الشديد الكراهة وفيه نظر لعدم وضوح ماخذ الكراهة
فى تلك الازمنة واطلاق الاخبار كاكثر عبارات الاصحاب ككتب الفاضلين عدم الفرق فى المستثنى بين ذات الصنج وغيره وقيده الشهيد والمحقق الثانى بالثانى
ولا وجه له والمراد بالصنج هنا كما عن المطرزى ما يجعل فى اطراف الدف من النحاس او الصفر المدورة صغارا شبه الفلوس واما اصله فهو ما سبق تفسيره ثم ان المذكور
فى الروايتين الاوليين الاستثناء على النكاح وعندهم الخلاف فى معناه مشهور وان كان الاقرب انه العقد وهو الانسب بقوله اعلنوا بالنكاح فانه المذكور فى
الاخبار استحباب الاشهاد عليه والاعلان به وفى الاجرة فى العرس وهو قد يفسر بالزفاف واما الاصحاب فذكر جمع منهم بلفظ النكاح كما فى لك والكفاية وشارح بعضهم
بلفظ العرس كما فى عد وكره وذكر الاكثر كالشرايع وفع وير وشا وس بلفظ الاملاك المفسر فى كلام الاكثر بالنكاح وقد يفسر بالتزويج وعلى هذا فيشكل مورد
الاستثناء عند الفصل بين العقد والزفاف اى زمان دخول احد الزوجين على الاخر للوطى وان لم يتفق الوطى وكذا يشكل تعيين قدر زمان الاستثناء واللازم
الاقتصار على صورة مقارنة العقد والزفاف اى وقوعهما فى يوم واحد او ليلة واحدة لان الظاهر ان النكاح فى عرف الشرع هو العقد واما ارادته فى كلام الاصحاب التى هى
الجابرة للاخبار فغير معلومة فالعقد المجرد عن الزفاف لا يعلم له جابر والزفاف المنفصل عن العقد لا يعلم به رواية ولا يبعد الحكم بالجواز فيهما فى يوم وليلة وجواز
الدف فى ذلك اليوم والليلة ولكنه خلاف الاحتياط جدا فالاحوط الاقتصار على وقوعهما فى يوم واحد او ليلة واحدة فى ذلك اليوم او الليلة بل على بعض منه الذى
يقع فيه الامران عرفا والاحوط من الجميع تركه بالمرة وهل الاشتغال بالملاهى من الكباير فيترتب عليه العدالة ولو بمرة او لا فلا تزول الا بالاصرار ظاهرهم الاكثر
من حكى عنه التحريم الاول حيث اطلقوا رد الشهادة له وحصول الفسق به واستشكل فيه بعض مشايخنا بل صرح فى لك بعدم كونه من الكباير واستحسنه فى الكفاية لان
المستفاد من النصوص مجرد النهى عنه وتحريمه من دون توعيد عليه النار اقول كان ذلك حسنا لو خص الكباير بما علم انه مما اوعد الله عليه النار واما على ما
ذكرنا من جعلها قسمين احدهما ما ذكروا الثانى ما صرح بكونه كبيرة فى الاخبار فيدخل ذلك فيها للتصريح به فى رواية الفضل التى هى فى نفسها حجة مع كونها
بالاطلاق المذكور فى كلام الاكثر منجبرة **المسئلة الثالثة** لا يقبل شهادة القاذف مع عدم اللعان والبينة قبل التوبة بلا خلاف بل بالاجماع المحقق
والمحكى له وللاية الكريمة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا و يقبل شهادته بعد التوبة بلا خلاف ايضا بل عليه الاجماع عن ير والتنقيح لقوله سبحانه الا الذين تابوا من بعد
واصلحوا وللنصوص المستفيضة كصحيحة ابن سنان عن المحدود اذا تاب يقبل شهادته فقال اذا تاب وتوبته ان يرجع مما قال ويكذب نفسه عند الامام وعند
المسلمين فاذا فعل فان على الامام ان يقبل شهادته بعد ذلك ومرسلة يونس عن الذى يقذف المحصنات يقبل شهادته بعد الحد اذا تاب قال نعم قلت وما توبته قال
يجئ فيكذب نفسه عند الامام ويقول قد افتريت على فلانة ويتوب مما قال ورواية الكنانى عن القاذف اذا اكذب نفسه وتاب ايقبل شهادته قال نعم
والاخرى عن القاذف بعد ما يقام عليه الحد ما توبته قال يكذب نفسه قلت ارايت ان اكذب نفسه وتاب يقبل شهادته قال نعم ورواية القاسم بن سليمان
الصحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن الرجل يقذف الرجل فيجلد حدا ثم يتوب ولا نعلم منه الا خيرا يجوز شهادته قال نعم ما يقال عندكم قلت يقولون
توبته فيما بينه وبين الله ولا يقبل شهادته ابدا فقال بئس ما قالوا كان ابى يقول اذا تاب ولم يعلم منه الا خير جازت شهادته الى غير ذلك واما رواية السكونى
ليس يصيب احد حدا فيقام عليه ثم يتوب الا جازت شهادته الا القاذف فانه لا يقبل شهادته ان توبته فيما بينه وبين الله فمع مخالفتها لعمل الاصحاب و
موافقتها للعامة كما يستفاد من رواية القاسم مع كون راويها من قضاة العامة لا حجية فيها سيما مع خلو الرواية عن الاستثناء على نسخة بل على نسخ
يب ايضا كما قيل ثم انه يشترط فى توبته اكذاب نفسه بلا خلاف بين الفرقة كما فى ف بل بالاتفاق عن الغنية للاخبار المتقدمة المصرحة بذلك ويشترط ان يكون
الاكذاب بما هو حقيقة فيه عرفا نحو كذبت على فلانة او افتريت سواء كان كاذبا فى القذف واقعا او صادقا وفاقا للمحكى عن الصدوقين والعمانى والشيخ فى يه ويب وكره
فع وس ولك والتنقيح وغيرها بل قيل ان الظاهر انه المشهور بين المتاخرين بل المتقدمين ايضا لظاهر النصوص حيث ان المتبادر من الاكذاب هو معناه الحقيقى بل هو
صريح مرسلة يونس بل صحيحة ابن سنان حيث ان الرجوع لا يتحقق بدون الاكذاب الحقيقى وخلافا لظاهر ط فقال ان كيفية اكذابه ان يقول القذف باطل حرام
ولا اعود الى ما قلت والمحكى عن ابن حمزة وعن السرائر وشا وعد وير ولف والايضاح فقالوا ان كان فى قذفه كاذبا فتوبته اكذاب نفسه حقيقة وان كان صادقا
فحدها ان يقول الكذب حرام ولا اعود الى مثل ما قلت كما قال ابن حمزة او يقول اخطات كما قاله الاخرون معللين بحرمة الكذب وفيه انه لولا النصوص المجوزة
لدمع ان التورية عنه ممكنة بل وجه التورية ظاهر بارادة كونه كاذبا بحكم الله حيث قال فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك هم الكاذبون وهل يعرف التوبة بمجرد
الاكذاب ام يحتاج بعده الى معرفة الندامة ايضا الظاهر كما حكى عن المحققين الثانى لقوله فى مرسلة يونس ويتوب مما قال بعد الاكذاب وموثقة سماعة وفيها
واما قول الله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا قال قلت كيف يعرف توبته قال يكذب نفسه على رؤس الناس حين يضرب ويستغفر ربه فاذا فعل
ذلك فقد ظهرت توبته وبهما يقيد المطلقات بل يمكن حملها عليه ايضا بدعوى ورودها موردا لغالب من ان المكذب نفسه يكون تائبا غالبا ثم ظاهر الصحيح و
المرسل المتقدمين اعتبار كون الاكذاب عند الحاكم كما عن العمانى وجماعة بل يظهر من الايضاح والتنقيح والصيمرى عدم الخلاف فى اعتبار ذلك وهو الصحيح
المذكور وموثقة سماعة المتقدمة وهل يشترط فى القبول بعد الاكذاب والتوبة امر اخر ام لا ظاهر الايضاح الاتفاق على اشتراط الاستمرار على التوبة و
ساعة فقال انما الخلاف فى الزايد عليه وهو اصلاح العمل ويظهر من بعضهم ان الاكثر اكتفوا بالاستمرار لتفسيرهم اصلاح العمل به ومنهم من اعتبر اصلاح
العمل فى الكاذب دون الصادق والظاهر اعتباره مطلقا للاية المقيدة للاطلاقات وقوله فى رواية القاسم ولا يعلم منه الا خيرا والله العالم **المسئلة**

عدم قبول شهادة القاذف

الاقوى اعتبار ... عند الحاكم كما عن العمانى وجماعة ... المتقدمة

في حرمة الغناء ومعناه وموارده

الرابع مما يحرم الغناء ويزول به العدالة والكلام فيه تارة في بيان ماهيته واخرى في اثبات حرمته وموارده اما الاول فبيانه ان كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ففسره بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع وثالث بالصوت المشتمل على الترجيع والاطراب معا ورابع بالترجيع وخامس بالتطريب وسادس بالترجيع مع التطريب وسابع برفع الصوت مع الترجيع وثامن بمد الصوت وتاسع بمده مع احد الوصفين او كليهما وعاشر بتحسين الصوت وحادي عشر بمد الصوت وموالاته وثاني عشر وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب ولا دليل تاما على تعيين احد هذه المعاني اصلا نعم يكون القدر المتيقن من الجميع المتفق عليه في الصدق وهو مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب الاعم من السار والمحزن المفهم لمعنى غناء قطعا عند جميع ارباب هذه الاقوال فلو لم يكن هناك قول آخر يكون هذا القدر المتفق عليه غناء قطعا الا ان بعض اهل اللغة فسره بما يقال له بالفارسية سرود ايضا وحكى عن حسن الصحاح انه قال الغناء ما يسميه العجم دوبيتي وقال بعض الفقهاء انه يجب الرجوع في تعيين معناه الى العرف ولا يخفى ما في المعنيين الاولين من الخفاء فان سرود ودوبيتي ليسا بذلك الاشتهار في هذه الاعصار بحيث يتضح المراد منهما ويمكن ان يكونا متحدين مع احد المعاني المتقدمة ويحتمل قريبا ان يكون للحن وكيفية الترجيع مدخلية في صدقهما ويشعر به ما في نهاية ابن الاثير من الفارقة بين لحن العرب ولحن ارباب الفسوق والكباير ويؤيده ايضا ما قد يفسر به سرود من انه ما يقال له بالفارسية خوانندگي وقد يفسر الغناء بذلك ايضا فان التعبير بخوانندگي في الاغلب انما يكون بواسطة الالحان والنغمات وكذا الثالث فان فيه خفاء ايضا فانه لا عرف لاهل العجم في لفظ الغناء ومرادفه من لغة الفرس غير معلوم وعرف العرب فيه غير منضبط وقد يعبر عنه ايضا بخوانندگي وهو غير ثابت ايضا ولاجل هذه الاختلافات يحصل الاجمال الغاية في معنى الغناء ولكن الظ ان القدر المتيقن المذكور من المعاني الاثني عشرية سيما اذا انضم معه ان يكون مع اللحن الخاص المعهود الذي يستعمله ارباب الملاهي ويتداول عندهم ويعبر عنه الان عند العوام بخوانندگي يكون غناء قطعا سواء كان في القرآن والدعاء والمراثي وغيرها ولعل لاعتبار هذا اللحن في مفهومه قال صاحب الوافي لا وجه لتخصيص الجواز بزف العرايس ولا سيما وقد وردت الرخصة في غيره الا ان يقال

في جواز الغناء في زف العرائس

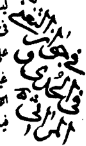
ان الافعال لا يليق بذوي المروات وان كان مباحا انتهى فان غير اللايق للمروة هو هذه الالحان المعهودة واما الثاني فلا خلاف في حرمة ما ذكرنا انه غناء قطعا في الجملة وهو مد الصوت المفهم المشتمل على الترجيع والاطراب سيما مع الضميمة المذكورة ونقل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض بل هو اجماع محقق قطعا بل ضرورة دينية وانما الكلام في انه هل هو حرام مطلقا من غير استثناء فرد منه او يحرم في الجملة يعني انه يحرم بعض افراده اما لاستثناء بعض آخر بدليل او لاختصاص تحريم الغناء ببعض افراده والمستفاد من كلام الشيخ في الصا الثاني حيث قال بعد نقل اخبار حرمة الغناء وكسب المغنية الوجه في هذه الاخبار الرخصة فيمن لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب بالملاهي والعيدان واشباهها ولا بالقصب وغيره بل كان ممن يزف العروس ويتكلم عندها بانشاد الشعر والقول البعيد عن الفحش والاباطيل واما غير هؤلاء ممن يتغنين بساير انواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرايس او غيرها انتهى وهو ظ الكليني حيث ذكر كثيرا من اخبار الغناء في ابواب الاشربة لاشتماله على الملاهي وشرب المسكر ويظهر من كلام صاحب الكفاية ايضا ان صاحب الكافي لا يحرم الغناء في القرآن وهو ايضا محتمل الصدوق كما يظهر من تفسيره للمرسلة الاتية على الاطلاق في الرسالة حيث عبر فيها بما عبر في الرضوي الاتي بل ذكر صاحب الكفاية في كتاب التجارة بعد نقل كلام عن الشيخ ابي علي الطبرسي في مجمع البيان ان هذا يدل على ان تحسين الصوت بالقرآن والتغني به مستحب عنده وان خلاف ذلك لم يكن معروفا عند القدماء **اقول** وتوهم ان الطبرسي لم يذكر الا تحسين اللفظ وتزيين الصوت وتحزينه وهو غير الغناء مردود بانه بعد ذكر الرواية الامرة بالتغني بالقرآن ذكر تاويل بعضهم بان المراد منه الاستغناء بالقرآن ثم قال واكثر العلماء على انه تزيين الصوت وتحسينه يعني ان المراد بالغناء هو ما يحصل بتزيين الصوت وتحزينه فهو في بيان معنى التغني وانه ليس المراد منه الا ما يحصل الغناء في الصوت ثم قال صاحب الكفاية وكلام السيد المرتضى في الغرر والدرر لا يخلو عن اشعار واضح بذلك **اقول** ويشعر به كلام الفاضل في المنتهى ايضا حيث سكت في اثناء ذكر المسئلة عن عبارة الاستبصار المتقدمة الظاهرة في التخصيص شاهد الحكم بحرمة الغناء وكذا هو المستفاد من كلام طائفة من متاخري اصحابنا منهم المحقق الاردبيلي ره حيث جعل في باب الشهادات من حسنات الاجتناب عن الغناء في مراثي الحسين احوط ومنهم صاحب الكفاية حيث قال في كتاب الطهارة وفي عدة من الاخبار الدالة على حرمة الغناء اشعار بكونه لهوا باطلا وصدق ذلك في القرآن والدعوات والاذكار المقروة بالاصوات الطيبة المذكرة للاخرة المهيجة للاشواق الى العالم الاعلى محل تامل الى ان قال فاذن لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوها ثم ان ثبت اجماع في غيره كان متبعا والا بقي حكمه على اصل الاباحة وقال في كتاب الشهادات واستثنى بعضهم مراثي الحسين الى ان قال وهو غير بعيد ومنهم صاحب الوافي قال في باب ترتيل القرآن ولعله كان نحوا من التغني مذموما في شرعنا وقال في باب كسب المغنية وشرائها الاظهر ان سماع التغني بالاشعار المتضمنة ذكر الجنة والنار والتشويق الى دار القرار ووصف نعم الله الملك الجبار وذكر العبادات والترغيب في الخيرات والزهد في الفانيات ونحو ذلك وقال في [illegible] ما ملخصه والذي يظهر لي من مجموع الاخبار الواردة في الغناء ومقتضيه التوفيق بينها اختصاص حرمته وحرمة ما يتعلق به بما كان على النحو المتعارف في زمن بني امية من دخول الرجال عليهن واستماعهم لقولهن وتكلمهن بالاباطيل ولعبهن بالملاهي وبالجملة ما اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك انتهى والمشهور بين المتاخرين كما في الكفاية الاول ولا بد اولا من بيان ادلة حرمة الغناء ثم بيان ما يستفاد من المجموع ثم ملاحظة انه هل استثني من ذلك شيء ثبت من ادلة الغناء حرمته فنقول الدليل عليها هو الاجماع القطعي بل هي ضرورة دينية ويدل عليها الكتاب والسنة اما الاجماع فظ واما الكتاب فاربع آيات بضميمة الاخبار المفسرة لها الاولى قوله سبحانه فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور بضميمة رواية ابي بصير عن قول الله سبحانه واجتنبوا قول الزور قال هو الغناء ورواية الشحام ومرسلة ابن ابي عمير وفيها بعد السؤال عن الاية وقول الزور



الغناء والثانية قوله عزّ شأنه ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين بضميمة ما في تفسير القمي عن الباقر عليه السلام أنه الغناء وشرب الخمر وجميع الملاهي والمروي في معاني الأخبار عن جعفر بن محمد عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ومن الناس من يشتري لهو الحديث وقرينة منها رواية مهران بن محمد ورواية الوشاء عن الغناء قال هو قول الله عزّ وجلّ ومن الناس الآية ورواية الحسن بن هارون الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله وهو مما قال الله عزّ وجلّ ومن الناس الآية وفي الصافي عن الكافي عن الباقر عليه السلام الغناء مما أوعد الله عليه النار وتلا هذه الآية وفي الرضوي الغناء مما أوعد الله عليه النار في قوله ومن الناس الآية الثالثة قوله سبحانه والذين هم عن اللغو معرضون بضميمة ما في تفسير القمي عن الصادق عليه السلام والذين هم عن اللغو معرضون الغناء والملاهي والرابعة قوله عزّ جاره والذين لا يشهدون الزور قال هو الغناء وأما السنة فكثيرة جداً كصحيحة الشحام بيت الغناء لا يؤمن فيه الفجيعة ولا يجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك ورواية الغناء عش النفاق فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سألني عن الغناء فقلت له إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء فقال يا فلان إذا ميّز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء فقال مع الباطل فقال قد حكمت وفي جامع الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله يحشر صاحب الغناء من قبره أعمى وأخرس وأبكم وفيه عنه ما رفع أحد صوته بغناء إلا بعث الله شيطانين على منكبه يضربون بأعقابهما على صدره حتى يمسك وفي الخصال عن الصادق عليه السلام الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر ومرسلة سأل رجل علي بن الحسين عن شراء جارية لها صوت فقال ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء وأما الغناء فمحظور ويدل عليه المستفيضة المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن وتعليمهن كرواية الطاطري عن بيع الجواري المغنيات فقال بيعهن وشراؤهن حرام وتعليمهن كفر واستماعهن نفاق وقريبة منها رواية ابن أبي البلاد ويستفاد من الأخيرتين حرمة استماع الغناء أيضاً كما هو مجمع عليه قطعاً وإطلاق المنع عن الاستماع منهن حتى من المحارم يأبى عن كون المنع لحرمة استماع صوت الأجانب مضافاً إلى ظهور العطف على تعليمهن والتعليق على الوصف في إرادة استماع الغناء ويدل على حرمة الاستماع الآية الأولى أيضاً ويدل على حرمة الغناء واستماعه أيضاً المروي في المجمع عن طريق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله من ملأ مسامعه من غناء لم يؤذن له أن يسمع صوت الروحانيين يوم القيمة قيل وما الروحانيون يا رسول الله قال قراء أهل الجنة ورواية عنبسة استماع الغناء واللهو ينبت النفاق في القلب ومرسلة المدني سئل عن الغناء وأنا حاضر فقال لا تدخلوا بيوتاً الله معرض عن أهلها وقد يستدل عليها برواية مسعدة بن زياد إني أدخل كنيفاً لي ولي جيران عندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما أطلت الجلوس استماعاً مني لهن فقال لا تفعل فقال الرجل والله ما آتيهن وإنما هو سماع أسمعه بأذني فقال عليه السلام لله أنت أما سمعت الله يقول إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا فقال بلى والله لكأني لم أسمع بهذه الآية إلى أن قال قم فاغتسل وصلّ ما بدا لك فإنك كنت مقيماً على أمر عظيم ما كان أسوأ حالك لو مت على ذلك الحديث **أقول** هذه أدلة حرمة الغناء وظاهر أنه لا إجماع منها لا يثبت منه إلا حرمة الغناء في الجملة لا يفيد شيئاً في موضع الخلاف وأما الكتاب فظاهر أنه لا دلالة للآيتين الأخيرتين على الحرمة أصلاً مضافاً إلى ما يظهر من بعض الأخبار المعتبرة من تفسير اللغو بغير الغناء مما يباينه أو يعمه وأما الآية الثانية فلا شك أنه لا دلالة للأخبار المفسرة لها بنفسها على الحرمة بل الدال عليها هو الآية بضميمة التفسير فيكون معنى الآية ومن الناس من يشتري الغناء ليضل عن سبيل الله ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين فيدل على حرمة الغناء الذي يشترى لما في الآية وهو مما لا شك فيه ولا يدل على حرمة غير ذلك مما يتخذ لترقيق القلب لتذكر الجنة وتهييج الشوق إلى العالم الأعلى ولتأثير القرآن والدعاء في القلوب بل في قوله لهو الحديث إشعار بذلك أيضاً مع أن رواية الوشاء محتملة لأن يكون تفسيراً للغناء بلهو الحديث لا بياناً للحكم فلا يكون شاملاً لما لا يصدق عليه لهو الحديث لغة وعرفاً مضافاً إلى معارضة هذه الأخبار مع ما روي في مجمع البيان عن الصادق عليه السلام أن لهو الحديث في هذه الآية الطعن في الحق والاستهزاء به ورواية أبي بصير عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال حرام والتي يدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عزّ وجلّ ومن الناس من يشتري الآية فإنها تدل على أن لهو الحديث هو غناء المغنيات التي يدخل عليهن الرجال لا مطلقاً والآن الظاهر من رواية الحسن بن هارون أن الغناء الذي يريد من لهو الحديث مجلس وهو ظاهر في محافل المغنيات والآن تدل لولا سائر الأخبار المعتبرة أن الغناء فرد من لهو الحديث وأنه بعض ما قال الله سبحانه فيشعر بأن المراد من لهو الحديث معناه اللغوي والعرفي الذي فرد منه الغناء وهو لا يصدق إلا على الأقوال الباطلة والملهية لا مطلقاً فلم يبق من الآيات الكريمة إلا الأولى وسيجيء الكلام فيها وأما الأخبار فظاهر أن الروايات المانعة عن بيع المغنيات وشرائهن والاستماع منهن لا دلالة لها على حرمة المطلق إذ لا شك أن المراد منهن ليس من شأنه أن يتغنى ويقدر على الغناء لعدم حرمة بيعه وشرائه قطعاً بل المراد الجواري اللاتي أخذن ذلك كسباً وحرفة كما هو ظاهر الأخبار المانعة عن كسبهن وأجورهن وعلى هذا فيكون المراد بهن من المغنيات الموصوفة لغة لمن يتغنى مطلقاً إما مع بقاء المبدأ أو مطلقاً مجازاً فيمكن أن يكون المراد بهن اللاتي كن في تلك الأزمنة وهن اللاتي أخذنها كسباً وحرفة في محافل الرجال والأعراس بل الظاهر أنهن لم يكن تكسب بغيرهما وفي رواية أبي بصير المتقدمة تقسيم لهن إلى اللاتي يدخل عليهن الرجال واللاتي يزففن العرائس دلالة على ذلك وأما سائر الروايات فبكثرتها وتعددها خالية عن الدلالة على الحرمة جداً إذ لا دلالة لعدم الأمن من الفجيعة وعدم إجابة الدعوة وعدم دخول الملك وكونه عش النفاق أو مورثه أو معقبه أو كونه من الباطل أو الحشر أعمى وأصم وأبكم أو بعث الشيطان للضرب على الصدر أو تعقيب الفقر أو عدم سماع صوت الروحانيين وإعراض الله عن أهله على إثبات الحرمة لورود أمثال ذلك في المكروهات كثيراً مع أنه لا حجية في روايتي المجمع والجامع عن طريق العامة أصلاً ولعام مرسلة الفقيه فإنما يفيد الحرمة لو كان التفسير من الإمام وهو غير معلوم بل خلاف الظاهر لأن الظاهر أنه من الصدوق مع أنه لو كان من الإمام أيضاً إنما يفيد حرمة المطلق لو كان قوله التي ليست بغناء وصفاً احترازياً للقراءة وهو أيضاً غير معلوم وأما رواية مسعدة فمع اختصاصها بغناء الجواري المغنية مشتملة على ضرب العود أيضاً فلعل المعصية كانت لأجله فإن قيل إن تكذيبه عليه السلام لمن نسب إليه الرخصة في الغناء يدل على انتفاء الرخصة فيكون حراماً قلنا التكذيب في نسبة الرخصة لا يستلزم المنع فإن عدم ترخيص الإمام أعم من المنع بل كلامه عليه السلام ما هكذا قلت بل قلت كذا صريح في أن التكذيب ليس للمنع بل

لذكره خلاف الواقع مع انه يمكن ان يكون التكذيب لاجل انه نسب الرخصة في المطلق ولا يتوهم ان الذكر كونه مع الباطل على الحرمة لعدم معلومية ان المراد بالباطل ما يختص بالحرام ولذا يصح ان يقال التكلم بما لا يعني يكون من الباطل مضافا الى انه في تصريح السائل بكونه مع الباطل بحيث يدل على شدة ظهور كونه معه عنده اشعار ظاهر بان المراد منه ما كان مع التكلم بالاباطيل فان قيل هذه الاخبار وان لم يثبت التحريم الا ان الروايتين المذكورتين في تفسير الاية الثانية المتضمنة لقوله ان الغناء مما اوعد الله عليه النار يدل على حرمته بل كونه من الكباير قلنا لا دلالة لهما الا على حرمة بعض افراد الغناء وهو الذي يشترى به ليضل به عن سبيل الله ويتخذها هزوا الا ترى انه لو قال احد امر الامر بضرب البصرى فقال اضرب زيدا البصرى او في قوله اضرب زيدا البصرى يفهم ان مراده من البصرى دون المطلق ولو اثبت الفهم فلا شك انه مما يصلح قرينة لارادة هذا الفرد من المطلق ومعه لا يجرى فيه اصالة الارادة الحقيقية التي هي الاطلاق فلم يبق دليل على حرمة مطلق الغناء سوى قوله سبحانه واجتنبوا قول الزور بضميمة تفسيره في الاخبار المتقدمة بالغناء الا انه يخدشه انه يعارض تلك الاخبار المعتبرة ما رواه الصدوق في معاني الاخبار عن الصحيح قال سألته عن قول الزور قال منه قول الرجل للذى يغنى احسنت فان الاخبار المتقدمة تحتمل الحمل على ان معناه الغناء وذلك يدل على انه غيره او ما هو اعم منه بل فيه اشعار بان المراد من الزور هو معناه اللغوى والعرفي اى الباطل والكذب والتهمة كما في النهاية الاثيرية وعدم صدق شيء من ذلك على مثل القران والادعية والمواعظ والمراثى واضح وان ضم معه نوع ترجيح بل يعارضها ما رواه في المصافي عن المجمع قال روى عن النبي ص انه عدلت شهادة الزور بالشرك بالله ثم قرء هذه الاية فانه يدل على ان المراد بقول الزور شهادة الزور وبملاحظة هذين المعارضين المعتبرين المعتضدين بظاهر اللفظ وباشتهار تفسيره بين المفسرين بشهادة الزور او مطلق القول الباطل يوهن دلالة تلك الاية ايض جدا على حرمة المطلق مضافا الى معارضتها مع ما يدل على ان الغناء على قسمين حرام وحلال كالمروى في قرب الاسناد للحميرى باسناد لا يبعد الحاقه بالصحاح كان اكف عن على بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحى والفرح يكون قال لا باس ما لم يعص به والمروى في تفسير الامام عن النبي ص في حديث طويل فيه ذكر شجرة طوبى وشجرة الزقوم والمتسلقين باغصان كل واحدة منها ومن تغنى بغناء حرام تبعث فيه على المعاصي فقد تعلق بغصن منه اى من الزقوم فان الاول صريح في ان من الغناء ما لا يعصى به والثاني ظاهر في ان الغناء على قسمين حلال وحرام وصحيحة ابى بصير المغنية التي تزف العرايس ليس به باس ليست بالتى يدخل عليها الرجال فانها ظاهرة في انه لا حرمة في غناء المغنية التي لا يدخل عليها الرجال المؤيدة برواية الاخرى المتقدمة المقسمة للمغنيات على قسمين ما يدخل عليهن الرجال وما يزف العرايس والحكم بحرمة الاولى ونفى الباس عن الثانية ويتعدى الحكم الى المغنى بالاجماع المركب وبان الظاهر اشتهار هذا التقسيم عند اهل الصدر الاول كما يظهر من كلام الطبرسى وعلى هذا فنقول ان المراد بالغناء المحرم او الذي يعصى به اما هو ما يتكلم بالباطل ويقترن بالملاهى ونحوهما وح فعدم حرمة المطلق واضح او يكون غيره ويكون المراد غناء نهى عنه الشارع ولعدم كونه معلوما يحصل فيه الاجمال ويكون الاية مخصصة بالمجمل ليس بحجة في العام المخصص بالمجمل ويؤكد اختصاص الغناء المحرم بنوع خاص ما يتضمنه كثير من الاخبار المذكورة من نحو قوله الغناء مجلس او بيت الغناء او صاحب الغناء او لا تدخلوا بيوتا بعد السؤال عن مطلق الغناء ومن جميع ذلك يظهر الحال في رواية نصر بن قابوس ومرسلة يونس الاتيتين في اخر المسئلة المتضمنتين للعن المغنية وكسبها مط وكون اجر المغنى والمغنية سحتا كذلك وقد ظهر من جميع ذلك ان القدر الثابت من الادلة هو حرمة الغناء بالمعنى المتيقن كونه غناء لغويا وهو ترجيع الصوت المفهم مع الاطراب في الجملة ولا دليل على حرمته كلية فاللازم فيه هو الاقتصار على القدر المعلوم حرمته بالاجماع ومنه يظهر عدم حرمة ما استثنوه وهو امور منها غناء المغنية في زف العرايس استثناه في النهاية وتبعه المؤلف وبرو القاضى وجمع اخر ولكنه ليس لما ذكر من عدم حرمته للدليل لوجوده في غناء المغنيات كما مر بل للاخبار المقيدة لهذه المطلقات المتقدمة كصحيحة ابى بصير وروايته ورواية الاخرى المغنية التي تزف العرايس لا باس بكسبها خلافا للمفيد والحلبى والحلى والديلمى وكره وشاذ فلم يستثنوه اما للمعارضة هذه الاخبار مع الروايات المحرمة للغناء وكسبه او لشراء المغنيات وبيعهن حيث انه لو كانت لجهة اباحة لم يحرم البيع والشراء او لضعف سندها او دلالتها او لانها افيغايتها نفى الباس عن الاجرة وهو غير ملازم لنفى الحرمة ويمكن الجواب بان المعارض بعمومه مطلق يحمل على المقيد وضعف السند غير ضاير مع ان فيها الصحيح والملازمة ثابتة لعدم القول بالفرق مع ان المنفى عنه الباس في روايتي ابى بصير هو نفس الكسب وحمله على المكتسب تجوز وهذا ثم انه يشترط في الحلية عدم دخول الرجال عليهن والتحريم وان كانوا محارم كما احتمله المحقق الثاني للاطلاق وقد يقال باشتراط عدم التكلم بالاباطيل وعدم استماع الرجال الاجانب وعدم العمل بالملاهى وفيه ان هذه الامور وان كانت محرمة ولكن تحريمها من حيث هى هى غيرها تحريم الغناء فيؤخذ بهذه الامور دون الغناء وهل يتعدى الى غير المغنى والى غير الزفاف الظ نعم لعموم العلة المنصوصة بقوله ليست بالتى يدخل عليها الرجال ولا يضر في العلية عدم الجواز في بعض صور عدم الدخول ايض لان غايته تخصيص عموم العلة وهو لا يخرجه عن الحجية في غير موضع التخصيص ومنها الحداء وهو سوق الابل بالغناء واشتهر فيه الاستثناء وتوقف فيه جماعة بل صرح جمع بعدم الحلية لعدم العثور على دليل عليها سوى نبوى عامى لا يصلح للحجية وهو كذلك الا ان الاصل وعدم ثبوت الحرمة كلية يكفى للحلية ومنها الغناء في مراثى الحسين ع وغيره من الحجج واصحابهم للاصل المذكور المعتمد ولانه معين على البكاء فهو اعانة على البر فان قيل كون الغناء معينا على البكاء مم وان سلم اعانة الحالة الصوت عليه ولكنه غير الغناء ولو سلم فكونه معينا على البكاء على شخص معين غير مسلم فانه انما يكون باعتبار تذكر احواله ولا دخل للغناء فيه ولو سلم فعموم رجحان الاعانة على البر ولو بالحرام غير ثابت ولو سلم فيعارض ادلته ادلة حرمة الغناء والترجيح للثانية لاظهرية العموم والاكثرية

في ان الغناء على قسمين حرام و حلال



او لاجل

كتاب القضاء والشهادات

او لاجل ترجيح الحرمة على الجواز مع التعارض قلنا اما منع كون الغناء معينا فيخالف الوجدان الان من البين ان لنفس الترجيع ايض اثرا في القلب كما يدل عليه في كلماتهم من توصيف الترجيع بالمطرب مع تفسيرهم الاطراب بما يشمل الاحزان ايض فان حزن القلب من معدات البكاء مع انه لو قيل ان الغناء هو الصوت المشتمل على الترجيع دون نفس الترجيع فيكون هو ايض من افراد الصوت واما منع كونه معينا على البكاء على شخص وانما هو يحصل بتذكر احواله فهو ايض مما يخالف الوجدان فانا نشاهد من انفسنا تاثير الالفاظ والاصوات والالحان فيرى انه يعبر عن واقعة واحدة بالفاظ مختلفة يحصل من بعضها البكاء الشديد ولا يؤثر بعضها اصلا ويرى انه يذكر بعضهم واقعة ولا يؤثر في قلب ويذكر غيره بل هذا الشخص بلحن اخر هذه الواقعة بعينها ويحصل منه غاية الرقة والبكاء بل ربما يبقى التاثير بعد تمام تعزيته بحيث يسيل الدموع بتذكر ما ذكره في مدة طويلة والتحقيق ان الصوت واللفظ واللحن من الامور المرققة للقلب المعدة للتاثر وبترقيقها واعدادها يحصل البكاء بتذكر الاحوال واما منع رجحان هذه الاعانة لكونها بالحرام ففيه ان المسلم لا يجوز اعانة البر بالحرام بل يمنع الحرمة حين كون الغناء معينا على البكاء استنادا الى تعارض عموما الحرمة مع عموما الاعانة واما ترجيح عموما الحرمة فبعد ما ذكرنا من حال ادلتها فيظهر لك فساده كيف مع ان عموم رجحان الاعانة بالبر مطلقا امر ثابت كتابا وسنة ورجحانها مجمع عليه ومع ذلك الاحاديث الواردة في ان من ابكى احدا على الحسين ع كان له كذا وكذا بلغت حد الاستفاضة بل التواتر وكثيرة منها مذكورة في ثواب الاعمال واما ترجيح خبا الحرمة على الجواز بعد التعارض فهو عندنا غير ثابت الا على وجه الاولوية وهو امر اخر ومنها في قراءة القران ويدل على جواز الغناء فيها ما مر من الاصل المعتضد بالمعتبرة الامرة بقراءة القران بالحزن وبالصوت الحسن منها مرسلة ابن ابي عمير وفيها ان القران نزل بالحزن فاقرؤه بالحزن والمستفيضة الدالة على حسن الصوت الحسن مطلقا كالروايات الاربع لابن سنان والسبع لابي بصير وحفص وعبد الله التميمي ودارم بن قبيصة وسماعة والتميمي وصحيحة ابن عمار وغيرها لو قلنا بتمامية روايات حرمة الغناء دلالة لتعارض مع هذه الروايات بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل ايض ومنع التعارض لان الغناء هو الترجيع وهو وصف عارض للصوت الحسن يوجد بايجاد اخر مغاير للصوت يرده منع كون الغناء هو الترجيع بل هو الصوت المشتمل على الترجيع مع ان الوارد في بعض الاخبار المذكورة الامر بالقراءة بالحزن او بصوت حزين وفي بعضها تحسين الصوت ولا شك ان الترجيع احد افراد القراءة بالحزن والتحسين ايض ويدل على الجواز ايض رواية ابي بصير الصحيحة عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح عنه وفيها ورجع بالقران صوتك فان الله يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا والعامي المروي في المجمع فاذا قرأتموه اي القران فابكوا فان لم تبكوا فتباكوا وتغنوا به فمن لم يتغن بالقران فليس منا ورد بمعارضتها مع رواية ابن سنان اقرؤا القران بالحان العرب واصواتها واياكم ولحون اهل الفسق والكبائر فانه سيجيء بعدي اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شانهم مضافا الى ما في الاول من منع كون الترجيع غناء ولا يفيد انعما الحزن المامور به معه ايض في حصول الغناء لان المامور به هو حزن القاري والمعتبر في الغناء حزن السامع وما في الثانية من احتمال كون المراد طلب الغناء ودفع الفقر وفيه ان الرواية ليست معارضة لما ذكر بل معاضدة للامر بالقراءة بالحان العرب واللحن هو التطريب والترجيع قال في النهاية الاثيرية اللحون والالحان جمع اللحن وهو التطريب وترجيع الصوت وتحسين القراءة والشعر والغناء وقال في الصحاح ومنه الحديث اقرؤا القران بلحون العرب وقد لحن في القران اذا طرب وغرد وهو الحن الناس اذا كان احسنهم قراءة وغناء وقال ايض الغرد بالتحريك التطريب في الصوت والغناء واما ما في الرواية من النهي عن لحون اهل الفسق والكبائر وذم اقوام يرجعون القران ترجيع الغناء والنوح والرهبانية فلا يدل الا على ذم نوع خاص من الترجيع ولعدم معلوميته يجب العمل في كل ما لم يعلم بالاصل وفيهما تخصيص بالمجمل بل دلت على ان المجوز هو ترجيع العرب والمنهي عنه هو ترجيع اهل الفسوق والكبائر ولا يعلم تعيين احدهما وليس ذلك تخصيصا بالمجمل فتم واما منع كون مطلق الترجيع غناء ففيه ان بعد ضم تحسين الصوت المرغب فيه وتحزينه لا يمكن الخلو عن نوع من الاطراب فيكون غناء وتحزين القاري سيما مع تحسين الصوت والترجيع يستلزم تحزين السامع غالبا واما تاويل قوله تغنوا بطلب الغناء فهو مما يستبعد عن سياق الكلام غاية الاستبعاد ومنها الغناء في الادعية وذكر الفضائل والمراثي والمناجات وامثالها ويدل على جواز الغناء فيها ما ذكرنا من الاصل السالم عن المعارض بالمرة مضافا الى مرسلة الفقيه المتقدمة المتضمنة لتجويز شراء المغنية لان يذكر بصوتها الجنة فان اطلاقها يشمل الغناء ايض مع ان الظاهر ان السؤال كان عن غنائها اذ كان عدم حرمة غيره ظاهرا هذا ثم انه كلما يحرم الغناء يحرم استماعه ايض بالاجماع والروايات المتقدمة كما مر وكذا يحرم التكسب بالمحرم منه والاجرة عليه حرام عندنا بلا خلاف ويدل عليه روايتا ابي بصير الطاطري وابن ابي البلاد المتقدمة جميعا ورواية نصر بن قابوس المغنية ملعونة ملعون من اكل كسبها ومرسلة ثمن المغني والمغنية سحت وقد يستدل عليه ايض بالاصل اذ الاصل عدم صحة المعاملة وهو ضعيف غايته لان غايته عدم اللزوم دون الحرمة ان رضي به المالك والله الموفق **البحث الرابع** في بعض ما يتعلق بالبحث عن عدالة الشاهد قد ثبت فيما تقدم اشتراط عدالة الشاهد في الحكم لشهادته واشتراط معرفتها وانه لا يكفي في ثبوتها ظاهر الاسلام ولا بجميع مراتب حسن الظن وانه اذا عرف الحاكم عدالتهما يحكم بشهادتهما وان لم يعرف فسقهما يسقط شهادتهما الا ان يثبت الخصم الفسق في الاول والعدالة في الثاني وانه اذا جهل حالهما يبحث عنها فالمقصود هنا بيان حال البحث وكيفيته وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يجب على الحاكم الفحص عن حال الشاهد المجهول حاله والواجب عليه للاجماع المركب فان كل من يقول بعدم كفاية ظاهر الاسلام في الشاهد يقول بوجوب الفحص ولولا الفحص فاما يترك الحكم او يحكم للمشهود له بدون ثبوت عدالة الشاهد عليه او بدون الفحص والكل باطل ويدل عليه عمل النبي المروي في تفسير الامام ايض حيث انه كان يبحث عن حال الشهود مع عدم الظهور بصلح او يحلف **المسئلة الثانية** تثبت عدالة الشاهد بين الغير المعروفين للحاكم بالشياع المفيد للعلم او ...

مطلق ٣

في جواز الغناء في القرآن

[illegible] القضاة والحكم [illegible]

في بعض ما يتعلق بالبحث عن عدالة الشاهد

يكفي تعديل العدلين

بشهادة العدلين اجماعا ويدل على الاخير ايضا ما اشرنا اليه واثبتناه في موضعه من اصالة حجية شهادة العدلين والرواية الطويلة المروية في تفسير الامام المتضمنة لحاكمة رسول الله صلى الله عليه وآله وانه اذا كان لا يعرف الشهود بخير ولا شر ارسل رجلين من خيار اصحابه الى القبائل الشهود لتفتيش احوالهم عن قومهم فاذا اتيا بخير انفذ شهادتهم واذا اتيا بخبر سيء لم ينفذ ولا ينافيه ما في الرواية من ان بعد رجوع الرجلين واخبارهما كان يحضر قوم الشهود ويسئل عنهم لان السؤال انما هو عن معرفة اشخاص الشهود هل انهم هذه الاشخاص ام لا لا لمعرفة عدالة الشهود والا لم يحتج الى انفاذ رجلين ولا من الخيار ولذا اكتفى في صورة رجوعهما بخبر سيء بقوله صلى الله عليه وآله ومرسلة يونس المصرحة بان استخراج الحقوق باربعة وجوه وعد منها شهادة رجلين عدلين فان الاستخراج اعم مما كان بواسطة او بلا واسطة وعمومات البينة على المدعي اذا ادعى المشهود له عدالة الشاهدين وهل يثبت بشهادة العدل الواحد ام لا الاكثر على الثاني بل عن الايضاح الاجماع عليه وهو الحق للاصل وصرح بعض مشايخنا المعاصرين بوجود القول بثبوتها بشهادة الواحد ايضا وربما يشعر بالثبوت به كلام المحقق الاردبيلي ولا ارى عليه دليلا الا بعض ما يذكرونه دليلا على حجية مطلق خبر العدل وقد ذكرناه في العوائد مع ضعفه وقد يستدل له ايضا بان حصول العلم بالعدالة اما متعذر او متعسر ولو بالعاشرة والشياع فلا مناص فيه عن العمل بالظن وشهادة العدل الواحد مفيدة له ايضا وفيه ان الثابت منه لو سلم كفاية الظن في الجملة لا مطلق الظن فيجب الاقتصار فيه على القدر المجمع عليه فان الضرورة يتقدر بقدرها ومنه يظهر عدم كفاية الشياع المفيد للظن ولا العاشرة المفيدة له بل لا بد من افادتهما العلم وبعد ما ذكرنا في بيان العدالة وتحقيقها ووصولها الى حقيقتها لا يختلج ببالك ان حصول العلم بوجود العدالة الشخص بالمعاشرة او الشياع متعذر فلا بد من الاكتفاء بالظن اذ قد عرفت ان المناط في الحكم بعدالة شخص شرعا هو كونه حسن الظاهر و باوصاف يسهل تحصيل العلم بها بالمعاشرة او الشياع بل قد يحصل العلم بها باخبار العدل الواحد المحفوف بالقراين المفيدة للعلم فيثبت به حينئذ ايضا والحاصل ان العدالة وان كانت ملكة نفسانية او صفا وحالات منبعثة عن الملكة النفسانية والعلم بها في غاية الصعوبة الا انه قد عرفت ان الشارع قد جعل حسن الظاهر على الوجه المتقدم ذكره معرفا لها فاقيما مقام العلم فالمناط العلم بحسن الظاهر المذكور وهو ليس متعذرا بل سهل غالبا فالمراد المعاشرة المخبرة عن ذلك الحسن او الشياع المخبر عنه نعم لو لم يثبت دلالة حسن الظاهر عليها ومعرفيته لها فمعرفتها بالمعاشرة والشياع علما كان صعبا وللاجماع على المعرفة بهما يتم ان يقال بكفاية المعرفة الظنية ولكن يشكل معرفة المناط لسعة دايرة المعاشرة والشياع وكثرة مراتب الظن وعدم تعيين المجمع عليه منها

الثالثة

لو صرح المشهود عليه بعدالة الشاهدين يقبل شهادتهما عليه ويحكم بها وفاقا للتحرير والمسالك وعدمه مع الاستشكال في الاخير والمحكي عن الاسكافي والتنقيح وشرح الايضاح وقواه بعض مشايخنا المعاصرين لا لما ذكره في الايضاح من انه اقر بوجود شرط الحكم وكل من اقر على نفسه بشيء نفذ عليه لمنع كون الاقرار بوجود الشرط اقرارا على نفسه لانه لا يلزم من وجوده الوجود ولان كونه اقرارا على نفسه وهو مورد بل للمروي في تفسير الامام المشار اليه منكرا وفيه فاذا كان الشهود من اخلاط الناس لا يعرفون ولا قبيلة لهما ولا سوق ولا دار اقبل على المدعى عليه وقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما قد غلطا فيما شهدا علي انفذ عليه شهادتهما وان جرح عليهما وطعن في شهادتهما اصلح بين الخصم وخصمه او حلف على المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما صلى الله عليه وآله وكون قوله ما عرفنا الا خيرا اعم من التعديل لشموله بصورة عدم معاشرة معهما الا في ايام قلائل جدا ومثله لا يفيد اجماعا غير ضاير لان خروج بعض صور المطلق بدليل لا يضر في الباقي ويختص القبول ح بحق ذلك الشخص المعدل فلا يثبت تعديله في حق غيره وهل يختص في حق ذلك الشخص بهذه الواقعة المخصوصة او يتعدى الى غيرها ايضا الظاهر الثاني اقتصارا فيما يخالف الاصل على مورد النص ولا يشترط في بيان المدعى عليه بلفظ الرواية اي ما عرفت الا خيرا بل يكفي ما عرفته الا عدلا او هو عادل بعد كونه عارفا بمعنى العدالة او ذكر ما يفيد معنى العدالة للاجماع المركب كذا لو ضم معه ذنبا الا انها في العدالة كان يقول ما عرفت الا خيرا الا انه قد لا يرد السلام او لم يرد سلامي او رايته يستمع الغيبة نادرا لما ذكر من الاجماع المركب ولو قال ما عرفته الا صدوقا او هو صادق او ثقة او خير او نحوه مما لا يفيد العدالة لا يطابق الرواية لا يفيد لعدم ثبوت الاجماع المركب فيه ولا يقبل اعتراف وكيل المدعى عليه او وليه بالعدالة للاصل وظهور المدعى عليه في الرواية في الخصم نفسه ولا يوجب عدم سماع الدعوى منهما ايضا لما ذكر نعم يكون كل منهما شاهدا واحدا على التعديل ان كان مقبول الشهادة ثم ان قبول تعديل المدعى عليه انما هو اذا لم يعرفهما الحاكم بالفسق كما هو مورد الرواية والا فرد شهادتهما البتة للاصل ولو جرحهما المدعى عليه بما هو فسق عنده لا عند الحاكم لاختلاف مذهبيهما فيه فلا يضر ايضا لما ذكر ولخروجه عن مورد الرواية ولو جرح المدعى شاهدي نفسه اما للجهل بانه جرح او بان الجرح يرد الشهادة او لبيان الواقع كان يقول لي شاهدان فلان وفلان وان كانا فاسقين او غير مقبولي الشهادة فقيل تمامية الاستدلال بكونه اقرارا على نفسه برد شهادتهما وعلى عدم تماميته كما هو الوجه فالخروجه عن مورد الرواية وعدم ثبوت الجرح بقوله فقط فلو عرف الحاكم عدالتهما له الحكم بها

الرابعة

يعتبر في كل من المعدل والجارح مع ما يعتبر في الشاهد من العدالة والتعدد وعدم التهمة ان يعرف شرايط الجرح والتعديل واسبابهما ووجهه ظاهر وقالوا يعتبر في المزكي المعاشرة الباطنية المتقادمة المخبرة عن باطن حاله بحيث يعلم وجود العدالة قيل والظاهر كفاية الظن وقد عرفت جلية الحال في ذلك وان المناط علم المزكي بحسن الظاهر الذي جعله الشارع مناطا وهو يحصل بالمعاشرة والاستفاضة من غير صعوبة ولا دليل على الاكتفاء بالظن ولا على اشتراط المعاشرة المخبرة عن الباطن ولا العلم الواقعي بوجود صفة العدالة لو اريد تمام معرفة نفس العدالة من غير توسط حسن الظاهر ينبغي اعتبار المعاشرة المخبرة عن الباطن والاكتفاء فيها بمرتبة من الظن لصعوبة العلم بالباطن وح على اي حال فلا يعتبر المعاشرة في الخارج اذ الجرح يكفيه الاطلاع على موجب الفسق بالرؤية او السماع على وجه يوجب العلم بالفسق

الخامسة

المشهور بين الاصحاب كما صرح جماعة كفاية الاطلاق في شهادة التعديل دون

الجرح فيشترط في سماعه التفصيل استنادا الى ان التعديل بذكر السبب يتوقف على ذكر جميع اسبابه وهي كثيرة يعسر ضبطها وعد سائها فلو توقف على التفصيل لانسد باب التعديل الا نادرا وهو خلاف المعلوم من سيرة الاصحاب لكثرة وقوع التعديل منهم وعندهم بلا تفصيل فيه خلاف المعلوم من سيرتهم بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد والحاصل ان مقتضى الاصل التوقف على التفصيل فيهما لما في اسبابهما من الاختلاف خرج عنه في التعديل بالدليل وبقي في الجرح وهذا مراد من استند في الاول بالتعسر وفي الثاني بالخطاء في مبنى الجرح لوقوع الاختلاف في اسبابه محتمل ومما ذكرنا يظهر ضعف ما يورد به الثاني من اشتراك سبب الاختلاف لوجوب التفصيل واما جعل احتمال الخطاء سندا ثانيا للتفصيل كبعضهم فظاهر الوهن جدا لظهور الاشتراك ثم انه يرد عليهم انه ان اريد ان نفس التعسر يوجب رفع اليد عن التفصيل ففساده ظاهر اذ تعسر وجود الشرط لا يجوز الحكم بوجود المشروط بدونه وان اريد ان سيرة الاصحاب واجماعهم دل على كفاية الاطلاق على النحو الذي اشرنا اليه ففيه انه ان اريد ان الثابت من تعسر التفصيل في التعديل وبناؤهم على قبول الاطلاق فيه مطلقا يعني حتى من الجاهل بالاسباب او من لم يعلم حاله وحتى من غير من يعلم موافقته مع المعدل له فممنوع وان اريد في الجملة فغير مفيد وايضا ان اريد جريانها على الاكتفاء بمطلق التعديل من غير تفصيل اصلا فممنوع وان اريد جريانها على عدم التوقف على ذكر جميع تفاصيل الاسباب فغير مفيد لهم فلعلهم يكتفون بالميسور من التفصيل كقول المعدل فلان مجتنب عن الكبائر غير مصر على الصغائر او اريد من ذلك مما يخبر عن حسن الظاهر وان لم يفصلوا في تعداد الكبائر والصغائر ومعنى الاصرار ونحو ذلك وعن الفاضل القول بعكس المشهور فيوجب التفصيل في التعديل دون الجرح ولعله لكون العلم بالفسق سهلا لكل احد لحصوله بفعل واحد فالخطاء فيه نادر لا يلتفت اليه بخلاف التعديل وفيه ان العلم بالفسق وان كان اسهل من التعديل ولكنه ايضا محل اختلاف كثير للاختلاف في عدد الكبائر وفي معنى الاصرار ولامكان الخطاء في سبب ارتكاب ما يزعمه فسقا لجواز وجود عذر فيه وعن بعضهم كفاية الاطلاق فيهما لاجل ان العادل لا يخبر عن وجود امر منوط باسباب مختلف فيها الا مع العلم بوجود المتفق عليه او ما هو مناط عند المخبر له وفيه انه يصح بالنسبة الى العالم بالاختلاف في جميع الاسباب والبعيد عن الخطاء والاشتباه في درك المناط وعن اخر التفصيل بكفاية الاطلاق عن العالم بالاسباب دون غيره ووجهه ظاهر وفيه ان مجرد العلم ٥ بالاسباب دون العلم بالاختلاف فيها غير كاف لجواز بنائه على ما علمه سببا من غير اطلاع على الخلاف فيه وذهب جماعة منهم والد العلامة طاب ثراه في تهذيبه و بعض مشايخنا المعاصرين رحمه الله الى كفاية الاطلاق ان علم المزكي والجارح بالاسباب وموافقة مذهبه للحاكم في اسبابهما تقليدا له او اجتهادا وعدم الكفاية في غيره لان مثله لا يشهد على الاطلاق الا مع ثبوت الموجب لكان كذلك مع العلم بالاسباب والخلاف فيها ايضا وان لم يكن مذهبه موافقا لمذهب الحاكم ولا العدالة والجرح لكان صحيحا الى لم يعد مع الموافقة ايضا وبالجملة لا يظهر لاشتراط الموافقة وجه نعم لو قيل يشترط في كفاية الاطلاق علمه بالاسباب والاختلاف او موافقته للحاكم في العدالة والجرح لكان صحيحا ومنه يظهر ضعف قول اخر يحكى عن الاسكافي من اعتبار التفصيل فيهما للاختلاف المذكور فان الكلام فيمن يعرف طريقهما فان لم يقبل قوله لعدالته كيف يقبل قوله في التفصيل فالاقوى كفاية الاطلاق من العالم بالاسباب وبالاختلاف فيها او من الموافق للحاكم ولو بالتقليد وعدم كفايته من غيرهما ثم في الاخير ايضا يختلف القدر المحتاج اليه من التفصيل بالنسبة الى الاشخاص فمنهم من يعلم انه يعرف الواجبات والمحرمات وان لم يعلم انه يعرف الكبائر من الصغائر والاصرار من عدمه فلو قال عاشرته مدة طويلة واطلعت على بواطنه ورايته مواظبا على جميع الواجبات تاركا للمحرمات لكفى ومثل ذلك لو قال رايته مجتنبا عن الكبائر غير مصر على الصغائر لم يكف ومن علم معرفته الكبائر والاصرار والاختلاف فيها او علم موافقته للحاكم فيها يكفي ذلك عنه وهكذا في غير ذلك هذا واعلم انه فرق فيما ذكر بين القول بكفاية الشهادة العلمية او اشتراط كونها مستندة الى الحس الا انه على الاخير يزاد الاستناد الى الحس فعلى كفاية الاطلاق يقول عاشرته مدة كذا فرايته عدلا او حسن الظاهر وعلى كفاية العلمية يقول هو عدل او حسن الظاهر ثم انه حيث يكفي في التعديل بالاطلاق اما مطلقا كما هو المشهور او على احد التفاصيل المتقدمة فهو يحصل بكل ما يفيد التعديل كقوله هو عدل او مقبول الشهادة او نحوهما ولا يحتاج الى ضم غيره وفاقا لوالد العلامة ره والمحقق الاردبيلي للاصل وخلافا لبعضهم كالشيخ في ط واعتبار لفظ عدل ويحتمل ان يكون المراد ما يفيد معناه فيتحد مع الاول وفي ير من اعتبار ضم احد الامرين من قوله لي وعلي او مقبول الشهادة الى قوله هو عدل وحكاه في لك عن اكثر المتاخرين واحتج له بان العدل قد لا يقبل شهادته لغفلته وفيه ان المقام مقام التعديل دون قبول الشهادة فقد يكون شريكا للمدعي او عدوا له وعلى هذا فقد يكون ضم لي وعلي مخلا اذ قد يكون عدلا ولا يقبل شهادته للمدعي لشركة او عداوة ومن ذلك يظهر سائر الاقوال في المقام ايضا من غير اعتبار ضم لي وعلي خاصة او مقبول الشهادة كذلك ثم انه لو بين سبب الجرح بما يكون قذفا في غير محل التزكية لا يكون قاذفا هنا كما صرح به في ير وعد وس لمحل الحاجة واذن الشريعة **السادسة** اذا تعارض الجرح والتعديل فان لم يتكاذبا كان شهد المزكي بالعدالة مطلقا او مفصلا لكن من غير ضبط وقت معين وشهد الجارح بانه فعل ما يوجب الجرح في وقت معين قدم الجرح لحصول الشهادتين من غير تعارض بينهما اصلا ومنه ما اذا كانا مطلقين وان تكاذبا بان شهد المعدل بانه كان في ذلك الوقت الذي شهد الجارح بفعل المعصية فيه في غير المكان الذي عينه للمعصية فالوجه التوقف كما ذهب اليه الشيخ في ف ورجعه الى التساقط ورجوع الدعوى الى الخلو عن البينة فدليله ظاهر وقد يصار الى الترجيح بالاكثرية والاعدلية والاضبطية ولا ارى عليه دليلا والقول بالقرعة كان ممكنا لو كان بها قائل لكونها لكل امر مشكل ولبعض اخبار تعارض الشهود المتضمن للقرعة الا انه متضمن لليمين المنفية هنا اجماعا وقد يرجح التعديل فيما اذا شهد المعدل بالتوبة عن الجرح الذي شهد به الجارح وفي المسئلة اقوال اخر موهونة ذكرناها في مناهج الاحكام **السابعة** لا يجوز شهادة المزكي والجارح بهما على سبيل الاطلاق بشهادة العدلين عندهما وان كانت حجة لانحصارهما في

عندنا كما مر ولا [illegible]

في تعارض الجرح والتعديل

في جواز السؤال عن التزكية سرّاً

العلم الواقعي وهو لا يحصل بقول العدلين وعلى اشتراط كون الشهادة حسّية يكون الوجه اظهر وعليه يظهر عدم جواز الاطلاق باستصحاب العدالة بل يشترط بيان حقيقة الحال **الثامنة** قالوا ينبغي ان يكون السؤال عن التزكية سرّاً لانه اقرب الى صدق المعدل والجارح وابعد من التهمة قال في ير لجواز ان يتوسل الشاهد الى الاستمالة والتعرف الى المزكي بحسن الحال مضافا الى امكان حياء المزكي عن بيان ما عنده من الجرح **اقول** هذا انما يفيد اذا كان المراد من السر خفاء الشاهدين وقال والدي العلامة قدس سره لا بحضرة من الناس ومقتضاه الخفاء عن الناس ويدل عليه انه ربما كان عند المزكي الجرح ولا دليل على جواز اظهاره عند غير الحاكم لانه من الغيبة المحرمة واما الاستخفاء عن المتداعيين فلم اقف على مصرح به ولا دليل على رجحانه بل قد يرجح خلافه لانه ابعد من اتهام الحاكم وقد يحمل على ذلك ما قال في ير من قوله واذا عدله المزكون فللقاضي التوقف اذا انفرد بتسامع الفسق لانه محل الريبة بحمل التعديل على بيان الحال ولو كان فسقا وحمل التوقف على التوقف بحضرة المتداعيين وهو خلاف الظاهر جدا بل الظاهر ان مراده انه اذا شهد المزكون بعدالته وعلم الحاكم بالفسق فله ان يتوقف عن الحكم احترازا عن الريبة وفيه ان التوقف ايضا محل الريبة فلا يفيد بل له الحكم بمقتضى علمه كما في ساير معلوماته اذا لم يكن مفسدة في الريبة **التاسعة** قيل ينبغي للقاضي ان يعرف المزكي الخصمين لتجويز معرفته بعداوة بينهما او شركة وفيه ان الكلام في الجرح والتعديل دون غيرهما ومع عدم العلم الحاجة الى تعريفه بسبب الشاهدين ايضا كما ذكره في س وغيره **العاشرة** اذا ثبت عدالة الشاهد عند الحاكم يحكم بالاستمرار عليها الى ان يظهر المنافي للاستصحاب الذي هو كالشاهدين حجة شرعية ومنه يظهر انه لو علم العدالة السابقة ولم يظهر لها مزيل يستصحبها من غير حاجة الى المزكي وكذا الجرح الا اذا ادعى حج على حصول العلم بالخلاف فله احلافه كما مر وقيل انما يعمل بالاستصحاب اذا لم يمض مدة يمكن تغير حاله فيها والا جدّد البحث ولا تقدير لتلك المدة بل بحسب ما يراه الحاكم وليس بجيد **الحادية عشر** قال في ير وعد لو اقام المدعى عليه بينة ان هذين الشاهدين شهدا بهذا الحق عند حاكم فردّ شهادتهما بفسقهما بطلت شهادتهما **اقول** ان ردّ الشهادة اما يكون مع الحكم للمشهود عليه او بدونه بل بردّ الشهادة ولا يكون مؤثرا ولا حكم في الواقعة وعلى الاخير اما يكون الرد للفسق بعد دعوى المشهود عليه فسقهما او حكم الحاكم به لعلمه او لشهادة العدلين او الاستفاضة العلمية او بدون سبق دعوى فعلى الاول فلا شك في بطلان الشهادة بل عدم جواز سماع الشهادة للنزاع اذ لا يجوز سماع دعوى حكم فيها حاكم اخر وعلى الثاني فكذلك ايضا لان دعوى المشهود عليه فسق الشاهدين لهذه الواقعة دعوى شرعية رفعها الى الحاكم وان كان لاجل امر اخر وحكم الحاكم بثبوت دعواه لان ردّ الشهادة هو الحكم بالثبوت فيجب امضاؤه وعلى الثالث فلا وجه لبطلان الشهادة وجعل انكار المدعى عليه دعوى لفسق الشهود ثم انفذ يصرح بعدالتهما ولا يقبله الحاكم لعلمه بالفسق او عدم قبوله تعديل المدعى عليه وقد يصرح بعدم العلم بحالهما او لا يصرح وجه اخر لبطلان الشهادة لان الثابت عند مجتهد ان كان من قبيل الفتاوى ليس حجة على غيره وغير مقلديه وان كان من غيرها فليس حجة على احد الا ما كان حكما بعد التنازع والنزاع فيكون حجة في تلك الواقعة خاصة وعلى هذا فلو حكم بالفسق في الصورتين الاولين ايضا يكون مخصوصا بهذا الحق من هذا المدعي على ذلك المدعى عليه خاصة ولا يتعدى الى غير ذلك المورد وكذلك التعديل عند حاكم اخر **الثانية عشر** لو رضي الخصم بان يحكم عليه بشهادة فاسق او فاسقين لم يجز والوجه ظ وكذا ان رضي بالحكم بالتعديل بخط المزكي لانه ليس بمقبول ولو شهد عدلان بانه خطه او عرفه الحاكم **السادس** من شروط الشاهدين ان لا يكون متهما بلا خلاف يوجد كما قيل بل بالاجماع كما في لك وقح وشرحه وغيرهما للنصوص المستفيضة المعتضدة بالاعتبار كالصحاح الاربع احدها لابن سنان ما يردّ من الشهود قال فقال الظنين والمتهم قال قلت فالفاسق والخاين قال ذلك يدخل في الظنين و ثانيها لسليمان بن خالد وهي كالاولى الا ان فيها والخصم مكان والمتهم وثالثها ورابعها لابي بصير وعبيد الله الحلبي وهما ايضا كالاولى الا ان زاد فيهما والخصم بعد المتهم وموثقته سماعة عما يرد من الشهود فقال المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهاداتهم وقريبة منها مرسلة يونس ورواية يحيى بن خالد الصيرفي في رجل مات وله ام ولد وقد جعل لها سيدها شيئا في حياته ثم مات قال فكتب عليه السلام لها ما اثابها به سيدها في حياته معروف ذلك لها يقبل على ذلك شهادة الرجل والمرأة والخدم غير المتهمين ورواية سلمة وفيها ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب منه او معروفا بشهادة زور او ظنينا والمروي في معاني الاخبار لا يجوز شهادة جائر ولا خائنة ولا ذي غمر على اخيه ولا ظنين في ولاء ولا قرابة ولا القانع مع اهل البيت والرضوي واعلم انه لا يجوز شهادة شارب الخمر ولا اللاعب بالشطرنج والنرد ولا مقامر ولا تابع لمتبوع ولا اجير لصاحبه ولا امرأة لزوجها وموثقة محمد ردّ رسول الله صلى الله عليه وآله شهادة السائل الذي يسئل في كفه قال ابو جعفر عليه السلام لانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه ان اعطى رضي وان منع سخط ولك بعموم العلة على عدم قبول شهادة المتهم مطلقا ومعنى الظنين المتهم من الظنة بمعنى التهمة قال في الصحاح الظنين الرجل المتهم فيكون عطف المتهم عليه في بعض ما مر من الروايات عطفا تفسيريا ولا ينافيه تصريح الامام بدخول الفاسق والجائر في الظنين لدخولهما في المتهم ايضا وقد يقال ان المراد بالظنين المتهم في دينه ذكره في الوافي وعلى هذا فان اريد بالمتهم الاطلاق يكون من باب عطف العام على الخاص وان كان المراد منه المتهم في هذه الشهادة بخصوصها يكون عطفا متعاضيا ويمكن ان يكون المراد بالظنين المتهم مطلقا وبالمتهم المتهم في هذه الشهادة فيكون من باب عطف الخاص على العام وكيف كان فلا ريب في دلالة هذه الاخبار على ردّ شهادة المتهم في هذه الشهادة كما هو المقصود عن المسئلة والمراد في المسئلة بالمتهم من يكون معه حالة موهمة لكذبه اي توجب ظن ميله في الشهادة وكذبه فيها سواء كانت هذه الحالة موجبة لظن الكذب مطلقا ككونه معروفا بالكذب او بشهادة الزور او بالارتشاء للشهادة او بالرضاء بالعطاء والسخط بالمنع كما ذكره في السائل بالكف او لظن كذبه لشخص خاص او على شخص خاص كصداقة او عداوة او في واقعة خاصة لرجوع النفع او الضرر فيها عليه وليس المراد كون الحالة صالحة للايجاب ظن الميل ولو لم يوجبه بالفعل لمعارضة حالة اخرى كصديق له المرتبة العليا من التدين والعدالة

في عدم جواز سماع شهادة الفاسق لو رضي بها الخصم

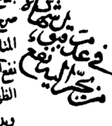
[illegible]

فان الصدق

كتاب ام القضاء
في الشهادات

فان الصداقة وان كانت معرضا لذلك الظن ولكن عدالته ودیانته مانعة عن هذا التوهم والظن انه مع ذلك ليس متهما لغة ولا عرفا بل المراد كونها
موجبة لذلك الظن بالفعل ثم لا يتوهم ان كون الشخص كذلك ينافي كونه عادلا لان شهادة الزور والميل في الشهادة من المعاصي الكبيرة فلا يجتمع ظنهما في حق
شخص مع معرفة عدالته التي هي العلم باجتناب الكباير او الظن به لا اقل اذ لو كان ذلك منافيا لها لزم رد شهادة عادل جرحه فاسق او عادل واحد لو حصل
الظن بقوله او عدلان بالمظنة اي اخبر بظن جرح فيه اذا اوجب ذلك ظن الجرح او مضت مدة وحصلت امور لم يعلم انتفاء العدالة ام لا مع ان كل ذلك
مخالف للاجماع المقطوع به والحل ان ذلك الظن وان كان منافيا لمعرفة العدالة الواقعية ولكنه غير مناف لمعرفة العدالة الشرعية التي هي مناط قبول الشهادة
لان الشارع اقام استصحاب العدالة مقام العلم بها واوصانا وامر بعدم نقض العلم بها بالشك ولا بالظن فمثل ذلك الشخص عادل شرعا فان ميل لو عرف او كل
انه بحيث لو كان في مقام جر نفع او دفع ضر او عداوة او صداقة او نحو ذلك لا يميل في الشهادة فكيف اتهمه بذلك وظن الميل وان لم يعرفه كذلك او عرفه
انه لو كان كذلك يظن به الميل فلم يعرفه بالعدالة او لا فكيف يستصحبها اذا لم يعرفه او لا بانه اذا خلى مع اجنبية حسناء لا يزني بها او عرفه انه لو حصلت له
تلك الخلوة يظن به الزنا قلنا نقول انه عرفه انه لو كان في مقام النفع او دفع الضر او نحوهما لا يشهد لو كان مخالفا للواقع واتفق انه شهد وظن به مخالفة
الواقع كما ان من عرفناه بالعدالة نعرفه انه لا يزني ولا يرتكبه البتة فاتفق انا رأيناه في خلوة مع اجنبية ذات جمال او بها معروف بعدم العفة محلول
الازار فنحن نظن به الزنا ولا ينافي ذلك علمنا بعدالته اولا فكذا هنا فلم نعرفه اولا انه لا يشهد بخلاف الواقع فاتفق انه شهد وظننا به خلاف الواقع وذلك
لا ينافي معرفة العدالة اولا كما لا ينافيها في المثال المذكور ولا يقال انه ان عرفه انه لو خلى مع المرأة الكذائية وحلا ازارها يظن انه يزني فلم يعرف عدالته
وان لم يظن فكيف ظننته بعد المشاهدة وظهر من ذلك معارضة الاخبار الواردة لشهادة المتهم مع اخبار قبول شهادة العادل بالعموم والخصوص من وجه
وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيجب الرجوع الى حكم الاصول وهو هنا مع عدم القبول مطلقا لا يقال بعد تعارض الفريقين يبقى عمومات قبول شهادة المسلم
ومن ولد على الفطرة والرجل الواحد مع اليمين ونحوها بلا معارض فكيف فيكون الاصل مع القبول قلنا تعارض اخبار رد شهادة المتهم مع هذه الاخبار ايضا
وتعارضها مع التعارض الاول في مرتبة واحدة فيرجع الى الاصل الاولى كما بيناه مفصلا في العوايد الا انه لا يمكن مع عدم المرجح بل الترجيح لعمومات
قبول شهادة العدل للموافقة الكتاب نحو قوله سبحانه فاشهدوا ذوي عدل بل شهادة مطلق المسلم لقوله سبحانه فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله
عز شانه فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت وغير ذلك وهي من اعظم المرجحات المنصوصة بل بالاحدثية التي هي ايضا من
المرجحات المنصوصة المعتنى بها عند القدماء ايضا فان من اخبار القبول ما روي عن العسكري ع و بالاكثرية عددا التي مرجعها الى الاشهرية رواية وهي ايضا
من المرجحات المنصوصة فان روايات قبول خبر العدل والخير والصالح والمرضي والمسلم ونحوها مما تجاوز حد الحصر وليست روايات رد شهادة المتهم
بالنسبة اليها الا اقل من نصف عشر بل اقل و بالاصرحية دلالة فانها صراحة روايات القبول واضحة غاية الوضوح وليست روايات الرد بتلك المثابة
فان منها ما افسر فيه على الظنين وفسره الصدوق في معاني الاخبار بالمتهم في دينه وكذا صاحب الوافي وهذا المعنى غير مراد في هذه المسئلة وخصه في
رواية معاني الاخبار بالظنين في الولاء والقرابة وفسره الصدوق بالمتهم بالدعاء الى غير ابيه والمتولي لغير مواليه وهو ايضا غير المطلوب هنا ومنها ما صرح
فيه بالمتهم وفيه اجمال من وجوه الاول من جهة المعنى فان المراد منه يمكن ان يكون من اوهم في حقه بشيء قبيح وان لم يظن كما هو مقتضى مبدء الاشتقاق
وان يكون من نسب اليه بشيء قبيح وهو محل استعماله في الاكثر عرفا وان لم يقطع بل ولم يظن في حقه وان يكون ما ذكرنا سابقا من انه من كان له حالة يظن
لاجلها قبيح والثاني من جهة ما اتهم به وفيه فانه يمكن ان يكون الدين والفسق والمعاصي الخاصة والكذب في الشهادة وخصوص هذه الشهادة وقيل المراد
هنا من اتهم بجر نفع لنفسه او دفع ضر منه والثالث من جهة من اتهم عنده فان شخصا قد يكون متهما عند شخص دون غيره ويصدق عليه المتهم وليس المراد
هنا الا المتهم عند الحاكم بشهادة الزور اي المظنون كونه مايلا عن الحق في الشهادة والحمل على ذلك المعنى لا دليل عليه بل قد يوجب اخراج الاكثر وكذا
الحمل على جميع معانيه بجميع احتمالاته يوجب خروج الاكثر ومع ذلك جعل في الموثقة معطوفا على المريب الذي هو ظاهر فيما يريد انه هنا وظاهر العطف
التغاير هذا مضافا الى ما يوهن دلالتها ويوجب اجمالها من جهة عمل الاصحاب ايضا حيث انهم ذكروا اشياء كثيرة في موجبات التهمة ولم يردوا بها الشهادة
كشهادة الرجل لزوجته والمرأة لزوجها والوالد لولده والولد لوالده وشهادة الاخ والصديق والاجير والضيف والوارث وشهادة رجلين
شهدا لهما ايضا لهما مع تصريحهم بان هذه الامور موارد للتهمة واختلفوا في اشياء كثيرة ايضا كشهادة الوصي والوكيل ورفقاء القافلة وغرماء
المديون ونحوها حتى قال المحقق الاردبيلي والظاهر انه ليس كل متهم مردودا بل افراد من المتهم وليس لهم في رد شهادة المتهم ضابطة وعد مواضع كثيرة
يقبل فيها الشهادة فقال ولا شك ان التهمة هنا ايضا موجودة فقال وبالجملة العدالة مانعة من رد الشهادة وسبب لقبولها ومجرد التهمة وان تهمة
كانت ليس سببا للرد فان العدالة تمنع الخيانة وان كان له فيها نفع انتهى وقال بعض مشايخنا المعاصرين في بيان وجه الاستشكال في غير محل الاجماع
منشأ من الاتفاق على كل من ردها بها يعني رد الشهادة بالتهمة وقبولها معها مع عدم وضوح الفرق بين المقامين مع اشتراكهما في اصل التهمة ولم
يذكروا لها ضابطة يرجع اليها في تميز المانع منها عن قبول الشهادة والمجامع منها معه انتهى وقال شيخنا الشهيد الثاني في شرحه ولا يقدح مطلق التهمة
ونحوه وقال الشهيد في شرح الارشاد قد ادعى الاجماع عليه قال وليس كل تهمة يدفع بها الشهادة بالاجماع انتهى ويظهر من جميع ذلك انه لا اجماع بل ولا
شهرة على جعلهم التهمة من حيث هي مانعة من قبول الشهادة وان بناءهم في الرد والقبول على امر اخر وراءها ويؤكد ذلك ما نرى من ان في كثير من

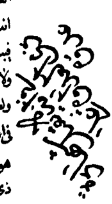
المواقع التي يقولون بالرد للتهمة في جميع افرادها لا يتحقق التهمة في الجميع فان من مواقعها جار النفع والشريك فانا لو راينا عادلا منذ تنادخلنا معه في حسابها انه يقر بالمئات والالوف لمحاسبها مع ذهول المحاسب عنها وشاهدناه مرارا كثيرة انه يشهد على نفسه بالالف فشهد لشريك له بدينار او من من الحنطة فيما الرابطة فيه الشركة لا يتهم عندنا بجر النفع اصلا مع انهم لا يقبلون شهادته ويذكرونه في افراد الجار للنفع والشريك المردود شهادتهما للتهمة وكذا الوصي العادل الذي شاهدناه مرارا انه رد الوصية اذا اطلع عليه في جوف الموصي ولم يتعرض لها مهما جاز له وابتلي في موضع بوصية استيجار صلوة وصيام الميت مع انه في التوكيل فقال الورثة انه عشرون سنة مثلا واعطوا مالا بازائها فوكل الوصي غيره في استيجارها واعطى اجرة له من مالها ثم شهد الوصي بان الموصي به اثنى وعشرون سنة مثلا كيف يكون محلا للتهمة وكذا فيما لو شهد شريك ببيع شريكه الاخر الشقص فيقال برده مطلقا لانه لاجل استحقاق الشفعة محل للتهمة مع انه يمكن ان يعلم انه كان يباع هذا الشقص لهذا الشريك امس باقل من ذلك الثمن ولم يرغب فيه ويعلم انه ليس ثمنه بحيث لا يحتمل في حقه ارادة الاخذ بالشفعة وعدوا من مواضع التهمة التبرع بالاداء والحرص على الشهادة مع انا شاهدنا غير مرة ان الاول كان لشغل له يستعجل فيه بالتوقف على السؤال او تعجب في انكار الخصم وكذا الثاني كان لمحض التدين وارادة دفع الظلم ونحو ذلك ويظهر من ذلك ايضا ان التهمة ليست امرا منضبطا من حيث المورد فانها يختلف باختلاف عدالة الشاهد وشرفه وملاحظة احواله وقدر النفع وبالامور الخارجية وباطلاع الحاكم عن حال الشاهد وعدم موجب مورد يوهم الناس ولا يتوهم الحاكم لمعرفته ببواطن الشاهد واحواله ويستبعد جعل الشارع مثل ذلك مناطا للحكم وايضا من اسباب التهمة اخبار عادل او فاسقين بكذب الشاهد في الواقعة او باخذه الجعل للشهادة فانه متهم ح غالبا ولا يرد شهادته لذلك ويظهر من جميع ذلك ان مبنى عمل الاصحاب في رد الشهادة بالتهمة وعدها غير معلوم ولا منضبط والظاهر انهم يعدونها غالبا في مواضع يكون فيها دليل اخر ايضا بل سيما لم يوجد فيه دليل اخر ووردوا بها الشهادة وهذا يوهن اخبار الرد بها ودلالتها ويظهر من الجميع مرجوحية اخبار الرد عن اخبار قبول خبر العدل بمراتب كثيرة بل لنا ان نقول انه يمكن ان يكون المراد بالمتهم في تلك الاخبار مجهول الحال حيث ان الغالب ح ان ثبوت العدالة لا يحصل التهمة ويمكن ان يكون المراد وعلة الظهار المتهم اولا بفعل المعاصي او بمعصية مخصوصة او بالكذب او بشهادة الزور وغير مقبول الشهادة لانه ليس بعادل معروف لانه لم يعرف مع ذلك الوصف او ولا بالعدالة فيكون المراد به عدم عدالة المتهم اولا الا ان يكون بعد او لا بالعدالة التزم بهم حتى يستصحب عدالته والحاصل ان المراد به ان من كان منها ابتداء ليس مقبول الشهادة اي ليس عادلا كما ان المظنون فسقه او المشكوك او لا ليس بعادل وان حكم بعدالته لو حصل الشك بعد المعرفة فان قيل في صحيحة البجلي ان رسول الله ص بينما هو بخيبر اذ فقدت الانصار رجلا منهم فوجدوه قتيلا فقالت الانصار ان فلان اليهودي قتل صاحبنا فقال رسول الله ص للطالبين اقيموا رجلين عدلين من غيركم اقيده برمته الحديث وفي صحيحة زرارة ان رجلا من الانصار وجد قتيلا في قليب من قلب اليهود فاتوا رسول الله ص فقالوا يا رسول الله انا وجدنا رجلا منا قتيلا في قليب من قلب اليهود فقال ائتوني بشاهدين من غيركم الحديث فان المراد بالشاهدين في الثانية ايضا العدلان فدلتا على عدم قبول العدلين منهم وظاهر ان جميعهم لم يكونوا اولياء الدم ومع ذلك طلب العدلين من الغير وما هو الا لاجل التهمة فلم يقبل شهادة العدلين في مواضع التهمة والصحيحتان لاختصاصهما بالعدلين يكونان اخصين مطلقا من جميع عمومات القبول واطلاقاتها فيجب تخصيصها بهما كما هو القاعدة قلنا اولا انه لم يدل على عدم قبول العدلين منهم وطلب العدلين من غيرهم لا يستلزم رد عدل المتهم ثانيا انه لو كان الرد هنا للتهمة لكانت لاجل الصداقة او العداوة الدينية او القرابة او اتحاد القبيلة وليس شيء منها يرد به الشهادة اجماعا ونصا كما ياتي وثالثا انه يمكن ان يكون ذلك لاجل كون كلهم اولياء الدم او كلهم مدعين كما يصرح به قوله فقال رسول الله للطالبين غاية الامر يكون ادعاء بعضهم ولاية وبعض اخر وكالة او تبرعا او للحضور مما ذكرنا انه لا دليل تاما على اشتراط ذلك الشرط والاجماعات المنقولة غير ثابتة وارادته في الجملة منها ممكنة بل كما عرفت متعينة ولو سلم الاطلاق فهي غير حجة فالصواب رفع اليد عنه والرجوع في الموارد التي ذكروها الى دليل اخر فان وجد سبب موجب للرد غير التهمة من اجماع او دليل غيره فيجعل عنوان الشرط هو ذلك المورد بخصوصه ويرد به وما ليس له سبب اخر والمورد هو سببه التهمة خاصة قبلت الشهادة ونفي الاشتراط وقد صرح بذلك المحقق الاردبيلي قال في مسئلة احتمال الشاهد للتحمل ليس مطلق التهمة رادا وانما يرد بالتهمة انا ثبت كونها رادة بالنص او الاجماع الا ان المتاخرين لما ذكروا جميع تلك الموارد في مطاوي ذلك العنوان فنحن ايضا نذكرها فيه ونتكلم فيها في مسائل المسئلة الاولى لا يقبل شهادة من يجر بها نفعا الى الشاهد بالاجماع في الجملة للاصل الخالي عن المعارض بالمرة لاختصاص اطلاقات قبول الشاهد وعموماته بحكم الاجماع القطعي والتبادر الظاهر بل النصية في كثير من الاخبار بالشاهد للغير حتى في صحيحة ابن ابي يعفور حيث قال حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فيبقى الشهادة للنفس تحت الاصل ويدل عليه ايضا نحو قوله في الروايات الكثيرة عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بماله قال فيمين المدعى عليه فان حلف فلا حق له ولو كان شهادته لحقه مقبولة لما توجه الحلف الى المدعى عليه ولم يسقط حقه بحلفه بل يحلف نفسه واصرح من الجميع مرسلة يونس المصرحة بان استخراج الحقوق باربعة وجوه الى ان قال فان لم يكن له رجلان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه حيث نفى كون نفسه شاهدا وعلى هذا فيدل على عدم قبولها في كل موضع من موارد الشركة حصلت فيه التهمة او الريبة ايضا الروايات المتقدمة لفراغها عن معارضة عمومات قبول الشهادة بل يدل ايضا عليه الروايات المتقدمة المصرحة بعدم قبول رواية الخصم لانه يكون ح خصما اذا كان طالبا للنفع بل يدل عليه ايضا في خصوص العادل مرسلة ابان عن شريكين شهد احدهما لصاحبه قال يجوز شهادته الا في شيء له فيه نصيب فان قوله يجوز شهادته بخصيصه بالعادل فهي يعارض جميع عمومات القبول لو سلم بالعموم والخصوص المطلقين فيخصصها وهو يمنع عن كون الشهادة المشتركة بين النفس والغير مطلقا ايضا بمعنى ان اصل شهادته ولو في حصة الغير مقبولة



ايضا مردودة ولو بدلها على رد شهادة فيما للشاهد فيه نصيب ولا يفيد اختصاص السؤال بالشريك اذ بعد رد شهادة شريك لشخص فى كل ما له
نصيب يرد شهادة غير الشريك ايضا بالاجماع المركب بل يمكن دعوى ظهور العموم ايضا فيما كان مختصا بالغير فلا يشمل الشهادة المشتركة والرضوى ولا يجوز شهادة
الرجل لشريكه الا فيما يعود نفعه اليه واما موثقة البصرى عن ثلثة شركاء ادعى واحد وشهد الاثنان قال يجوز فمعارضة مع موثقة الاخرى عن ثلثة شركاء
شهد اثنان على واحد قال لا يجوز شهادتهما مع انه يجب الجمع بينهما بحمل الاولى على ما لم يكن له فيه نصيب بشهادة المرسلة المذكورة مع فظهر مما ذكر ان المانع (نخ)
عن القبول هو كونها شهادة لنفسه ايضا ووجوب نصيب له فيه ويحصل حق له دون مجرد الاتهام فلا يقبل ولو لم يكن ريبة ولا تهمة ولا خصومة للشاهد
فى حصته ايضا ثم الشهادة الجارة للنفع المردودة اعم من ان يكون النفع ثبوت عين له او منفعة او حق او سلطنة بولاية او وكالة او نحو ذلك لصدق الشهادة
للنفس فى الجميع وصدق المدعى والخصم لو كان فى مقام مطالبة حصته وصدق انه شئ له فيه نصيب وانه يعود اليه نفعه مطلقا ولو لم يدعه ولم يطلبه وكذا يعم
ما كان دلالة الشهادة على نصيبه بالمطابقة بان يشهد على حصته فقط او بالتضمن بان يشهد على ما هو شريك فيه انه مغصوب فى يد فلان او بالالتزام
بان يشهد على شئ لشخص اخر يستلزم ذلك ثبوت حق له ايضا كان يشهد الوصى على دين للموصى او احد الشريكين على بيع احدهما حصته المستلزم لثبوت
حق الشفعة له لصدق العنوان فى الكل او يشهد احد الشريكين للاخر بثبوت ما بيعه من المال المشترك فانه وان كان يشهد للغير ولكنه يستلزم ثبوت
حق له ايضا لا يقال انه يثبت ما شهد به لغيره دون ما يتعلق بنفسه قلنا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم من غير دليل رافع للملازمة والحاصل انه لو
قبلت شهادته فاما يقبل فى اللازم والملزوم معا او فى الملزوم اى حق الغير خاصة او لا يقبل فى شئ منهما والاول باطل لما مر والثانى كذلك لعدم تخلف
اللازم عن الملزوم فتعين الثالث فان قيل لم لا يحكم بانتفاء الملازمة هنا لعموم قبول الشهادة للغير كما قبلت فى حكم الحاكم لشريكه قلنا لان فى دليل نفوذ
حكم الحاكم على الغير كان يوجب ثبوت الحق للشريك والاجماع كان انتفاء ثبوت حصته وبالاول ثبت الحق للشريك وبالثانى يخصص عموم الملازمة و
لا دليل هنا على قبول الشهادة للشريك اذ عرفت ظهور العموم فى الشهادة المخصوصة بالغير بل تصريح المرسلة والرضوى بعدم قبول شهادة نفع العادل فيما
له نصيب فيه اوله فان قلت لم ما قلنا ان عموم الحكم ظاهرة فى الحكم للغير ايضا خاصة قلنا هو كذلك والحكم فى المورد ايضا مخصوص بالغير اذ لا يتحقق حكم
الا مع سبق الدعوى والمفروض اختصاص الغير بالدعوى والحكم به بخلاف الشهادة فانها لا تتوقف على سبق الدعوى بل هى مشتركة اذا كان المشهود به مشتركا مع
ان النص على عدم قبول شهادة العادل فيما له نصيب موجود وليس كذلك الحكم ثم انه يتفرع على تلك المسئلة فروع منها رد شهادة الشريك لشريكه
فيما هو شريك فيه اذا لم يكن مقسوما ويدل عليه مضافا الى ما ذكرنا المرسلة والموثقة المتقدمتان وكذا موثقة سماعة المتقدمة الخالية جميعا عن معارضة
عموم قبول الشهادة والاطلاقات بالتقريب المتقدم ومنها رد شهادة صاحب الدين للمعسر المحجور عليه بفلس اذ لو قلنا بانتقال المال الى الغرماء فهو يكون شريكا
والا فيكون له حق التسلط على استيفاء نصيبه منه وقال المحقق الاردبيلى فيه وفى سابقه ولعله لا خلاف فيهما ومنها شهادة الشريك لبيع الشقص الذى
فيه الشفعة اذ فيه نصيب حق الشفعة للشاهد ويعود نفعها اليه ويستلزم ثبوت البيع لثبوت الحق له وهو شهادة للنفس والغير ان صدق الشهادة لا تتوقف
على قصد ذلك مخصوصة بل يكون فى صدقها قصد ما يتضمنه او يستلزمه ومنها شهادة المولى لمملوكه المأذون لان ماله للمولى ومنها شهادة الغريم للميت المستوعب
دينه تركته لانتقالها الى الغرماء واما فى غير المستوعب فلا بد لعدم نصيب له ولا تسلط له فيه ومنها شهادة الوصى فى محل تصرفه وولايته والوكيل لموكله فيما
هو وكيل فيه لاستلزامها ثبوت حق التسلط بالوصاية والوكالة له وادعى فى الكفاية شهرة الرد فيهما بل قيل فى الاول كاد ان يكون اجماعا ويدل عليه
صدر مكاتبة الصفار الصحيحة هل تقبل شهادة الوصى للميت بدين له على رجل مع شاهد اخر عدل فوقع اذا شهد معه اخر عدل فعلى المدعى يمين فلو
كانت شهادة الوصى مقبولة ما احتاج الى اليمين والحكم فى صورة الرد ايضا كذلك وجعلها المحقق الاردبيلى مؤيدة للقبول ولا وجه له واما ذيلها بعد ما ذكر يجوز
للوصى ان يشهد لوارث الميت صغيرا او كبيرا بحق له على الميت او غيره وهو القابض للوارث الصغير وليس للكبير بقابض فوقع نعم ينبغى للوصى ان يشهد بالحق ولا
يكتم الشهادة فلا يدل الا على جواز شهادته ولا شك فيه لا على قبولها ولذا قال ينبغى ان يشهد ولا يكتم فان قيل لم قلت بالقبول فى الحكومة ولا تقول به فى الشهادة
قلنا لان دليل نفوذ الحكم على الغير مطلقا يثبت حق المولى عليه والملازمة يثبت تسلط الولى حيث لا اجماع على عدم سريان الحكم اليه وعلى عدم حصول التسلط
له واما فى الشهادة وان لم يثبت اجماع على عدم السراية ولكن لا دليل على قبول الشهادة المتضمنة لحق الشاهد ايضا بل قد عرفت الدليل على عدمه فلا يثبت الملزوم
حتى يتبعه الملازمة وحكى عن الاسكافى القبول فيهما ويظهر من بر قول الشيخ به ايضا وتنظر فيهما فى اللمعة وس وان كان ظاهره بعد النظر الفتوى بالرد ومال
الى القبول فيهما المحقق الاردبيلى استنادا الى قبول شهادة العدل ومنع التهمة وايده بالمكاتبة المتقدمة وظهر حال الجميع مما ذكرنا ومنها شهادة الوارث (عموماً ع)
لجرح مورثه عند الجرح وامكان السراية فان الدية يجب له عند الموت ذكره فى يع وعد وح شا وس ولك والكف ودليلهم فى رده هو وجود التهمة وقد
عرفت حالها ولا نصيب للشاهد حين الشهادة فلا يشمله سائر ادلة المنع والعجب ان اكثرهم صرحوا بقبول شهادة شخص لثبوت مال المورث لو كان مبناه
كان وقت الشهادة مجروحا او مريضا قبل شهادته ولذا دفع ح شا للاردبيلى وان كان يتفق بموته بعد شهادته واسندوا فى القبول الى انه اثبات
مال المورث لا لنفسه وجر النفع اليه غير معلوم لاحتمال ان يموت قبله ولا يخفى انه ان كان المناط التهمة فان وجدت فوجدت فيهما وان كان غيرها فلا يوجد
فيهما واحتمال تقدم موت الوارث فيهما متحقق وما ذكره فى ح شا فى وجه الفرق بان الموجب لانتقال المال الى الوارث فى الاول الجراحة وهى تثبت
بالشهادة فلا يقبل وفى الثانى الموت وهو غير ثابت بالشهادة فيقبل فهو غريب لان سبب الانتقال فى الاول ايضا هو الموت دون الجرح وان كان هو سببا

للموت فالاقوى فيهما القبول ثم بما ذكرنا يظهر جلية الحال في ساير الفروع التي يرد عليك **الثانية** لا يقبل شهادة من يدفع بها ضررا عن الشاهد كشهادة العاقلة بجرح شهود قتل الخطاء وشهادة الوصي والوكيل بجرح شهود بالمال الذي للموكل والوصي اخذه بلا خلاف فيه وان وقع الخلاف في الاخر انه هل هو دفع ضرر ام لا والظاهر انه فيهما ايضا دفع ضرر وفي شهادة الجميع لانها ايضا شهادة للنفس عرفا وتجر بها نفعا لنفسه فلا يشملها عمومات القبول فيبقى تحت الاصل ويدل على رد شهادتهم مرسلة ابان من حيث ان فيه نصيبا للشاهد ايضا وموثقة سماعة من حيث ان في الشهادة دفع مغرم عن نفسه ولا يعارضهما العمومات لعدم شمولها ولا اقل من عدم العلم بشمولها لها **الثالثة** قالوا لا يقبل شهادة ذي العداوة الدنيوية على عدوه ويقبل له ولغيره وعليه اذا كانت لا يتضمن فسقا بلا خلاف فيهما كما قيل بل عليهما الاجماع في شرح الشرايع للمحقق الاردبيلي وظاهر الكفاية الاجماع في الاول ولكن في الثاني دليل الثاني واضح واما الاول فيستدل له بانه من اسباب التهمة وبالروايات المتقدمة الرادة لشهادة الخصم الصادق على العدو حقيقة بل هو معناه المطابقي وبرواية معاني الاخبار المتقدمة حيث قال ولا ذي غمر على اخيه قال الصدوق في الغمر الشحناء والعداوة ورواية السكوني لا تقبل شهادة ذي شحناء او ذي مخزية في الدين والشحناء العداوة ويرد على الاول عدم تمامية المنع مضافا الى منع كونها من اسباب التهمة مطلقا فان العداوة اذا كانت ناشئة عن سبب مقتض لها كضربه عظيمة كقتل ولد او والد او نحوه وكان العدو في غاية العدالة قد يعفو عن قوده ويحيل امره الى الله ولا يرتضي بغيبته ان فرح قلبا بمساءته فلا نسلم حصول التهمة سيما اذا كانت الدعوى عليه شيئا قليلا في غاية القلة وعلى الثاني ايضا ما سبق في روايات التهمة ومرجوحيتها عن معارضاتها فان الخصم ايضا كالمتهم اعم من وجه من العدل ونحوه مضافا الى عدم معلومية صدق الخصم على من لم يظهر العداوة ولم يرد المكافات والمخاصمة وعلى الثالث ايضا المعارضة المذكورة مع المرجوحية فان ثبت اجماع على الرد فهو والا فالقبول اظهر الا ان يخرجها العداوة عن العدالة بافضائها الى ارتكاب كبيرة من قذف ونحوه او الى اصرار على صغيرة من غيبة او اهانة او نحوهما وقد يقال بان مع العداوة الدنيوية يشكل فرض حصول العدالة لان عداوة المؤمن وبغضه لا لامر ديني معصية مع انهم ذكروا في تفسير العداوة ان يسر بمساءته ويغتم بمسرته وزاد بعضهم ان يتمنى زوال نعمه والكل معاصي عظيمة والاصرار عليها كبيرة لو لم نقل كل منها بنفسه من الكبائر وعلى هذا فكيف يجتمع تلك العداوة مع قبول الشهادة حتى يحتاج الى اشتراط انتفائها فيه والتحقيق ان العداوة القلبية ليست امرا اختياريا يترتب عليها معصية وكذا السرور بالمساءة والمساءة بالسرور فان من قتل ولد شخص او هتك عرضه بضربة عظيمة او زنى بامراته او لاط بولده يسر بمساءته ويغتم بسروره ولو لا من جهة كون تلك الامور معصية وليس ذلك السرور والمساءة امرا يكون تحت اختياره حتى يكلف بعدمه بل ربما لا يرضى بتلك المسرة والمساءة لنفسه ويجاهد في دفعهما ولكنه يحتاج الى زمان طويل ومجاهدة عظيمة وما ورد في ذم العداوة والبغض فالمراد انهما صفتان ذميمتان كالجبن وحب الدنيا يجب المجاهدة في دفعهما وجعلهما من المعاصي انما هو اذا اظهر اثارهما وفعل ما يوجب ضرر العدو لا مطلقا ومع فعله فلا شك في الخروج عن العدالة ان اظهرها بكبيرة او فعل صغيرة فلا يلزم اشكال اصلا ولا يحتاج الى الوجوه التي ذكروها لدفع الاشكال من الحمل على عداوة غير المؤمن او العداوة بغير موجب وعدم حرمة ما كانت لموجب او عدها من الصغاير مع تفسير الاصرار بالاكثار دون الاستمرار وفرض الشهادة في بدو الامر من غير حصول استمرار او نحو ذلك **الرابعة** النسب والقرابة لا يمنعان من قبول الشهادة الا ما يجيء استثناؤه باجماع الطائفة المحقق والمحكي عن الانتصار والغنية وغيرهما فيقبل من الوالد لولده وعليه ومن الولد لوالده والاخ لاخيه وعليه للعمومات وخصوص المستفيضة كالصحاح الثلث للحلبي وابن ابي عمير وعمار بن مروان والموثقين لسماعة ورواية السكوني ولا يشترط في قبول شهادة القريب ضم شاهد اخر عدل اجنبي لكمال العدل فيكفي ضم قريب اخر بما ثله او غير مماثله للكمال ويكفي به الضم اليمين للعمومات خلافا للمحكي عن نهاية الشيخ للروايات الاخيرة ان شهادة الاخ لاخيه يجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر وهي مع ضعفها بالشذوذ واخصيتها عن المدعى غير دالة على المطلوب اذ ليس فيها تصريح بالاجنبي فيمكن ان يكون المراد اكمال العدد بل يمكن ذلك التوجيه في كلام المخالف ايضا واستثنى من الانساب الولد اذا شهد على ابيه فلا يقبل على الاصح وفاقا لاكثر القدماء والمتاخرين كالصدوقين والشيخين والقاضي والديلمي وابن حمزة والحلي والمحقق والفاضل في اكثر كتبه وولده في الايضاح والشهيد في النكت وغيرهم وعليه دعوى الشهرة في لف وير وس ولك والكف وغيرها بل دعوى الاجماع عن ف والموصليات للسيد والسراير والغنية ولكن خص في الاخير الاجماع بصورة حيوة الاب لمرسلة الفقيه المنجبر ارسالها بما مر لا يقبل شهادة الولد على والده وفي الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بجواز شهادة ذوي الارحام والقرابات بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا من غير استثناء لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا على خبر يرويه من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان جازت شهادته له انتهى وهذا ايضا خبر اخر مرسل معاضد للاول منجبر بما هو به انجبر ولا يرد عليهما ما اوردناه على اخبار التهمة من المعارضة لما ذكرنا بالعموم من وجه لان تخصيص عدم القبول فيهما بما اذا كان على الوالد مشعر بارادة العدل لان غيره لا يقبل شهادته لا له ولا عليه ولا لغيره وعليه بل في الروايات الاخيرة تصريح بالاختصاص حيث قال وان جازت شهادته له فانه لا يجوز له الا في صورة كونه عادلا وقد يستدل ايضا بقوله سبحانه وقل لهما قولا كريما وقوله عز شانه وصاحبهما في الدنيا معروفا وفيه ما لا يخفى لانهما نظرا خلافا للمحكي عن السيد فقبله عليه كما يقبل له وقواه في ير واستقربه في الكف وجعله في التح وشرحه الاصح وظاهر تردد لك وح شا للاردبيلي التردد بل حكى التردد عن المفضل والتنقيح والصيمري ايضا لعمومات قبول شهادة العدل وخصوص قوله سبحانه كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين والجواب عن العمومات بلزوم التخصيص بما مر وضعف سند الرواية غير ضاير ولو سلم فبما مر منجبر والاية غير صريحة في القبول ولا ظاهرة قيل لولا وجوب القبول لزم العبث في اقامتها المامور بها قلنا ليست الاية صريحة ولا ظاهرة في الامر بالاقامة فلعل المراد التحمل وفايدة التحمل لا





بحصر في الاقامة بل قد يتحمل التذكر المشهود عليه وتنبيهه لو نسي او غفل او للمنع عن الانكار او لفادة الشروط او لعدم اجترائه على الانكار وحيا عنه مع انه
لو سلم الامر بالاقامة فهو كما صرح به في لفع لا يستلزم وجوب القبول بل نوع عنه الخلاف في السرقال فان تحملها فالواجب عليه اداؤها واقامتها اذا دعي الى
ذلك عند من دعي اقامتها عنده سواء ردها او لم يردها قبلها او لم يقبلها بغير خلاف لقوله تعالى ومن يكتمها فانه آثم قلبه انتهى وقال ايضا يجب على الولد ان
يقيم الشهادة على والده ولا يجوز للحاكم ان يعمل بها كما ان الفاسق اذا دعي الى شهادة يشهد بها فانه يجب عليه ان يقيمها ويجب على الحاكم ان لا يعمل بها انتهى فلو
لزم العبث قلنا ممنوع لانه يمكن ان يصير جزء لعدد الاستفاضة العلمية او قرينة لافادة العلم فيما اذا حصلت امور اخر بل نقول ان الفائدة غير منحصرة في القبول
فان الوصول الى ثواب الله سبحانه واظهار الحق فائدة جليلة من اعظم الفوائد روى ابو بصير في الموثق عن قول الله عز وجل قوا انفسكم واهليكم نارا قلت
كيف اقيهم قال تامرهم بما امر الله عز وجل وتنهاهم عما نهاهم الله عز وجل فان اطاعوك كنت قد وقيتهم وان عصوك كنت قضيت ما عليك فهكذا
حال اقامة الشهادة الغير المقبولة ايضا وفي رواية يحيى الطويل حسب المؤمن عزا اذا راى منكرا ان يعلم الله عز وجل من قلبه انكاره فالفائدة التي تترتب
على الانكار القلبي فقط هي المترتبة على اقامة شهادة الحق التي لا تقبل لا يقال سئل ابو عبد الله ع عن الحديث الذي جاء عن النبي ان افضل الجهاد كلمة عدل امام
جائر ما معناه قال هذا على ان يامره بعد معرفته وهو مع ذلك يقبل منه والا فلا لانا نقول انما نهي عن ذلك ح لما فيه من مظنة الضرر حيث كان الكلام
مع الامام الجائر كما صرح به في رواية مفضل من تعرض لسلطان جائر فاصابته بلية لم يؤجر عليها ولم يرزق الصبر عليها وفي رواية اخرى انما يؤمر
بالمعروف وينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ او جاهل فيتعلم واما صاحب سوط او سيف فلا هذا مع انه لو كان الامر في الاية ونحوها للقبول لزم وجوب تخصيص الامر
فيها وكذا في كل اية وحديث بأداء شهادة الحق وكذا النهي عن كتمان الشهادة والتحذير عليه بالمؤمنين المعروفين عند الحاكم بالعدالة دون غيرهم من
الفساق والمجهولين حالهم ومنهم بالذين يعلمون ان معهم عادلا آخر مثلهم دون الاحاد ومنهم بمن اجتمع فيه ساير شروط القبول وانتفاء المعارض له ولا
دليل على ذلك التخصيص مع انه اخراج الاكثر وهو غير جائز عند المحققين فان قيل يمكن ان يكون امر كل احد بذلك من قبيل خطاب الكفار بالفروع فامروا بها
بان يسلموا او يمتثلوا فكذا هنا امروا بان يتصفوا بالعدالة ثم يشهدوا قلنا ليس شرط القبول العدالة فقط بل معرفة الحاكم عدالته فلو سلمنا انهم امروا
بالاتصاف بالعدالة فهل امروا بتعريف عدالتهم عند كل حاكم وضم عادل آخر مع نفسه ونفي المعارض وجمع ساير الشروط فان قيل قال الصادق لمن قال ان شريكا
يرد شهادتنا فقال فلا تذلوا انفسكم قلنا الذلة انما هي اذا كانت عند المخالفين او للفسق لا مطلقا مع انهم حملوها على التحمل دون الاقامة وقيل ايضا كما نقله
في لك ان الشهادة على الوالدين معطوفة على الشهادة على الانفس وعطف عليها الشهادة على الاقربين وهما مقبولتان فلو لم يقبل ذلك لزم عدم انتظام الكلام
قلنا لا يلزم تطابق المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحوال والاوصاف الا ترى انه يقبل الشهادة على النفس مطلقا ولا كذلك الشهادة على الوالدين والاقربين
فيشترط فيهما العدالة وضم عدل آخر او اليمين قيل الامر في الاية يستلزم القبول بالاضافة الى الوالدة فكذا بالنسبة الى الوالد ايضا لانهما ذكرا في كلمة واحدة
قلنا القبول في الوالدة ليس ملزوما للامر في الاية بل انما هو امر علم من الخارج ومما ذكرنا ظهر حال الاستدلال بروايتي علي بن سويد الثاني وداود بن الحصين
الامرتين باقامة الشهادة على النفس او الوالدين او الاقربين كما في الاولى وعلى الوالدين والولد كما في الثانية والعجب ان بعضهم جعلهما من النصوص على القبول
هذا مع ما في ذلك القول من المخالفة للشهرة العظيمة اذ لم ينسب الخلاف فيهما من القدماء الا الى السيد وكلامه غير صريح بل ولا ظاهر في المخالفة كما اعترف به
جماعة منهم الفاضل في المختلف والمحقق الاردبيلي واما المتاخرون فاكثرهم وافقوا المشهور ومن ظاهره المخالفة فغير النادر ومنهم لم يجزموا عليها صريحا بل ولا
ظاهرا وانما تكلموا في ادلة الطرفين وشيدوا دليل القبول واقتصروا عليه **فروع** أ لا يتعدى الحكم الى الوالدين من الرضاع لعدم صدق الوالد حقيقة
ويحتمل الانسحاب لقولهم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب **ب** في انسحاب الحكم الى الجد وعدمه قولان الاول للدروس والثاني للايضاح والكف والقو
كما صرح به في الايضاح مبنيان على صدق الوالد على الجد وعدمه وقد مر تحقيقه في كتاب المواريث **ج** لو شهد الولد على الوالد وغيره معا قال في
عد قبلت على الغير دون الوالد على اشكال وقال في الايضاح يبطلان معا والتحقيق انه ان لم يكن بين الحقين ملازمة شرعية ولا عقلية فيقبل في
حق الغير ويرد في حق الوالد وان كان بينهما ملازمة فيشكل لانه يجب اما ردهما معا او قبولهما كذلك والاصل الذي هو المرجع بعد تكافؤ الاحتمالين
يقتضي الاول **د** مقتضى اطلاق الروايتين عدم الفرق في رد شهادة الولد بين حيوة الاب وموته حين الشهادة كما هو ظاهر اطلاق اكثر الاصحاب
هنا وان صرح بعضهم بالاختصاص بصورة الحيوة في موضع اخر وهو حسن لو استدل بالايتين **هـ** لا فرق في الولد بين الابن والبنت للاطلاق
الخامسة الزوجية لا تمنع من قبول الشهادة اجماعا للاصل وللعموم وخصوص صحيحي عمار بن مروان والحلبي المشار اليهما في المسئلة السابقة في اولهما
عن الرجل يشهد لامرأته قال اذا كان خيرا جازت شهادته وفي الثانية يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها ومقتضى الاخيرة
اشتراط القبول في الزوجة بانضمام غيرها معها من اهل الشهادة معها كما هو مختار جماعة من اصحابنا بل نسبه في ير الى الاصحاب قال ولكن شرط اصحابنا
في قبول شهادة الزوجة لزوجها انضمام غيرها معها من اهل العدالة وشرط آخرون في الزوج ايضا وليس بجيد انتهى ويدل عليه ايضا موثقة سماعة
المتقدمة اليها الاشارة وفيها وعن شهادة الرجل لامرأته قال نعم والمرأة لزوجها قال لا الا ان يكون معها غيرها خلافا للمحكي عن المتاخرين كافة فقالوا
بعدم الاشتراط فيهما بل عن ظاهر كثير من القدماء كالمفيد والشيخ في ط وف والعماني والحلي والحلبي بل المشهور كما عن الصيمري لقصور الروايتين عن اشتراط
الضميمة بالمعنى المتنازع فيها من جهة الدلالة لاحتمال ورود الشرطية موردا الغالب كما صرح به جماعة من اصحابنا منهم الشهيد الثاني قال وجه

في انه هل يكفي معرفة العدالة عند نفس الحاكم ام لا

في انه هل يفرق في شهادة الولد على الوالد بين حيوته ومماته

في بيان ان الرقية هل تمنع عن قبول الشهادة ام لا

التقييد في الرواية ان المرئة لا يثبت بها الحق منفردة ولا منضمة الى اليمين بل يشترط ان يكون معها غيرها الا ما استثنى نادرا وهو الوصية بخلاف الزوج فانه يثبت بشهادته الحق مع اليمين والرواية باشتراط الضميمة معها مبنية على الغالب في الحقوق وهو ما عدا الوصية انتهى وهو حسن بل يمكن منع الثبوت في النادر اذ لا يثبت فيه المشهور به بل ربعه وذكره امتن مما اجاب به الفاضل في لف من ان المراد بذلك كمال البينة من غير يمين اذ لو كان المراد ذلك لما كان مختصا بالزوجة بل ينبغي طرد الشرط في الزوج ايض مع ان الروايتين خصتاه بالزوجة بل ظاهر الاخيرة تخصيصه بها دونه ولا يخفى انه يمكن اجراء الجوابين في كلام القائلين بالاشتراط ايض كالشيخ في النهاية ومن يحذو حذوه وح يرتفع الخلاف في المسئلة ثم على تقدير المخالفة يظهر الثمرة فيما لو شهدت لذي الوصية فيقبل على القول بعدم الاشتراط ولا يقبل على القول بالاشتراط والاقوى هو الاول لما عرفت من ضعف دليل الثاني واضعف منه القول بالاشتراط في الزوج ايض كما نقل في ير وحكي عن النهاية والقاضي وابن حمزة لعدم دليل عليه اصلا بل الاخير يدل على العدم لظهورها الشركة بالتفصيل ثم على تقدير الاشتراط في الزوجة قيل يكفي انضمام امراة اخرى ولو كانت زوجة اخرى للزوج ايض فيما يكتفى فيه بشهادة الامراتين كنصف الوصية وهو حسن لاطلاق الخبر المشترط انضمام **السادسة** الصحبة ولو كانت مؤكدة والصداقة وان كانت مؤكدة والضيافة لا يمنع من قبول الشهادة بلا خلاف بل بالاجماع له وللاصل وورود النص في الاخير ايض **السابعة** يقبل شهادة الاجير لمن استاجره وفاقا للحلي والمحقق والفاضل واكثر المتاخرين كما صرح به جماعة بل لعله بعضهم اطباقهم عليه للعموم وما كاتب لوسنة خلافا للمحكي عن اكثر المتقدمين كالشيخ في يه والصدوقين والحلبي والقاضي وابنى حمزة وزهرة بل قيل ربما يشعر في عبائر بكون المنع مجمعا عليه بين الخاصة لموثقة سماعة ومرسلة يه المتقدمتين في صدر شرط السادس ورواية معا في الاخبار المتقدمة فيها ايض بضميمة تفسير الصدوق القانع من اهل البيت بالرجل يكون مع قوم في حاشيتهم كالخادم لهم والتابع والاجير ورواية العلا كان امير المؤمنين ع لا يجيز شهادة الاجير وظاهر صحيحة صفوان عن رجل اشهد اجيره على شهادة ثم فارقه ايجوز شهادته له بعد ان يفارقه قال نعم وكذلك اذا اعتق العبد جازت شهادته وموثقة ابي بصير يكره شهادة الاجير لصاحبه ولا باس بشهادته لغيره ولا باس به له بعد مفارقته والرضوي لا يجوز شهادة شارب الخمر الى ان قال لاجير لصاحبه ولا مرئة لزوجها ووجه ظهور الصحيحة كما قيل التقرير والتشبيه ووجه ظهور الثاني ان الظ ان المراد من الكراهة الحرمة اذ لو قبلت الشهادة لزم ادائها فلا معنى للكراهة والحمل على الاشهاد لا الاداء بعيد مع ما بعده والجواب عن الجميع بالمعارضة مع عموم ما قبلها الشهادة بالعموم والخصوص من وجه وترجيح العموم كما مر في المنع نعم لو تمت دلالة الصحيحة لامكن ان يقال باختصاصها بالعادل حيث صرح فيها بالقبول بعد المفارقة ولكن في تماميتها نظر لوقوع التقييد في السؤال وعدم حجية ذلك التقرير كما بين في محله وعدم ظهور التشبيه في تقييد المشبه ايض فان قيل الموثقة ايض بالعادل مخصوصة لنفي الباس عن شهادته لغيره بعد المفارقة ومفهومها ايض يدل على ثبوت الباس الذي هو العذاب في شهادته لمن هو اجيره قبل المفارقة وهذا ايض يدل على ان المراد بالكراهة الحرمة قلنا لا معنى للحرمة ايض اذ لا اثم على اداء الشهادة الغير المقبولة قطعا فالحمل على المجاز متعين ولعله الكراهة في صورة احتمال التهمة وعدم وجوب الشهادة عينا لوجود الغير ثم على القول بالرد يختص ذلك بما اذا شهد حال كونه اجيرا ولما اذا خلص عنه يقبل وان تحملها حال الاجارة للصحيحة والموثقة ولانه لا يصدق عليه الاجير ح **الثامنة** لا يقبل شهادة السائل بكفه على الحق المشهور بين اكثر الاصحاب كما صرح به جماعة والمراد به الذي يسئل بكفه في الطرق وابواب الدور وفي الاسواق والدكاكين والحجرات واتخذ ذلك ديدنا له لانه المتبادر من هذا التركيب لا من يسئل احيانا للحاجة دعته اليه وعلى هذا مراد من اطلق المنع كما في فع وحكي عن الشيخ والقاضي كما صرح به من قيد كما عن الحلي ويروضة وشا والتنقيح وس ولك وغيرها بل هو المشهور كما قيل والدليل عليه صحيحة علي عن السائل الذي يسئل في كفه هل تقبل شهادته فقال كان ابي ع لا يقبل شهادته اذا سئل في كفه وموثقة محمد رد رسول الله ص شهادة السائل الذي يسئل في كفه قال ابو جعفر ع لانه لا يؤمن على الشهادة وذلك لانه ان اعطى رضى وان منع سخط ودلالة التعليل على ان صاحب ذلك لو وصف ليس مأمونا عن شهادة الزور والكذب ما دام كذلك فلا يعرف عدالته لان من لا يظن عدم ارتكابه الكذب في شهادة الزور كيف يعرف بالعدالة فلا يكون ذلك عادلا ويكون هذا الوصف مانعا عن الحكم بالعدالة بهم فانه اولى فلا تعارض بين الروايتين وعموما قبول شهادة العدل نعم لو عرف او علم بالعدالة ثم صار سائلا بالكف يلزم استصحاب عدالته وقبول شهادته لان غايته عدم الامن من كذبه الذي مرجعه الى الشك او الظن ولا يحجب فيه ان لم يثبت الاجماع المركب فتامل جدا **التاسعة** قالوا التبرع باداء الشهادة قبل الاستنطاق بها يمنع القبول سواء كان قبل دعوى المدعي ام بعدها بلا خلاف فيه كما في الكف بل قال انه المعروف من مذهب الاصحاب كما قيل وينظهر من لك وقيل ولم يظهر لي ذلك من لك قال في الكف ومستنده بعض الروايات وكون ذلك موضع تهمة ومراده من الرواية ما روي عن النبي ص انه قال في معرض الذم ثم يجيء قوم يعطون الشهادة قبل ان يسئلوها وفي اخرى ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد قال رده في الكل نظر **اقول** اما وجه النظر في الرواية فواضح اما اولا فلضعف الرواية لانها غير مذكورة في اصل معتبر بل الظ كما صرح به الاردبيلي انها عامية ودعوى انجبارها فاسدة لانها انما تدل على الذم والجرح في الفتوى غير مشهورة بل في لك انه ليس حجة عندنا نعم ذهب اليه بعض اصحابنا كما ياتي واما ثانيا فلانها لو صحت لدلت على عدم الجواز دون الرد كما ذهب اليه في السرائر واما ثالثا فلانها معارضة مع مثلها حيث روي عن النبي ص انه قال خير الشهداء الذي ياتي بالشهادة قبل ان يسئلها واما وجه النظر في كونه موضع التهمة فيظهر مما ذكره الاردبيلي قال وانت خبير ان التهمة غير ظاهرة خصوصا اذا كان جاهلا فانا نجد كثيرا من يشهد قبل الاستشهاد من غير ميل الى اثبات المشهود بل قد يكون الى عدمه بسبب الغرض مثل فقر المشهود عليه او صداقته وعداوة المشهود له لاعتقاد الوجوب الشهادة وتحريم كتمانها كيف والعدالة تمنع من الشهادة على الكذب

في عدم قبول شهادة السائل بالكف

في عدم قبول شهادة المتبرع اي المتبرع قبل السؤال منه

مع العلم

مع العلم بفجورها والوعيد في الكتاب والسنة وتحريمه باجماع المسلمين انتهى بل نحن شاهدنا شهادات تبرعية غير محصورة كثرة لم يكن لشاهدها ميل الى ... سيما مع تخصيص التبرع بما كان قبل استنطاق الحاكم كما في كلام بعضهم ولو كان احضره المدعي للشهادة او طلبه الحاكم لذلك بل كان تبرعه لاحد الوجوه التي ذكرها الاردبيلي اولزعمه كفاية الاحضار لاجل الشهادة في ذلك او لاجل شغل له يريد اداء الشهادة والذهاب او لاجل انه مايل الى احقاق الحق وبزعم المدعي او الحاكم لا يعلم بكونه شاهدا او لتجبره في الانكار او نحو ذلك بل من احتمل فحصه التهمة لم يشاهدها الا نادرا والتهمة فيه ايضا حصلت من امور اخر زايدة على التبرع ومن هذا يظهر ما في كلام بعض مشايخنا المعاصرين من عد صورة عدم التهمة من الافراد النادرة ومن اقوى الشواهد على عدم ايجابه للتهمة وان من منعها من القدماء ليس لاجلها بفرقهم فيه بين حقوق الادميين وغيرها اذ لو كان التبرع موجبا لها لما كان فيه فرق بين الحقين وكان الرد في حق الله اظهر لوجوب درء الحدود بالشبهات ولذا يرد شهادة ساير المتهمين في حق الله عنده من يعتبر عدم التهمة وعمدة ما جعلوه دليلا للتفرقة جار في الموضعين كما يأتي وعلى هذا فالحق هو القبول كما هو ظاهر المحقق الاردبيلي ويظهر من الكفاية الميل اليه وهو صريح الحلي في السرائر قال بعدم جواز التبرع وكونه مذموما كما هو مذهب العامة قال لا يجوز للشاهد ان يشهد قبل ان يسئل عن الشهادة كما لا يجوز له كتمانها وقد دعي الى اقامتها الا ان يكون اقامتها يؤدي الى الضرر على المشهود عليه لا يستحقه على ما قدمناه فانه لا يجوز اقامة الشهادة وان دعي اليها او يكون فيما علمنا انه لا يجوز للشاهد ان يشهد قبل ان يسئل الشهادة ترك شهادته يبطل حقا قد علمه مما بينه وبين الله تعم فيجوز له بل يجب عليه ان يشهد به قبل ان يسئل عن الشهادة انتهى ونسب هذا القول الى الشيخ في نهاية قال ان في كلامه التباسا وابهاما **اقول** قال في نهاية ولا يجوز للشاهد ان يشهد قبل ان يسئل عن الشهادة كما لا يجوز كتمانها وقد دعي الى اقامتها الا ان يكون شهادته يبطل حقا قد علمه فيما بينه وبين الله تعالى او يؤدي الى ضرر على المشهود عليه لا يستحقه فانه لا يجوز له اقامة الشهادة وان دعي اليها انتهى قال في السرائر وشيخنا في نهايته قد اورد المسئلتين واستثنى استثنائين عقيبهما فيهما التباس وابهام لان استثناء المسئلة الاولى عقيب المسئلة الثانية واستثناء المسئلة الثانية عقيب المسئلة الاولى فلا يفهم باول خاطر بل يحتاج الى تامل ورد الاستثناء الاول الى المسئلة الاولة ورد الاستثناء الاخير الى المسئلة الثانية وقد زال الالتباس والابهام فكم من معنى ضاع لقصور العبارة ولسوء الاشارة انتهى **اقول** مراده من المسئلة الاولة ما ذكره بقوله ولا يجوز للشاهد الخ ومن المسئلة الثانية ما ذكره بقوله كما لا يجوز كتمانها وان دعي الى اقامتها ومن استثناء المسئلة الاولة ما ذكره بقوله الا ان يكون شهادته ومن استثناء المسئلة الثانية ما ذكره بقوله او يؤدي الى ضرر الخ ثم ان ما ذكرنا من قبول شهادة المتبرع انما هو من جهة كونه شهادة التبرع وللتبرع صور يجب رده لاجل امر اخر ايضا بيان ذلك ان للتبرع بالشهادة صورا كثيرة منها ما اذا ادعى زيد على عمرو عند الحاكم فطلب الحاكم منه البينة واحضر هو خالدا للشهادة او احضره الحاكم وهو يحضر ويشهد قبل استنطاق الحاكم او قبل استنطاق المدعي او غيرهما بعد تكرار المدعي الدعوى بحضوره ومنها ما ذكر ايضا الا انه يشهد قبل التكرار ومنها ما يكون حاضرا بنفسه من غير احضار لذلك في مجلس المرافعة ويشهد بعد الدعوى من غير سؤال عنه ومنها ما اذا اشهده زيد على حقه ليشهد لو وقع التنازع ولم يحضر وقت الاداء او سافر زيد وعمرو بل خالد المسافرة ويجيء عند الحاكم ويقول عندي هذه الشهادة فان ادعى زيد وانكر عمرو فانا شاهد بالحق وربما لم يرجع من السفر حين الحاجة ومنها ما اذا جاء خالد عند الحاكم بعد دعوى زيد ويقول عندي شهادة لزيد وهو لا يعلمها او يقول ذلك لزيد ومنها ما اذا لم يسبق دعوى عن زيد ولا انكار عن عمرو فيجيء عند الحاكم ويقول لزيد كذا وكذا على عمرو او يجيء مع زيد ويشترك معه في ذكر استحقاق زيد ونحو ذلك وهذه الصورة الاخيرة هي التي يجب ان لا يسمع فيها الشهادة لانها ليست شهادة عرفا بل هي دعوى فضولية او تبرعية ولعل لذلك طلب رسول الله صلى الله عليه وآله شاهدين من غير الانصار في القتل المتقدم ذكره حيث ان جميع الحاضرين من الانصار كانوا من ذلك القبيل ولا يبعد ان يكون هذه الصورة ايضا هو مراد كثير من القوم وهو المناسب لاستثناء حق الله واستدلالهم بانه لا مدعي له بخصوصه وانه واجب ونهي عن المنكر ونحو ذلك ثم ان الاكثر كما اشير اليه خصوا الرد بما اذا كان من حقوق الادميين واختلفوا في حقوق الله المحضة والمشتركة واستدلوا بالسماع فيها واستثنائها بوجوه بين موهون او مشترك بينها وبين حقوق الادميين وبعد ما عرفت من عدم دليل على الرد في حق الادمي ايضا فيكون السماع هنا اظهر ولا حاجة الى ذكر ادلتهم الموهونة نعم يصح الاستثناء في الصورة الاخيرة التي ذكرنا عدم القبول فيها في حق الادمي من جهة انه يكون ح مدعيا ولا يقبل شهادة المدعي حيث ان عدم قبول شهادة المدعي مخصوص بحق الادمي اذ نسبة حق الله سبحانه الى الجميع واحد فليس له مدع بل الكل شاهد ولعل الى ذلك يشير استدلالهم للاستثناء بانه لا مدعي لها او بقولهم انه لو لم يقبل في حق الله لزم سقوطه اذ كل شاهد مدع ومتبرع والسقوط باطل وفيه تامل **فروع** ا يظهر من بعضهم ان الحرص على الشهادة مانع عن قبولها ولو كان من جهة اخرى غير الشهادة قبل الاستنطاق ايضا لايجابه التهمة وبعد ما ذكرنا من عدم دليل تام على الرد بالتهمة مطلقا تعلم ضعف ذلك القول مع ان كون مطلق الحرص موجبا للتهمة ممنوع بل قد يعلم انه من غاية التدين وعدم تحمله بخلاف الواقع او لكونه عنيدا في دفع المنكر او لجهات اخرى غير الميل كما شاهدناه مرارا ب قالوا الرد بالتبرع ليس لكونه جرحا بل لانه تهمة فلو شهد في غير ذلك او بعد ذلك اذا سئل عنه يقبل وظاهر لك الاجماع على عدم كونه جرحا **اقول** قد عرفت تصريح الشيخ والحلي بعدم جوازه وانه كالكتمان ثم لو كان موجبا للتهمة فلا يوجب السؤال بعده لانتفائها بل هي باقية فيجب عدم قبولها ايضا نعم على ما ذكرنا في الصورة الاخيرة انه لاجل كونه مدعيا فيصح ذلك لان بعد السؤال يخرج عن كونه كذلك للتبرع ج قد عرفت ان شهادة المتبرع يقبل في حق الله مطلقا وقد وقع الخلاف في الحقوق المشتركة ومقتضى الدليل قبولها في حق الله اذ لا مدعي له دون حق الادمي في الصورة التي لا يقبل فيه ومن حقوق الله الوقف للمصالح العامة

في سماع شهادة المتبرع وعدمه في بعض

في ان الحرص على الشهادة مانع عن قبولها او لا

في ان التبرع بالشهادة ليس جرحا

في قبول شهادة المتبرع في حق الله مطلقا

الوصية لهما وليس المتولي الخاص او العام فيهما مدعيا في الوصية اذ لا حق له مخصوصا به نعم له ادعاء التولية ولا يسمع شهادته فيها **العاشرة**
اذا شهد اثنان لشخصين بوصية مثلا او حق على شخص وشهد الشخصان للشاهدين بمثله يقبل شهادتهم جميعا للعمومات قال المحقق الاردبيلي لحصول
الشهادة وعدم المانع من التهمة المتوهمة فانه قد يتوهم انما شهد الاولان لتواطئهما مع الاخرين انهما ان شهدا لهما يشهدان لهما ايضا وذلك توهم بعيد عن
العدل بل المسلم عن مثل هذه الخديعة انتهى ونفيه التهمة هنا واثباته في بعض موارد لحوق كالعداوة او التبرع او نحوهما عجيب وكذا الايراد باخفاء الشاهد
عن المشهود عليه للتحمل كما صرح به بل ظاهر الشهيد الاجماع عليه لما مر من العمومات ودعاء الحاجة اليه **الحادية عشر** اختلفوا في شهادة بعض الرفقة
في الطريق لبعض على قاطع الطريق فرده بعضهم مطلقا وفرق بعضهم بين ما اذا اخذ منه شيء وتعرض لذكر الماخوذ منه وما لم يؤخذ منه او لم يتعرض وبين
ما لو ظهرت العداوة بينه وبين اللصوص وما لم يظهر ومنهم من قبلها مطلقا ومستند الرد ظهور التهمة اما مطلقا او في بعض الصور واطلاق رواية
محمد بن الصلت ومستند الثاني العمومات ومنع التهمة او عدم ايجابها للرد مطلقا وضعف الرواية او معارضتها مع العمومات بالعموم من وجه وترجيح العموم
وبعد ما عرفت ما تقدم منا تعلم قوة الثاني **السابع** من شروط الشاهد طهارة المولد اي عدم كونه ولد الزنا المعلوم كونه كذلك فلا يقبل
شهادته على الحق المشهور بين المتقدمين والمتاخرين وعن السيد والشيخ وابن زهرة الاجماع عليه للنصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي ومحمد وموثقة
زرارة ورواية ابي بصير وصحيحة علي المروية في كتابه المؤيدة جميعا بروايات اخر مصرحة بان ولد الزنا شر الثلثة وانه لا ينجب وقيل يقبل اذا كان عدلا
مطلقا حكاه في الكفاية ولعله للعمومات وقبول شهادة العدل والراجح بما ذكرنا سابقا على الروايات المانعة وعن الشيخ وابن حمزة انها يقبل في الشيء
اليسير دون الكثير لموثقة عيسى بن عبد الله عن شهادة ولد الزنا فقال لا يجوز الا في الشيء اليسير اذا رايت منه صلاحا ويجاب عن دليل المخالف
الاول بمنع رجحان العمومات هنا لمخالفة روايات المنع لمذهب اكثر العامة كما في المسالك ويشعر بها رواية ابي بصير مع اشعار رواية عدم نجابته وكونه
شر الثلثة وعدم جواز امامته والنهي عن الاغتسال بغسالته وانه لا يطهر الى سبعة اباء كما في رواية ابن ابي يعفور على عدم عدالته بل لا يمكن اثباتها بذلك
فلا تدخل في العمومات وعن دليل الثاني بضعفه لشذوذه وندرته كما صرح به جماعة والمسئلة قليلة الجدوى لجدا الندرة من علم كونه ولد الزنا ثم
كونه عادلا **الثامن** من شرائط الشاهد الذكورة في الجملة بمعنى انها يشترط في بعض الحقوق دون بعض والاولى على قسمين لانه اما
يشترط فيه الذكورة المحضة فلا يقبل فيه شهادة النساء اصلا لا منضمة مع الذكور ولا منفردة او يشترط فيه وجود الذكور وان كان مع النساء فلا يقبل
فيه شهادتهن منفردات وان قبلت منضمة مع الذكور فهذه ثلثة اقسام **القسم الاول** ما يشترط فيه الذكورة المحضة فلا يقبل فيه شهادة
النساء اصلا وفيه مسائل **المسئلة الاولى** يشترط في ثبوت الهلال الذكورة المحضة فلا يقبل فيه شهادة النساء منفردات ولا منضمات
مع الرجال بلا خلاف يوجد في الاول وكذا الاعن العماني في الثاني حيث قال شهادة النساء مع الرجال جائزة في كل شيء اذا كن ثقات وهو شاذ
بل عن الغنية الاجماع على خلافه بل هو اجماع محقق حقيقة فهو الدليل عليه مضافا الى الصحاح الثمان لابن سنان لا يجوز شهادة النساء في رؤية الهلال
الحديث وصحيح الحلبي كان علي عليه السلام يقول لا اجيز في رؤية الهلال الا شهادة رجلين عدلين والاخرى له قال امير المؤمنين لا يجوز شهادة النساء في رؤية الهلال ولا يجوز الا
شهادة رجلين عدلين وصحيحة حماد وهي كسابقتها والاخرى وهي قريبة منها وصحيحة محمد لا يجوز شهادة النساء في الهلال والاخرى لا يجوز شهادة النساء
في الهلال ولا في الطلاق والعلا لا يجوز شهادة النساء في الهلال ورواية شعيب لا اجيز في الطلاق ولا في الهلال الا رجلين وبهذه الاخبار المعاضدة
بعمل الاصحاب بل بظواهر الكتاب والاصل يخصص ان كان هناك عموم يشمل النساء في الهلال واما رواية داود بن الحصين لا يجوز شهادة النساء في الفطر الا
شهادة رجلين عدلين ولا باس بالصوم بشهادة النساء ولو امراة واحدة فلا ينافي ما مر لجواز الصوم احتياطا من دون شهادة ايضا ومع التنافي لا يعارضه
سيما مع مخالفتها الاجماع القطعي من الاكتفاء بالمراة الواحدة **الثانية** يشترط في ثبوت الطلاق الذكورة المحضة ايضا ولا يقبل فيه شهادة النساء
مطلقا على الاظهر الاشهر بين من تقدم وتاخر للصحاح الثلث لمحمد وقد تقدمت وفيها عن شهادة النساء في النكاح قال يجوز اذا كان معهن رجل
قلت يجوز شهادة النساء مع الرجل في الدين قال نعم الحديث وكان علي عليه السلام يقول لا اجيزها في الطلاق وشهادة النساء والروايات التسع لشعيب وقد
تقدمت ومحمد بن الفضيل والاخرى له ولابي بصير وابرهيم الخارقي وفيها يجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال ان ينظروا اليه وليس معهن رجل
ويجوز شهادتهن في النكاح اذا كان معهن رجل الى ان قال ولا يجوز شهادتهن في الطلاق ولا في الدم وداود بن الحصين وكان امير المؤمنين يجيز
شهادة امراتين في النكاح عند الانكار ولا يجيز في الطلاق الا شاهدين عدلين قلت فاني ذكر الله نعم فرجل وامراتان قال ذلك في الدين اذا
لم يكن رجلان الحديث وزرارة عن شهادة النساء يجوز في النكاح قال نعم ولا يجوز في الطلاق الحديث والسكوني شهادة النساء لا يجوز في طلاق ولا
نكاح ولا في حدود الله الا في الديون وما لا يستطيع الرجل النظر اليه والكناني في شهادة النساء يجوز في النكاح ولا يجوز في الطلاق الى غير ذلك
من النصوص المتكثرة التي لا معارض لها خلافا للمحكي عن العماني كما مر وعن ط والاسكافي في نقلها ولم اعثر على دليل لهم سوى عام واحد يتعارض
ما مر بالعموم من وجه لظهور سائر العمومات من الكتاب والسنة في غير النساء او الطلاق ولولا ترجيح ما مر بالكثرة والاشهرية وشذوذ المخالف بل موافقة
الكتاب لوجب الرجوع الى الاصل وهو مع ما مر سوى ما حكي عن ط من قوله وروي قبول شهادتهن في الطلاق مع الرجال وهو ايضا بالشذوذ مردود
بالنسبة الى ما مر مرجوح ولا يتوهم اخصيته من جميع ما مر لاختصاصه بما كان معه رجل لخصوصيته رواية داود بذلك ايضا والظاهر عدم الاشكال في تعدي

لمكم الى الطلاق بالعوض ان قلنا بجوازه ايض لكونه طلاقا قطعًا وهل يتعدى الى الخلع والمبارات ايض ام لا المشهور كما في كلام جماعة التعدي بل عن الغنية
عليه الاجماع البسيط وعن لف المركب واستدل بهما وفي ثبوتهما اشكال ومنقولهما غير حجة وبالاصل وهو بما اشير اليه من بعض العمومات مندفع وبه
بكونهما من افراد الطلاق وبمعناه بحيث تحوله مشكل الا انه يمكن اثباته بقولهم ع في الروايات المتكثرة من الصحاح وغيرها وكان الخلع تطليقة وخلعها طلاقا
وكذا في المباراة ايضا ولكن في بعض الروايات الجاعلة لهما قسمين للطلاق اشعار بالتباين مضافا الى ان عدهما تطليقة ليس صريحا في كونهما طلاقا الا انه
يمكن التعدي بالاصل وورود العام المذكور بالشذوذ ونفي المورد وحكي هنا قول لحق بالتفصيل فيرد لو كان المدعي المرءة ويقبل لو كان الرجل لتضمنه دعوى
المال والدين المستلزمة للتسوية ويقبل شهادتهن على المال والدين مط وهو حسن لو ثبت الكلية الاخيرة بحيث يشمل المورد وما قولها وتخصيصها بغير
المورد فيتوقف على ثبوت مخصص غير الاصل فتم والمسئلة لا تخ عن الاشكال **الثالثة** يشترط في الحدود الذكورة المحضة الا ما استثني ويأتي
الاشارة الى الخلاف فيه بلا خلاف فيه يوجد كما عن الغنية وفي غيره وصرح بعض متاخري المتاخرين بالاتفاق عليه لرواية السكوني المتقدمة ورواية
غياث بن ابرهيم لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القود ونحوها ورواية اسمعيل وصحيحة جميل وابن حمران يجوز شهادة النساء في الحدود قال
في القتل وحده واما رواية البصري يجوز شهادة النساء في الحد مع الرجل والرضوي ويقبل اي شهادة النساء في الحدود فبالشذوذ خارجان عن
الحجية فلا يصلحان لمعارضة ما مر ثم هذه الاخبار كما ترى مختصة بالحدود وقد الحقوا بها جميع حقوق الله حتى المالية ايضا كالزكوة والخمس والنذر
والكفارة وصرح بعضهم بعدم الخلاف فيه وادعى بعضهم الاتفاق على اختصاص قبول شهادة النساء في الحقوق المالية الانسانية ولكن الظ من ضه عدم
كونه اتفاقيا حيث نسب الالحاق الى المص فقال وهذه الاربعة الحقها المصنف بحقوق الله سبحانه وان كان للادمي فيها حظ بل هو المقصود منها لعدم تعيين
المستحق على الخصوص انتهى ومنه يظهر امكان القدح في شمول دعوى الاتفاق المتقدمة على الحصر للمنع في الاربعة ايض بل يظهر امكان ارادة الشهيد في س
عدم الالحاق حيث صرح بالقبول في الحقوق المالية مط ولم يتعرض لذكر الاربعة بل يمكن مثل ذلك في كلام جمع من القدماء كالنهاية والسرائر حيث لا تعرض
فيها للالحاق وعلى هذا فلا يمكن اثبات الالحاق بالاجماع ولذا اقتصر في لك في الاستدلال للالحاق بالاصل وهو ايض مخدوش لانه انما كان صحيحا لولا
عموم او اطلاق دال على قبول شهادة النساء مع ان رواية عبد الكريم بن يعفور دالة على قبولها مطلقا تقبل شهادة المراة والنسوة اذا كن مستورات من
اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم بل يمكن دفع الاصل بالروايات المصرحة
بقبول شهادة النساء في الدين كما ياتي وهذه ايض من الديون حقيقة كما صرح به بعضهم وصرحوا به في بيان اخراج هذه الامور من اصل التركة قبل الوصية
واستدلوا له بقوله سبحانه من بعد وصية يوصى بها او دين ودعوى تبادر غير ذلك من الديون ممنوعة وبما دل على قبول شهادة المراة لزوجها اذا كان
زوجها هو المنذور له وقد يستانس للالحاق بالاخبار المتضمنة لقبول شهادتهن في امور خاصة من جهة ظهورها في الاختصاص وفيه مع ان منها الدال
الشامل للمورد وان اكثرها مقيدة بالنساء وحدهن فلا يشمل شهادة النساء والرجال ان هذا ليس الا اعتبار المفهوم اللقب وهو بط وعلى هذا فالاظهر
عدم الالحاق ثم الحدود المشترطة فيها الذكورة المحضة تشمل الجلد والرجم وحد اللواط والسحق واتيان البهيمة وشرب الخمر والسرقة والردة والقذف
وقصاص النفس والطرف وغيرها من انواع الحدود وهل يشمل التعزير ظاهر الاخبار العدم للتصريح فيها بعدم كونها حدا فورد فيها ان ليس في ذلك
حد ولكن فيه تعزير او عن جمع من الاصحاب بحقوق الله الشاملة لها ايض ولكن لم اعثر بذلك على نص فان ثبت الاجماع كما هو المظنون والا فالاطلاق
المتقدم يقتضي القبول الا انه يمكن الاستدلال بالحصر المذكور في رواية السكوني المتقدمة وبه يقيد الاطلاق المذكور فالاظهر فيها عدم القبول
ثم انه استثني من الحدود الرجم فقبلت فيه شهادة النساء مع الرجال على التفصيل الاتي في كتاب الحدود ان شاء الله وعن الاسكافي الحاق اللواط و
السحق به ايض وهو ضعيف غايته كما ياتي ومما وقع الخلاف فيه القتل والجرح الموجبان للقود دون ما يجب فيه الدية فانه لا خلاف في ثبوتها بها
فمنع الحلي عن الثبوت بهما مط وهو مذهب الشيخ في ف والفاضل في بر وعد وعن العماني القبول كذلك فيقتص من الجاني بشهادتهن مع الرجال ونسب الى
موضع من تحرير وشا وعد واحتمله في بر وذهب الشيخ في ط وية والاسكافي والحلبي والقاضي وبج وفع ولف والايضاح الى القبول في الدية دون القصاص
بمعنى انه يثبت من شهادتهن وحاصله قبول شهادتهن الا انه لا يحكم بواسطتها بالقصاص وهذا او القبول في الجملة ولو بالنسبة الى الدية هو الذي
نسبه في لك الى اكثر الاصحاب وهذا هو تحرير الخلاف في المسئلة وقال صاحب الكف اما القصاص يعني الجناية الموجبة له فاختلف الاصحاب فيه اولها
القبول مط وثانيها عدم القبول مط وثالثها القبول فيما يوجب الدية حسب انتهى ولا يخفى ما في كلامه حيث جعل محل الخلاف الجناية الموجبة للقصاص
ثم جعل احد الاقوال القبول فيما يوجب الدية ثم ان دليل الاولين الروايات الاربع من التسع المتقدمة في المسئلة الثانية وروايتي زرارة قلت يجوز
شهادة النساء مع الرجال في الدم قال لا وصحيحة محمد وفي اخرها ولا يجوز شهادة النساء في القتل مضافة الى الحصر المصرح به في رواية السكوني المتقدمة
والروايات المانعة عن شهادتهن في الحدود ودليل الثاني صحيحتي جميل وحمران المتقدمة وروايتي الكناني والشحام في الاولى وقال يجوز شهادة النساء في
الدم مع الرجال وفي الثانية فقلت ايجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم فقال نعم وحجة الثالث الجمع بين اخبار القولين الاولين بحمل اخبار الاول
على المنع في القود واخبار الثاني على القبول في الدية مستانسا لهذا الجمع بقوله في روايتي غياث واسمعيل ولا في القود وبما يشعر به كلام الاسكافي
من الاجماع حيث قال وان لم يتم الشهادة على القتل بالرجال وشاركهم النساء اوجبنا بها الدية **اقول** اجيب عن الحجة الاخيرة تارة بان الجمع فرع

التكافؤ ولا تكافؤ لاخبار القبول روايات المنع وفيه منع ظاهر اذ لا ترجيح لروايات المنع الا الاكثرية ومجرد ذلك لا يدفع التكافؤ واما اعمال الاصحاب

العامل بالاول اكثر من الثاني كثرة موجبة للترجيح ويعارض اعتضاد الاول بروايات منع القبول في الحدود والحصر المذكور باعتضاد الثاني ايضا

بعموم رواية عبد الكريم ويظهر قوة القول الاول فعليه الفتوى والعمل ومما ذكر وجه القبول في موجبات الدية من القتل والجراح ايضا لموافقة الحصر والعموم له

مع ان الظاهر عدم الخلاف فيه ثم ان ما ذكرنا من الخلاف انما هو في شهادتهن مع الرجال بان يشهد رجل وامرأتان او اكثر واما المنفردات فلا خلاف في

عدم قبول شهادتهن في القتل والجراح الموجب للقود مطلقا الا ما حكي عن الحلبي حيث قال بقبول شهادة امرأتين في نصف الدية والواحدة في الربع

مستدلا بصحيحة وضعيفة شاذتين خارجتين عن حيز الحجية لشذوذهما مع امكان الخدش في دلالة الصحيحة بحملها على الدفع خطاء واراده قبول شهادة المرأة

بحسبها اي بنصف شهادة الرجل وطلب امرأة اخرى مع رجل او قسامة **الرابعة** اختلفوا في قبول شهادتهن في الرضاع المحرم فعن ف وموضع من

ط والسرائر والجامع المنع وعن السرائر ولك انه مذهب الاكثر وعن ظ ادعوى الاجماع عليه حيث قال لا شهادة النساء لا تقبل في الرضاع عندنا ونسبه

في الى روايات الاصحاب بل عن ف دعوى الاجماع عليه صريحا وعن العماني والاسكافي والمفيد والديلمي وابن حمزة وموضع من ط والفاضلين والشهيدين

والقمي والصيمري وساير المتاخرين القبول وعن السيد الاجماع عليه دليل الاول الحصر ان المتقدمان وحجة الثاني عموم رواية عبد الكريم وخصوص النصوص

المصرحة بجواز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال ان ينظروا اليه كما في بعضها او لا يجوز للرجال ان ينظروا اليه او لا ينظر اليه الرجل ولانه امر لا يطلع عليه

الرجل غالبا فمست الحاجة الى قبول شهادتهن فيه ولمرسلة ابن بكير امرأة ارضعت غلاما وجارية قال يعلم ذلك غيرها قلت لا قال لا تصدق ان لم يكن

غيرها ويدل بمفهوم الشرط على تصديقها اذا كان معها غيرها ولو ذكرا واحدا وانثى واحدة وخروج بعض الافراد بالدليل غير ضاير **اقول** اما المرسلة

ففيها ان المرضعة فيها اما مدعية او متبرعة ومع ذلك لها نصيب في الشهادة وهو محرمية الغلام لها والولدية الرضاعية ومثل ذلك الشهادة

غير مقبولة لاحد الوجوه الثلاثة بل ظ قوله لا تصدق ان عدم القبول لاجل كونها مدعية واما ما تقدمها فيه انه امر لا يطلع عليه الرجال الاجانب غالبا

واما غيرهم كزوج المرضعة وابنها وابائها وابائه واولادها واخوانها واولادهم واولاد الاخ واعمامها واخوالها فلم لا يطلع عليه واي فرق بينهم

وبين النساء ولو كان فرق بشيء يسير لا اعتناء به مع انه اي حاجة الى ثبوت الرضاع وحصول التحريم ومما ذكر يظهر ما في سابقه ايضا من ان الثدي ليس

شيء لا يستطيع ان ينظر اليه الرجال او لا يجوز او لا ينظر نعم لا يجوز للرجال الاجانب ولم يقيد الاخبار بالاجانب ولو خص بذلك لكانت الشهادة على ما

يتعلق بالمرأة مطلقا كذلك سيما على القول بحرمة استماع الاجانب صوتهن فلم يبق الا العموم المذكور وتخصيصه بالحصر المتقدم لازم فالحق هو القول

الاول **الخامسة** اختلفوا في قبول شهادتهن مع الرجال في النكاح فعن المفيد وف والديلمي وابن حمزة والحلي وظاهر ير المنع وعن الصيمري نسبته

الى المشهور لرواية السكوني المتقدمة وعن العماني والاسكافي والصدوقين والحلبي والتهذيبين وط وابن زهرة ويع وشا وعد والايضاح وشرح

غيرهم من المتاخرين بل الاكثر كما عن لك القبول وعليه الاجماع عن الغنية لصحيحة الحلبي والروايات السبع لمحمد بن الفضيل وابي بصير والحارثي وابن الحصين

وزرارة والكناني المتقدمة كلا في المسئلة الثانية والرضوي ويقبل شهادة النساء في النكاح والدين وكلما لا يمكن للرجال ان ينظروا اليه ولا يقبل

في الطلاق ولا في رؤية الهلال **اقول** بعض تلك الاخبار الثمانية وان كانت مطلقة ولكن اكثرها مقيدة بما اذا كان معهن رجل وبعد حمل

تلك الاخبار الثمانية وان كانت مطلقة ولكن اكثرها مقيدة بما اذا كان معهن رجل وبعد حمل مطلقها على المقيد يخص الجميع بذلك ويلزم

تخصيص رواية السكوني التي هي دليل المنع بذلك لكونها اعم مطلقا ولا ينافيه استثناء الديون المثبت لقبول شهادتهن فيها مع انه ايضا لا يكون مع

انفرادهن عن الرجال المنع عن قبول شهادتهن فيها على الانفراد مطلقا لقبولها مع اليمين كما يأتي فلعله المراد من القبول في صورة الاستثناء مع

انه لو قطع النظر عن ذلك لكان الترجيح لهذه الروايات البتة للاشهرية رواية ومخالفة العامة كما صرح به شيخ الطائفة ودلت عليها انها رواية

داود بن الحصين السالفة بعضها واما الجمع بينها بحمل المنع على ما اذا كان المدعي الزوجة لان دعواها متضمنة للمهر والنفقة كما استوجهه

في لك فضعيف غايته لفقد التكافؤ وانتفاء الشاهد عليه وظهر من ذلك ان الحق هو القول بالقبول لكن مقيدا بما اذا كان معهن رجل كما

هو مذهب الاصحاب وقيده به في الصحيحة والروايات الاربع الاولى وصرح به في رواية اسمعيل بن عيسى هل يجوز شهادة النساء في التزويج من غير ان

يكون معهن رجل قال لا هذا لا يستقيم بها يقيد المطلقات **السادسة** صرح جماعة بعدم قبول شهادة النساء لا منفردات ولا منضمات

في امور كالرجعة والعدة والوكالة والوصاية والجناية الموجبة للقود والعتق والولاء والتدبير والكتابة والبلوغ والجرح والتعديل والعفو

عن القصاص والاسلام وضبطها في س ولك وغيرهما بما كان من حقوق الادمي غير المالية ولا المقصود منه المال ونسب ذلك الضبط في الاول

الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع ولكن خدش في الاجماع فيه الاردبيلي في ح شا وقال لا اعرفه ولا دليل لثبوت القاعدة والاصل قبول الشهادة

اقول الخدش في الاجماع في خصوص تلك الامور وفي تاسيس القاعدة في محله مع ان ما مثلوا به للقاعدة وما خالفها قد لا ينطبق على ما مثلوا به

لرد قد يراد ببعض امثلة القاعدة المال وقد يقصد ببعض امثلة خلافها غير المال ولذا وقع الخلاف في بعض امثلة كل منهما الا انه يمكن اثبات الحكم

وهو عدم القبول في جميع ما مثلوا به للقاعدة وما يشابهه من امثلة خلافها واختلفوا فيها مع عدم نص مخصوص على القبول فيه بما ذكرنا من الحصر

المذكور في رواية السكوني المخصص بها رواية عبد الكريم ونحوه لو وجد بل يمكن اثبات اصل القاعدة به ايضا لعدم كون كل ما كان مصداقا لها دينا العدو

لا عرفا فعدم القبول فيهما لا يندرج تحتها هو الصحيح لا يقال يعارض الحصر المذكور مرسلة يونس المصرحة بان استخراج الحقوق باربعة وعد منها الرجل
وامرأتين والحقوق اعم من المالية وغيرها قلنا انه عد منها الرجل الواحد واليمين وقد عرفت اختصاصه بالديون بالنص ولازمه تخصيص الحقوق
بها ايضا والتوقف فلا يثبت في مطلق الحقوق **السابعة** ومن ذلك القسم كل امر غير الديون لم يثبت فيه قبول شهادة النساء منفردات او
منضمات فيه بدليل خاص به للحصر المتقدم وسيأتي الاشارة الى بعض امثلتها في ذيل الاقسام الثلاثة **القسم الثاني** ما يشترط فيه
الذكورة في الجملة لا المحضة فيقبل فيه شهادة النساء ولكن مع الرجل ومن ذلك القسم النكاح على الاشهر الاظهر كما مر وقد عرفت الاختلاف في
بعض افراده ايضا كالجناية الموجبة للقود والطلاق وغيرهما وعلمت الحق فيهما ومنه الديون عند جماعة والاظهر خلافه كما يأتي وظهر من ذلك
ان هذا القسم منحصر على المختار في النكاح **القسم الثالث** ما لا يشترط فيه الذكورة بل يقبل فيه شهادة النساء منضمات مع الرجال

في قبول شهادة النساء في الديون منفردات

ومنفردات منهم مع اليمين او بدونها وههنا مسائل **الاولى** يقبل شهادة النساء في الديون في الجملة بلا خلاف كما صرح به جماعة بل
بالاجماع كما عن السرائر والغنية ولف وغيرها بل بالاجماع المحقق فهو الحجة فيه مع الآية الكريمة وان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والنصوص المستفيضة
كمرسلة يونس المتقدم ذكرها وصحيحة الحلبي وروايتي داود بن الحصين والسكوني المتقدمة جميعا في المسألة الثانية من القسم الاول والرضوي المتقدم في الحا
منها وصحيح آخر للحلبي ان رسول الله ص اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحق وثالثة ان رسول الله اجاز شهادة النساء
في الدين وليس معهن رجل ومرسلة الحلبي ان رسول الله ص اجاز شهادة النساء في الدين مع يمين الطالب يحلف بالله ان حقه لحق وموثقة منصور بن
حازم المروية في يه اذا شهد لطالب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز ورواها في يب بواسطة واحدة ثم مقتضى اطلاق غير الاولى من الروايات المذكورة
بل صريح الثلاثة الاخيرة سيما الصحيحة الثالثة قبول شهادتهن ولو انفردن عن الرجل كما هو الحق المحكي عن ف وط ويه والاسكافي والقاضي وابن
حمزة ويع وشا وعد ولف وشهادات ير والشهيدين بل كما قيل الكليني والصدوق ايضا وعن ف الاجماع عليه لما ذكر من الاطلاقات والمقيدات الخالية
عن المعارض بالمرة خلافا للسرائر وفع وعن قضاء التحرير والتنقيح للاقتصار على موضع الاجماع ومنصوص الكتاب ومفهوم الصحيحة الاولى وظاهر مرسلة يونس
استخراج الحقوق باربعة بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم يكونا امرأتان فرجل ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين
على المدعى عليه حيث حصر الاستحقاق بالاربعة وليس منها النساء المنفردة مضافا الى تصريحها بانه ان لم يكن رجل فيرجع الى يمين المدعى عليه
حيث الاستحقاق بالاربعة وليس منها النساء المنفردة مضافا الى تصريحها بانه ان لم يكن رجل فيرجع الى يمين المدعى عليه وصحيحة ابرهيم بن محمد الهمداني
امرأة شهدت على وصية رجل لم يشهدها غيرها وفي الورثة من يصدقها ومنهم من يتهمها فكتب لا الا ان يكون رجل وامرأتان وليس بواجب ان ينفذ
شهادتها ويرد على الاول ان الاقتصار على المجمع عليه والمنصوص اذا لم يكن دليل على غيرهما وعلى الثاني ان التقييد في كلام الراوي ولا اعتبار بمفهومه
مع ان مفهومه ايضا ليس من المفاهيم المعتبرة وعلى الثالث ان مفهوم الحصر عام يجب تخصيصه بالدليل كما خصص في نفس المرسلة ايضا حيث صرحت
بالثبوت باليمين المردودة ايضا وكذا مفهوم ان لم يكن رجل مع ان المذكور فيها فان لم يكن شاهد واطلاق الشاهد على المؤنث شايع وعلى الرابع
انه مخالف لعمل الاصحاب ومعارض بالاخبار الكثيرة من ثبوت الوصية بالمال كما يأتي **فرع** يشترط الحكم بشهادتهن هنا منفردات عن الرجال من
ضم اليمين وان كن اربع نسوة بلا خلاف فيه يوجد بل جعله بعض مشايخنا المعاصرين قطعيا ويدل عليه مفهوم الحصر في المرسلة حيث جعلت
استخراج الحقوق الذي هو الحكم بالاربعة خرج منها النساء مع الرجل بالاجماع والكتاب والسنة ومع اليمين بصحيحة الحلبي الثانية ومرسلته والموثقة
حيث انه لا يمين مع الرجال اجماعا فبقي الباقي ولا يخرجه رواية السكوني ولا الرضوي ولا الصحيحة الثالثة من جهة عدم اشتمالها على ذكر اليمين لان
قبول الشهادة واجازتها غير الحكم واستخراج الحق بها غير مستلزم له ولذا ورد قبول شهادة الزوج والولد والاخ وغيرهم مع انه لا يحكم بها الا مع
شاهد او يمين مع ان الرضوي ضعيف غير منجبر في المقام والصحيحة قضية في واقعة او وقايع **ب** قد سبق في بحث الحكم بالشاهد واليمين من بحث القضاء

فيما يثبت بالشاهد واليمين في ان المتعلق بالذمة

المراد من الدين وانه مال متعلق بالذمة لقرض وغيره اي سبب كان وهو الدين بالمعنى العام الشامل للدين بالمعنى الاخص الذي هو القرض وكذا المراد من دعوى
الدعوى في الدين ان يكون هو المقصود من المخاصمة ولو تعلقت بسببه وانه يثبت السبب لو كان المقصود من الدعوى هو الدين كما لو ادعى الاشتراء منه بمائة
لمطالبة المائة فلو ادعى الموجر اجارة البيت لاخذ مال الاجارة يكون دعوى الدين ولو ادعى المستأجر الاجارة لم يكن كذلك وعلى هذا فيشمل الدين
للقرض والنسيئة والسلف وثمن المبيع والضمان وغرامة التالف ودية الجنايات وغير ذلك مما يتعلق فيه المال بالذمة ويكون هو المقصود بالدعوى
سواء تعلقت به ذاتا او نسبة **ج** قد الحقوا بالدين جميع الدعاوى المالية او ما يكون المقصود منه المال ولاجله حكموا بالقبول في دعوى الرهن
والاجارة مطلقا والقراض والشفعة والمزارعة والمساقاة والهبة والابراء والوصية بالمال والصداق والاقالة والرد بالعيب والغصب والسرقة من جهة
المال والخيار وغير ذلك والحاقهم يشمل ما لو لم يكن هناك دين ايضا كما اذا توافقا في اصل الدين واختلفا في الرهن او في تعيينه كما اذا ادعى المستأجر اذام
الاجارة وكما اذا كانت الوصية بالعين والصداق او الغصب بها ولا ارى لذلك الالحاق دليلا ولم يثبت على فيه اجماع وان نقله في لف على الدين والعين
والحصر في رواية السكوني والمرسلة ينفيه والى هذا اشار بذلك المحقق الاردبيلي حيث قال بعد حكاية الفاضل واحتمال الاجماع عليها اني لا اعرفهما و
بالجملة الدليل خبر متبع وهو مع عدم الالحاق والاقتصار على موضع الدليل ومحل الوفاق كما فعله الشيخ في يه والحلي في السر والمحقق في فع نعم يقبل

فيما يثبت بشهادة النساء منضمات ومنفردات

شهادتهن فى الوصية بالمال كما ياتى **الثانية** يثبت بشهادة النساء منضمات ومنفردات كل ما يعسر اطلاع الرجال عليه غالبا كالولادة والبكارة
والثيبوبة والحيض وعيوب النساء الباطنة كالقرن والرتق والقرحة فى الفرج بلا خلاف يوجد كما صرح بجماعة منهم ابن زهرة لمستفيض الحاجة والمعتبرة
المستفيضة منها الروايات الاربع لمحمد بن الفضيل وابى الجارود ورواية السكونى المتقدمة فى المسئلة الثانية من القسم الاول ومنها صحيحة الحلبى عن
شهادة القابلة فى الولادة قال يجوز شهادة الواحدة وقال يجوز شهادة النساء فى المنفوس والعذرة ونحوها صحيحة عبد الله الحلبى وصحيحة ابن سنان يجوز
شهادة النساء وحدهن بلا رجال فى كل ما لا يجوز للرجال النظر اليه ويجوز شهادة القابلة وحدها فى المنفوس **اقول** المنفوس الولد وموثقة ابن بكير يجوز
شهادة النساء فى العذرة وكل عيب لا يراه الرجال ورواية داود بن سرحان اجيز شهادة النساء فى الصبى صاح او لم يصح وفى كل شئ لا ينظر اليه الرجل يجوز شهادة
النساء فيه ورواية السكونى الواردة فى امراة شهدت النساء المامورات بالنظر اليها بالبكارة وكان يجيز شهادة النساء فى مثل ذلك وبمضمونها رواية زرارة
والصحاح الثلث لمحمد والعلاء وهل يجوز شهادتهن وحدهن قال نعم فى العذرة والنفساء الا انه ليس فى احد صحيحى محمد لفظ وحدهن وموثقة البصرى
رواية يجوز شهادة النساء فى المنفوس والعذرة ويشترط حيث كن منفردات كونهن اربعا على الاصح الاشهر بل عليه كما قيل عامة من تاخر لان قبول
شهادتهن مخالف للاصل بالحصرين المتقدمين فيقتصر فيه على موضع اليقين وليس الا الاربع لورود المجوزات كلا بلفظ النساء الذى هو صيغة الجمع
الغير الصادق حقيقة الا على ما زاد من الاثنين وبضميمة الاجماع المركب يتعين الاربع فما زاد واحتمال كون الجمعية باعتبار القضايا فلا ينافى اعتبار الوحدة
فى بعضها غير مفيد اذ لا يصار الى خلاف الاصل بمجرد الاحتمال مع ان الاكتفاء بالواحدة للولادة والاتيان بالجمع لغيرها فى صحيحى الحلبى وابن سنان يدل
بالفرق والامر بنظر النساء فى رواية السكونى يدل على عدم الاكتفاء بالواحدة والاثنين او مع الاكتفاء لم يجز الامر بنظر الزائدة على القدر المحتاج
اليه الى العورة وقد يؤيد ذلك ايضا ببعض الروايات الدالة على ان شهادة امراتين عند الله تعدل شهادة رجل وفيه تامل نعم يمكن تاييد ذلك بل الاستدلال
بما ياتى من قوله بعد حكمه بنفوذ شهادة المراة فى ربع الوصية انجسنا شهادتها حيث يدل على ان شهادتها المعتبرة تامة مطلقا هى الاربع وفى موثقة
سماعة القابلة يجوز شهادتها فى الولد على قدر شهادة امرأة واحدة وفى صحيحة ابن سنان الاتية ايضا مثله خلافا للمحكى عن المفيد والديلمى فقالا يقبل
شهادة امراتين فى عيوب النساء والولادة والاستهلال والحيض والنفاس للصحيحين المصرحين بالاكتفاء بالقابلة فى الولادة وهما غير دالين على
التعميم الذى ذكراه اولا ولا على الترتيب الذى ذكراه ثانيا والتمسك فيه بالجمع بينهما وبين ما يدل على جواز شهادة الامراتين فى الاستهلال غير جيد
لان جوازها لا يدل على عدم جواز الاقل مع ان هذا جمع بلا شاهد ولا على ثبوت تمام المشهود به بعد اطلاقهما ووجوب المقيد بالربع كما ياتى ثالثا والمحكى
عن الاسكافى فقبل شهادة الواحدة فى الامور المذكورة بحسابها ولعل مستنده القياس على الاستهلال والوصية وفساده عندنا ظاهر وهل يثبت
الامور المذكورة بشهادة الرجلين او رجل وامراتان حيث جاز نظر الرجل او نظر وتاب ام لا ظاهر كلام الاصحاب نعم وهو كذلك لعموم ما قبول شهادة العدلين والعدل
والامراتين كمرسلة يونس وغيرها بل لولا الدليل على اختصاص الثبوت بالرجل واليمين بالدين لقلنا به ايضا خلافا للمحكى عن القاضى معللا بحرمة نظر الرجال
اليه وجوابه يظهر مما ذكرنا مع ان المراة ايضا كذلك لحرمة نظرها الى عورة المراة والضرورة المجوزة قد يحصل فى الرجل ايضا **الثالثة** قد عرفت انها
يثبت بشهادة النساء منفردات ومنضمات ولادة الطفل حيا وتدل عليه المستفيضة المتقدمة ويمتاز هذه عن غيرها بانه يقبل فيها شهادة امرأة
واحدة ايضا ولكن فى ربع ميراثه وشهادة امراتين فى نصفه وشهادة ثلث فى ثلثة ارباعه واذا كمل الاربع يثبت تمام الميراث بالاجماع كما صرح به فى الشرح
بعض المتاخرين ايضا ويدل على اصل الثبوت بالواحدة صحيحتا الحلبى وصحيحة ابن سنان المتقدمة ورواية جابر بشهادة القابلة جائزة على انه استهل او برز ميتا
اذا سئل عنها فعدلت وعلى ثبوت الربع بالواحدة موثقة سماعة المتقدمة وصحيحة عمر بن يزيد عن رجل مات وترك امراته وهى حامل فوضعت بعد موته
غلاما ثم مات الغلام بعد ما وقع على الارض فشهدت المراة التى قبلتها بانه استهل وصاح حين وقع على الارض ثم مات قال على الامام ان يجيز
شهادتها فى ربع ميراث الغلام وعلى ثبوت الربع بها والنصف بالاثنين صحيحة ابن سنان يجوز شهادة القابلة فى المولود اذا استهل وصاح فى الميراث
ويورث الربع من الميراث بقدر شهادة امراة قلت فان كانت امراتين قال يجوز شهادتهما فى النصف من الميراث وعلى ثبوت ثلثة ارباع بالثلث و
الكل بالاربع مرسلة قال بعد نقل صحيحة عمر بن يزيد وفى رواية اخرى ان كانت امراتين يجوز شهادتهما فى نصف الميراث وان كن ثلث نسوة جازت
شهادتهن فى ثلثة ارباع الميراث وان كن اربعا جازت شهادتهن فى الميراث كله ويمكن اثبات الربعين والثلث والاربع مضافا الى الاجماع
المركب بقوله فى الصحيحة الثانية بقدر شهادة امراة فانها تدل على ان شهادة كل امرأة يثبت الربع واما ما قيل من ان رواية الواحد يكفى الاربع
ان يصدق على كل واحدة منها انها شهدت للربع فكان حسنا لو تضمنت ثبوت الربع بشهادة كل مرة ولست كذلك بل حكمت بثبوت الربع بعد
السؤال عن شهادة القابلة فيمكن ان يكون السبب للثبوت هو شهادة المرأة واحدة كانت او اكثر ثم هذه الاخبار كما ترى مخصوصة بالقابلة اما
الاوليان فظاهرتان واما الاخر بان فلرجوع الضماير فى قوله فان كانتا وان كانت وان كن الى المراة التى قبلتها والى القابلة وهذا اقل من احتمال
ذلك ولا يمكن التمسك بعدم القول بالفصل لتخصيص الشيخ فى يه والحلى فى السر والمحقق فى فع القابلة بالذكر الا انه يمكن اثبات هذا الحكم فى غيرها
بقوله على قدر شهادة امرأة واحدة وقوله بقدر شهادة امرأة فى الموثقة والصحيحة **فرعان** الو وضعت الحامل توامين تقبل شهادة المرأة
الواحدة فى ثبوت الربع لكل منهما لصدق الغلام على كل منهما **ب** فان قيل يثبت بشهادة الواحدة المرأة التولد حيا وميتا كما صرح به فى رواية جابر

في اثبات ولادة الطفل بشهادة النساء منفردات ومنضمات

في قبول شهادة المرأة الواحدة في التوأمين

والقابلة

واذا اثبتا الحبوة يثبت تمام الميراث قلنا لم يصرح في رواية جابر بثبوت الحبوة بشهادة الواحدة بل قال بنفوذ شهادتها ولا زم ترتب عليها الاثر الاثر وعلى هذا يختص الحكم بالميراث ولا يتعدى الى غيره ان كان **الرابعة** ومما يثبت بشهادة المرأة الوصية بالمال وهي ايضا كسابقتها يثبت الربع بالواحدة والنصف بالاثنين وثلثة ارباع بالثلث والكل بالاربع بالاجماع كما في السرائر وغيره واما اصل ثبوت الوصية بالمرأة فيدل عليه رواية يحيى بن خالد رجل مات وله ام ولد وقد جعل لها سيدها شيئا في حيوته ثم مات قال فكتب ع لها ما اثابها به سيدها في حيوته معروف ذلك لها يقبل على ذلك شهادة الرجل والمرأة والخدم غير المتهمين واما التفصيل المذكور فلصحيحة ربعي في شهادة امرأة حضرت رجلا يوصي ليس معها رجل فقال يجاز ربع ما اوصى بحساب شهادتها وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين ع في وصية لم يشهدها الا امرأة فقضى ان يجاز شهادة المرأة في ربع الوصية وموثقة ابان في وصية لم يشهدها الا امرأة فاجاز شهادة المرأة في الربع من الوصية بحساب شهادتها واما بعض الاخبار الدالة على عدم قبول شهادتهن منفردات في الوصية مطلقا كصحيحتي ابرهيم بن محمد وابن بزيع فلا يصلح لمعارضة ما مر لشذوذه وخروجهما عن الحجية مضافا الى موافقتها للعامة كما صرح به شيخ الطائفة ويشعر به بعض المعتبرة **فروع ا** هل يشترط قبول شهادة المرأة في هذه المسئلة والسابقة عليها بتعذر الرجال كما في نهاية الشيخ والسرائر عن القاضي وابن حمزة اولا كما هو مقتضى اطلاق كلام الاكثر قيل مقتضى اطلاق النصوص الثاني **اقول** ان اطلاق النصوص اما اخبار المسئلة الاولى فالشايع الغالب المتبادر فيها يوجب انصرافها الى صورة التعذر واما الثانية فغير واحد من اخبارها مخصوص بصورة التعذر نعم ظاهر اطلاق رواية يحيى القبول مطلقا ولعله يكفي في اثباته والله العالم **ب** في ثبوت النصف بالرجل في المسئلتين لمساواته لامرأتين في المعنى او الربع للفحوى او سقوط شهادته راسا لخروجه عن مورد النصوص اوجه اوجهها الاخير وفاقا للايضاح وغيره للاصل واختار في غيره وغيره ذلك الوسط لما مر ويضعف بعدم معلومية العلة في الاصل لمن اين الاولوية **ج** لا يختص قبول الوصية على التفصيل المذكور بالوصية لشخص معين بل يجري في الوصية للفقراء ووجوه البر وساير المصارف العامة والعبادات المالية والبدنية والعتق والوقف وغيرها لاطلاق النصوص **د** لو اقر الميت حال حيوته بشيء لشخص من دين او عين واكتفى بالاقرار فهو ليس وصية فلا يثبت بما يثبت به الوصية ولو ضم معه قوله اعطوه بعد مماتي كان وصية **هـ** لو اوصى بالزائد عن الثلث اعتبر الربع والربعان والثلثة ارباع مما اوصى به لا من الثلث فيحكم بثبوت ربع ما اوصى مثلا ويعمل فيه ما يعمل في الوصية من الرجوع الى الثلث وطرح ما زاد **و** لو اوصى بعين لا يمكن تقسيمه الا بضرر كربع حمار وفرس وصندوق يشترك فيه الموصى له بقدر ما ثبت له من الربع وغيره **ز** لو اوصى بما لا ربع له كنقل نعشه الى احد المشاهد لم يثبت فيه شيء اذ لا ربع له ولا يرجع الى الاجرة لعدم كونها موصى بها ويحتمل الرجوع اليها لان الوصية بالنقل يستلزم الوصية بها فيعمل في الربع ونحوه بما يعمل به في الوصية بما لا يفي بعمل اوصى به فيرجع الى الورثة على الاظهر ونحوه لو اوصى ببناء قنطرة او رباط او مسجد على نحو معين واحتمال الرجوع الى الاجرة اظهر **ح** هل يجوز للمرأة الواحدة ونحوها تضعيف ما اوصى به في الشهادة حتى يثبت تمام الوصية فتشهد فيما اوصى بواحد باربعة ولو كانتا اثنتين فيما تبين حتى يثبت الواحد الظاهر العدم لكونه كذبا ولا دليل على تجويزه هنا نعم لو كذب لم يضمن فقد الوصية للاصل ولو كذب فان علم به الحاكم رد شهادته في الزائد عن الوصية وحكم بربع ما ادعى وان لم يعلم يحكم بالربع **ط** كل ما ذكر فيه رد شهادة المرأة وعدم قبولها انما هو اذا لم يبلغ حد الشياع المفيد العلم للحاكم وان بلغ فيعمل بمقتضاها لوجوب عمل الحاكم بعلمه وكذا لو ضمت مع شهادتها القراين المفيدة للعلم ولنختم ذلك الفصل بمسايل ثلث **المسئلة الاولى** اختلف الاصحاب في اشتراط الحرية في قبول الشهادة وعدمه على سبعة اقوال الاول عدمه فيقبل شهادة المملوك مطلقا حكي عن الجامع والشهيد الثاني ره وتبعهما جمع من متاخري المتاخرين منهم صاحب الكفاية ونح وشارحه وغيرهما ويظهر من المحقق الاردبيلي الميل اليه لعمومات قبول شهادة العدل كتابا وسنة وخصوص المعتبرة كصحيحة الحلبي المتضمنة لحكاية درع طلحة وفيها حكاية عن امير المؤمنين ع في رد شريح فقلت هذا مملوك ولا اقضي بشهادة المملوك وما بأس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وصحيحة العوص له لا بأس بشهادة المملوك اذا كان عدلا وحسنة الحلبي عن المملوك يجوز شهادته قال نعم وان اول من رد شهادة المملوك لفلان وحسنة محمد في شهادة المملوك قال اذا كان عدلا فهو جايز الشهادة ان اول من رد شهادة المملوك عمر بن الخطاب وصحيحة محمد تجوز شهادة العبد المسلم على الحر المسلم وهي تدل على جواز شهادته على غير الحر وغير المسلم بالطريق الاولى وعدم القول بالفصل الثاني عدم القبول مطلقا وهو مذهب العماني ونسبه في المسالك الى اكثر العامة ويظهر من الشيخ انه مذهب عامتهم ونسبه في كنز العرفان الى فقهائهم الاربعة لصحيحة الحلبي عن شهادة ولد الزنا فقال لا ولا عبد وصحيحة محمد يجوز شهادة المملوك من اهل القبلة على اهل الكتاب وقال العبد المملوك لا يجوز شهادته وموثقة سماعة عما يرد من الشهود فقال المريب والخصم والشريك ودافع مغرم والاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء يرد شهاداتهم ورواية السكوني وفيها والعبد اذا شهد بشهادة ثم اعتق جازت شهادته اذا لم يردها الحاكم قبل ان يعتق دلت بالمفهوم على عدم الجواز قبل العتق الثالث عدم القبول على الحر المسلم والقبول على غيره وهو مذهب الاسكافي والمحكي عنه في لف والايضاح ولك وغيرها لان جانبي الرد والقبول هو ما كان عليه ولم يتعرضوا لما كان له والظاهر ان المعنى على اي شيء كان له او عليه وكيف كان فدليله في جانب القبول العمومات وصدر منطوق صحيحة محمد الثانية المتقدمة ومفهوم صحيحة الاخرى الاتية وفي جانب الرد فصحيحة الاخرى لا يجوز شهادة العبد المسلم ومفهوم صدر صحيحة الثانية وفي الجانبين الجمع بين الاخبار والمروي في قرب الاسناد عن امير المؤمنين ع انه كان يقبل شهادة بعضهم على بعض ولا يقبل شهادتهم على الاحرار الرابع القبول في الشهادة مطلقا الا على مولاه خاصة فلا يقبل ويقبل له ايضا ذهب اليه الشيخان والسيد والديلمي و

في ما يثبت بشهادة النساء في الوصية بالمال

في انه لو اوصى بالزائد عن الثلث اعتبر الربع والربعان

اختلفوا في اشتراط الحرية في قبول الشهادة وعدمه على سبعة اقوال

[illegible]

في قبول شهادة العبد على مولاه ورد على

القاضي وابن حمزة والحلي والفاضلان والفخري والصيمري بل الاكثر كما في يع وس ولك والكف وح شا للاردبيلي بل عليه الاجماع في السرائر وعن الانتصار و
الغنية اما في الجزء الاول فلما مر في دليل الاول واما الثاني فللجمع بينه وبين ما مر دليلا للقول الثاني وللاجماع المنقول والشهرة المحققة وقياسه على
الولد في شهادته على الوالد لاشتراكهما في تحريم العقوق ولصحيحة الحلبي في رجل مات وترك جاريته ومملوكين فورثهما اخ له فاعتق العبدين وولدت الجارية
غلاما فشهدا بعد العتق ان مولاهما كان اشهدهما انه كان يقع على الجارية وان الحمل منه قال تجوز شهادتهما ويردان عبدين كما كانا ولو لم يكن شهادتهما
مردودة على السيد لم يكن لعتقهما فائدة وما في كنز العرفان حيث قال واختلف في شهادة العبد الى ان قال وعن اهل البيت روايات اشهرها واقواها
القبول الا على سيده خاصة الخامس عدم القبول للمولى والقبول عليه وعلى غيره وله نقله في لف والايضاح عن الصدوق وقيل لمكان التهمة ولصحيحة ابن ابي يعفور
عن الرجل المملوك المسلم تجوز شهادته لغير مواليه فقال تجوز في الدين والشيء اليسير دلت بالمفهوم على عدم القبول لمواليه السادس القبول في غير المولى
وعدمه فيه لا له ولا عليه نقله في السرائر ولف والايضاح عن ضا في الثاني عنه وعن ب وفي الجمع عن الحلبي لمكان التهمة في المولى طمعا او خوفا وللجمع بين
الاخبار السابع القبول على المولى وعدم القبول له ولا لغيره او عليه نقله في يع وعد وقال في لك والكف ان قائله غير معلوم ولعل مستنده التوفيق بين
الاخبار **اقول** اما دليل القول الاول فلا شيء فيه الا معارضته بعض الاخبار المذكورة دليلا لبعض الاقوال المخالفة وبان حالها واما دليل الثاني
فضعيف بمعارضة اخباره مع خصوصيتها اخبار الدليل الاول واعميتها مطلقا من بعض تلك الاخبار لاختصاصها بالمملوك العدل فتخصيصها به لازم ثم بعد تسليمها
مع بعض لعموم من وجه مع خصوصيتها بالمساواة فيجب الرجوع الى المرجحات القوية ثم بمعارضتها الصدق صحيحة محمد الثانية والمروي في ف وصحيحي الحلبي وابن ابي يعفور المتقدمة
جميعا مع كونها اخص مطلقا من تلك الاخبار المانعة هذا مع ما في تلك الاخبار من الشذوذ والمخالفة لفتوى القدماء الا نادرا الموجبان لخروجها عن الحجية
بل كونها مخالفة للاجماع في الجملة حيث ان مخالفة العماني في انعقاده غير ضائر ومن ذلك يظهر سقوط ذلك القول عن درجة الاعتبار ويظهر ايضا ضعف
دليل الثالث لانه ما كان من جانب القبول وان كان مطابقا لادلة القول الاول ولكن ما في جانب الرد يعارض من هذه الادلة مع بعضها بالعموم المطلق و
هو صحيحة الحلبي الاولى المتضمنة لشهادة قنبر على من هو مسلم ظاهرا وحر ومع الثاني بالعموم والخصوص المطلقين الراجح معاضدة بموافقة الكتاب ومخالفة
العامة والاشهرية رواية والاحدثية التي كلها من المرجحات المنصوصة المقبولة مضافا الى ما قيل من عدم صراحة الصحيحة الاولى لاحتمال ارادة عدم الجواز على معناه
وهو النهي لكونه بدون اذن مولاه وان كان ذلك خلاف الظاهر لانه لو كان ذلك لما كان وجه للتخصيص بالعبد المسلم ولا بالحر المسلم مع انها يشمل صورة
الاذن ايضا والى كون دلالة الصحيحة الثانية بمفهوم اللقب الذي هو ليس بحجة وكون رواية ف ضعيفة غير منجبرة هذا كله مع ما في الجميع من الشذوذ المخرج عن
الحجية واما حيث الجمع بين الاخبار ففيه ان الجمع انما هو فرع التكافؤ وحجية الطرفين وهو هنا مفقود مع ان الجمع غير منحصر بذلك فهذا القول ايضا
كسابقه ضعيف غايته وكذا القول الرابع لضعف ما استدل به لجانب الرد غاية الضعف اما الجمع بين الاخبار فلما عرفته في سابقه واما الاجماع
المنقول والشهرة فلعدم حجيتهما اصلا سيما في مقابلة الكتاب والسنة المتواترة معنى وتوهم تحقق الاجماع مع مخالفة القديمين والصدوقين والشيخ
في التهذيبين والحلبي وصاحب الجامع وهم من اركان القدماء وجمع من المتاخرين وتردد الفاضل في عد توهم فاسد جدا واما قياسه على الوالد والولد
فهو افسد واما صحيحة الحلبي فهي عن الدلالة خالية بالمرة اذ ليس العتق الا في كلام السائل ومع ذلك هو عتق فاسد فدلالتها على الجواز اشبه ولو دل ف
بمفهوم الوصف وهو ضعيف واما عبارة الكنز فكونها رواية غير معلومة كما اعترف المستند لبيبة قال بعد ذكر شواهد على عدم رواية فيه وكل هذا ظاهر
في عدم رواية عليه بالخصوص ولعل ما ذكره في الكنز من الرواية لعله اشتباه ويشبه ان يكون مراده بها اما الروايات المانعة مطلقا بعد الحمل على المنع
هنا خاصة جمعا او خصوص الصحيحة الاتية انتهى ومراده من الصحيحة صحيحة الحلبي التي قدمناها واما ادلة سائر الاقوال فضعفها مما مر في اشتراط انتفاء
التهمة وما مر في عدم انحصار وجه الجمع بل ولا لدلالة الاخبار بانحصار في الحمل على التقية سيما الاسند الا الصحيح ابن ابي يعفور فان التقييد فيها انما
هو في السؤال والوارد فيه مفهوم الوصف وينافي ذيلها مذهب المستند ومن جميع ما ذكر ظهر ان الاول هو اصح الاقوال ومن الله التوفيق في كل حال
الثانية ليس شيء من البصر والسمع شرطا في قبول فيقبل شهادة الاعمى والاصم اذا اجتمعا سائر الشرائط وتحملاها حال الصحة او لم يفتقر الشهود
به في الاول الى الرؤية وفي الثاني الى السماع بلا خلاف في الاول مطلقا بل عن الانتصار ود والغنية الاجماع عليه ويدل عليه العمومات وخصوص روايتي
محمد بن قيس وثعلبة بن ميمون والمروي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميري عن صاحب الزمان وكذا في الثاني في الجملة للعمومات المذكورة بلا معارض
لها سوى رواية جميل عن شهادة الاصم في القتل قال يؤخذ باول قوله ولا يؤخذ بالثاني وحكي عن النهاية والقاضي وابن حمزة العمل بمضمونها
وردها الاكثر بضعف السند والمخالفة للاصول لان القول الثاني ان كان منافيا للاول كان رجوعا عنه فيجب رد الاول كما هو القاعدة في رجوع
الشاهد وان كان موافقا له يكون مؤكدا له فلا رد وان كان غير مرتبط به فهو كلام مستقل لا دخل له بالاول ويمكن ان يختار الاول ويخص رده
الشهادة الاولى بغير مورد الرواية لان ما دل على طرح الشهادة بالرجوع وهو ايضا مرسلة جميل عام وتخصيصه بالخاص ليس بعزيز سيما اذا كان
الخاص معمولا به عند جماعة من الاعيان فاذا المختار هو قول الشيخ ولكن يلزم تخصيصه بالقتل لانه مورد الرواية وعدم ثبوت الاجماع المركب **الثالثة**
المعتبر في الشرائط وجودها في الشاهد عند اداء الشهادة فلو تحملها فاقدا لبعضها واداها حال الاستجماع قبلت للعمومات ولما عدم الاشتراط
حين التحمل ويدل عليه الروايات الواردة في موارد مخصوصة كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والاجير اذا فارق والعبد اذا اعتق والفاسق اذا تاب و

[illegible]

في اخبار الواردة في قبول شهادة العبد وعدمه ورد بعض اقوال على مذهب المصنف اعلى الله مقامه

في قبول شهادة الاعمى والاصم

فهو

كتاب القضاء والشهادات

فقد شطر منها في طي بيان تلك الشرائط **الرابعة** لا يرد شهادة ارباب الصنايع المكروهة كالصياغة وبيع الرقيق ولا الدنية عادة كالحياكة والحجامة
ولو بلغت غايتها كالزبال والوقاد ولا ذوي العاهات والامراض الخبيثة كالاجذم والابرص بعد استجماع الجميع شرايط قبول الشهادة بلا خلاف
يوجد كما قيل بل مطلقا كما في الكفاية بل عن ظاهر المسالك الاجماع عليه ويدل عليه عموما قبول الشهادة من الكتاب والسنة مع خلوها عن المعارض بالمرة عدا
ما توهمه بعض العامة من ان اشتغالهم بهذه الحرف ووضاعتهم يشعر بالخسة وقلة المروة وهو ضعيف غايته سيما على القول بعدم اعتبار المروة في قبول
الشهادة وكذا على اعتبارها اذ لم يكن ارتكاب هذه الصناعات منافاة للمروة من جهة نفس الصنعة من حيث هي كما اذا كان من اهلها او يليق مثلها
بمثله بحسب العادة واما مع الملائمة له فيها بان كان من اهل بيت العز والشرف الذي لا يناسب حاله تلك الصنعة فارتكبها بحيث يلام فيلزم عدم قبول شهادته
على القول باعتبار المروة وعدم القبول من هذه الجهة غير عدم القبول من حيث ارتكاب الصنعة من حيث انها هي فان الحيثيات في جميع الامور معتبرة

الفصل الثاني في بيان مستند الشاهد وما يتعلق به وفيه مقدمة ومسايل اما المقدمة ففيها ثلث فوايد الفايدة الاولى

في ان المخبر به على ثلثة اقسام

اعلم ان من يخبر عن شيء اما يخبر به عن علم او ظن وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي ومن الاخير المعلوم او المظنون باحد الحواس الخمس الظاهرة وقد
يحصلان من الحدس او التجارب ايضا ومنه اخبار الطبيب والرمال والمنجم والقياف ونحوهم **الثانية** اعلم ان المخبر عنه على ثلثة اقسام الاول
ان يخبر بتفاصيل اسباب علمه او ظنه بالمخبر به جزء جزء حتى ينتهي الى احد الحواس فيقول رايت الملك الفلاني في يد زيد منذ مدة كذا يتصرف فيه كيف شاء
مدعيا ملكيته من غير معارض له الى الان او يقول سمعت ذلك من جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب او من عدلين او شاهدت زيدا استقرض من عمرو المبلغ
الفلاني وهو اقرضه واقبضه اياه بحضوري او يقول شاهدت الملك في يده في السنة السابقة ويده عليه مستصحبة عندي الى اليوم او اشبه بالقيافة هذا
الابن فلانا ونحو ذلك الثاني ان يخبر بالعلم او الظن بالمخبر به من غير تفصيل اسباب العلم او الظن وموجباتهما فيقول اني اعلم ان هذا الملك ملك زيد او اظنه
او اعلم ان زيدا يشتغل ذمته لعمرو بالمبلغ الفلاني او اظنه او اعلم ان زيدا ابن عمرو او اظنه وغير ذلك الثالث ان يخبر بالمخبر به مطلقا مجردا عن العلم او الظن
وعن تفصيل موجباتهما كان يقول هذا مال زيد او ذمة زيد مشغولة لعمرو بمبلغ كذا او زيد ابن عمرو وامثال ذلك **الثالثة** اعلم ان كلام الفقهاء
في هذا المقام اما يكون في بيان وظيفة الشاهد وتكليفه او في وظيفة الحاكم وشانه اما على الاول فيكون المراد انه في مقام الشهادة باي مستند يجوز له
الشهادة بالمشهود به من العلم او الظن ثم العلم مطلقا او الحاصل باحد الحواس الظاهرة او الشرع او العقل او التجارب او الحدس وكذا الظن المطلقة
او المتاخم بالعلم وعلى هذا لا يكون لهم كلام في القسم الاول لان المشهود به فيه نفس المستند والدليل والاسباب دون المدلول والمسبب وهي لا يحتاج الى
مستند ودليل فجواز الشهادة على تلك النحو بديهي وعلى الحاكم الحكم بمقتضاها من النتايج والمدلولات الا ان يقال انه يجب ان يكون عالما بذلك
المستند فاذا قال رايت او سمعت كان عالما برؤية فلان او سماع الكلام الفلاني ونحوهما بل وكذا الظاهر انه ليس كلامهم في القسم الثاني لانهم
يقولون ضابط مستند الشهادة العلم ولا معنى لكون العلم مستند العلم الا ان يتكلم فيه في انواع العلم اي في ان اي علم يعتبر شرعا حتى يجوز للشاهد ان يجعله
مبنى الشهادة ويشهد شهادة علمية بسببه فيقولون انه يجب ان يكون المستند في المبصر حس البصر مثلا ولا يجوز الشهادة العلمية فيها بالعلم الحاصل من السماع
او يتكلم فيه فيما يفيد العلم ولا يفيده حتى يجوز بواسطة الاخبار بالعلم بالمشهود به او لا يجوز ولكنهما خلاف الظاهر من مرادهم فكلامهم على هذا انما هو في
القسم الثالث يعني ان مستند الشهادة بالملك المطلق مثلا او اشتغال الذمة المطلق او غيرهما ما هو وفي اي مقام يصح ويجوز له الشهادة بالمطلق وفي اي
لا يصح واما على الثاني فيكون المراد ان الحاكم باي شهادة يجوز له الحكم او يجب العمل بالمستند الى العلم او يجوز العمل بالمستند الى الظن ايضا وعلى الاول فما المستند
هل يجوز العمل بالمستند الى الظن ايضا وعلى الاول فما المستند باي علم فهل يختص بالعلم الحاصل من حس البصر في المبصرات او حس السمع في المسموعات وكذا
او يحكم بالمستند الى العلم مطلقا ولو بالحاصل من السماع في المبصرات وعلى هذا لا يكون كلامهم الا في القسم الاول اذ في القسمين الاخيرين لم يذكر مستند
وسبب حتى يقال انه هل يجوز للحاكم الحكم بالشهادة المطلقة من غير بيان العلم او الظن او بالشهادة العلمية من غير ذكر مستند العلم انه هل هو الحس او
السماع او التجربة او الشرع او غير ذلك **المسألة الاولى** قالوا ان الضابط في المستند ما يصير به الشاهد شاهدا هو العلم القطعي العادي بلا
خلاف فيه في غير ما يجيء الخلاف فيه لمرسلة ... لا يكون الشهادة الا بعلم من شاء كتب كتابا او نقش خاتما وروايتي علي بن غياث وعلي بن غراب لا
تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك وفي النبوي وقد سئل عن الشهادة هل ترى الشمس فقال نعم فقال على مثلها فاشهد او دع قال في المسالك
وما روي عن الائمة الاطهار في مثل هذا المعنى اكثر من ان يحصى ويدل عليه ايضا انه لولاه لزم الكذب لان من يخبر عن شيء فانه يخبر عن الواقع عالما
به ولو قيده بالعلم ايضا يصير مصرحا به فلو لم يكن عالما لما كان كاذبا نعم لو كان ظانا واخبر عن ظنه به وقال اظن كذا لم يكن كذبا وجاز ايضا كما صرح به
في الكفاية للاصل فانه ليس بشهادة حتى يدخل تحت النهي ولو سلم فالمشهود به هو ظنه وليس كاذبا فيه الا انه غير معتبر اجماعا **الثانية** ثم انهم زادوا
على ذلك وقالوا لا يعتبر ان يكون ذلك العلم حاصلا اما بالرؤية او بالسماع فالاول في الافعال والثاني في الاقوال كالاقارير والعقود ونحوها
ومنها ما يفتقر الى السماع والرؤية اذ يفتقر الشهادة على القول برؤية القائل وهو ايضا مراد من لم يضم معه الرؤية قالوا الا فيما يتعذر او يتعسر فيه الرؤية
او السماع كالنسب والوقف ونحوهما مما ياتي فانه يكفي فيه التسامع والاستشهاد والسماع الماخوذ في ذلك غير السماع المتقدم فان المراد فيما تقدم
هو ان يكون المسموع هو عين المشهود به وهنا ان يكون اخبارا عنده فالعلم في الاول حسي حاصل عن الحس وفي الثاني مستفاد من قرينة امتناع

في بيان وظيفة وتكليف الشاهد وبيان وظيفة الحاكم وتكليفه

في التوقف في حصر العلم بما مر

في بيان ما يعتبر فيه الحس وما لا يعتبر

تواطئهم على الكذب وايضا الحاصل من الاول هو العلم البتة اذا كانت الحاسة صحيحة والقول واضحا واما الثاني فقد لا يحصل منه الا الظن ولا يخفى انه يخرج من ذلك الشهادة على اللمس او الذوق او الشم فيما يحتاج اليه ومنهم من قال بالرؤية كالافعال او السماع كالاقوال او التسامع كالوقف والنسب او بهما كالعقود والاقارير ولا يخفى ما فيه فان التسامع الاول ايضا يحتاج الى رؤية المسموع منه والقول بان المرئي هنا غير المشهود له او عليه قلنا المسموع ايضا كذلك كما ترى مع ان ذكر التسامع بين يدل على اتحاد المراد منهما او ليس كذلك ومنهم من يدل الرؤية بالمشاهدة كما في يع فقال بالمشاهدة او التسامع واراد من التسامع هو المعنى الثاني اي التسامع وفسر بعضهم المشاهدة في كلامه بالمعنى الشامل للذوق والشم واللمس ايضا وفيه ايضا انه كان حسنا لو لا حصره المشاهدة في الافعال وايضا المشاهدة بهذا المعنى يشمل التسامع بالمعنى الاول ايضا وبالجملة لم اعثر على كلام منقح في التعبير في ذلك المقام والصواب ان يقال انه يجب ان يكون مستنده المشاهدة الشاملة للشهود بكل من الحواس الخمس الظاهرية التي هي مبادي اقتناص العلوم في المحسوسات ثم نتكلم في التسامع بالمعنى الثاني في انه هل يكفي ذلك في شيء ام لا وعلى الاول ففي اي موضع يكفي واي قدر يكتفى فيه فهل يشترط ان يفيد العلم او الظن المتاخم له او يكفي مطلق الظن فنحن نتكلم في هذه المسئلة في الاول ونتبعها في الثالثة بالثاني فنقول قد صرحوا بانه يجب ان يكون مستند الشهادة هو احد الحواس الظاهرة بل قال بعضهم الاصل في الشهادة عندهم القطع المستند الى الحس الظاهر اعتبارا منهم للمعنى اللغوي مهما امكنهم انتهى وقوله مهما امكنهم اشارة الى الاعتذار للشهادة بالتسامع والاشتهار في بعض الامور كما يظهر بما ذكره قبل الكلام المذكور ولا يتوهم ان العلم الحاصل بالتسامع ايضا مستند الى حاسة السمع فانه علم حاصل بواسطة مقدمات اخر من بعد تواطئهم على الكذب ولذا يختلف باختلاف التسامع في سبق الشبهة وعدمه وسهولة القبول وعدمها واختلاف المخبر عنه جلاء وخفاء واختلاف المخبرين وثوقا وعدمه ولو كان مجرد التوقف على مبدئية الحس لم يكن علم غير حسي فان العلم بالصانع من المصنوع يتوقف على مشاهدتها والعلم بحدوث العالم بالتغير يحتاج الى احساس التغير ثم الدليل على اعتبار العلم المستند الى المشاهدة الحسية هو ما ذكره بعضهم من ان المفروض ان الشاهد في مقام الشهادة والشهادة كما مر في صدر المقصد هي الحضور او الاخبار عما شاهده وعاينه وهما بالنسبة الى العالم الغير المستند علمه الى الحس مفقودان اذ يقال له عرفا ولغة انه غير حاضر وغير مخبر عما شاهده والى هذا يشير كلام الشهيد في شرح الشرايع حاكيا عن بعض الاصحاب حيث قال ولا بد عند الاقامة من اتيان الشاهد بلفظ الشهادة فيقول اشهد بكذا وانا شاهد عليه الان بكذا وشهدت عليه ولو قال اعلم او اتيقن او اخبر عن علم لو حق لم يسمع قاله بعض الاصحاب انتهى ولا يعارضه ما قيل من اطلاق الفتاوى والنصوص المتقدمة المتضمنة للفظ العلم والمعرفة المتقدمة في المسئلة الاولى لان الفتاوى وان كان في العنوان مطلقة ولكن الاكثر قيدوها بعد بالمشاهدة او الرؤية مما ارادوا المطلق والا لم يجعلوا الشهادة في النسب والوقف واشباههما مما يكتفون فيها بالاستفاضة مستثناة سيما عند الاكثر المشترطين في الاستفاضة العلمية ولو سلم اطلاق البعض لم يصلح للمعارضة واما النصوص فلا عموم فيها اصلا لتضمنها لفظ الشهادة ايضا فقد لوحظ انه لا بد مع الحضور من العلم والمعرفة ولا يكفي مطلق الحضور حتى الذي لم يفد غير الظن مع ان العلم في الكل ليس علما بل معناها انه لا يكون الاخبار عما شاهده الا مع علم به والاخبار المتعقبة لها مخصوصة بعلم خاص هو العلم بالكف وبالشمس المرئية واختصاصها بالعلم الحاصل عن المشاهدة ظاهر فهي ايضا ادلة على المط ويدل عليه ايضا المستفيضة من الصحاح وغيرها الواردة في شهود الزنا المتضمنة لمثل قولهم حتى يقوم البينة الاربعة انهم راوا يجامعها او انهم راوه يدخل ويخرج بل يمكن دعوى الاجماع عليه ايضا لتصريح الكل بذلك ولم يذكروا علما اخر سوى العلم الحاصل من التسامع في موارد خاصة وجعلوه مستثناة من القاعدة بالدليل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام المحقق الاردبيلي حيث قال بعد ما نقل عنهم انه لا يجوز كون مستند الشهادة في الافعال التسامع من الغير وفيه تامل اذ يجوز ان يعلم هذه الامور بالتسامع من الجماعة الكثيرة بقراين وغيرها بحيث يتيقن ولم يبق عنده شبهة اصلا كسائر المتواترات والمحفوفات بالقراين فلا مانع من الشهادة لحصول العلم انتهى فانه لا كلام في جواز حصول العلم بما ذكر بل بغيره ايضا من التجارب والقراين كما يعلم كون الليلة ثاني الشهر فصاعدا برؤية ظل الشاخص ونحوها وانما الكلام في انه هل يجوز جعل كل علم مناط الشهادة مع انه خلاف مقتضاها اللغوي والعرفي وخلاف مدلول النص المصرح بانه على مثل رؤية الشمس وعلى معرفة كما يعرف الكف يشهد كيف ولو كان المناط العلم لم ينحصر بالعلم الحاصل من التسامع بل يحصل كثيرا ما من التجارب والحدسيات والاستقراء بل عن قول ثلثة او اثنين او واحد كما ذكروه في الاصول واختلفوا

في انه هل يحصل العلم بخبر الواحد ام لا

في انه هل يحصل العلم من الخبر الواحد ام لا وعلى الاول هل يطرد ام لا فان قيل عدم اعتبار هذه العلوم لاختلافها شدة وضعفا وتخلفها كثيرا قلنا نعم هذا التخلف والاختلاف في العلم الحاصل من التسامع اكثر بكثير ولا ينافي ما ذكرنا رواية حفص بن غياث اذا رايت شيئا في يدي رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال له ابو عبد الله ع افيحل الشراء منه قال نعم فقال ابو عبد الله ع فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك الحديث لان ذلك ايضا شهادة مستندها الحس البصر وهو الرؤية في يد زيد واليد معرف شرعي للملكية الظاهرية اي كونه محكوما له بالملكية ما لم يعلم خلافها بل اليد التي لم يعلم فيها عدم الملكية هي نفس الملكية الظاهرية فان الملكية ارتباط جعلي من الشارع واقعا وهي ما كان كذلك في نفس الامر وهي لا يظهر خلافها او ظاهرا وهي كونها كذلك على الظاهر وللواقعية اسباب وللظاهرية معرفات هي ايضا اسبابها واحد معرفاته اليد كما انه يجوز الشهادة على الزوجية بمشاهدة الزوج والزوجة وسماع عقد النكاح بينهما وبطهر الثوب برؤية غسله على ما هو المقرر في الشرع وبنجاسته برؤية وصول بول الانسان اليه وبالطلاق بالحضور في مجلسه وهكذا فان نفس الزوجية والتطهير والتنجيس وزوال العقد النكاح ليست امورا محسوسة ولا اثرتها

في اعتبار العلم المستند الى المشاهدة



كتاب القضاء والشهادات

على الاسباب المذكورة محسوسا ولا ترتبا عقليا ولا عاديا بل ترتب شرعي بجعل الشارع في مشاهدة الموجبات الشرعية تشهد بالموجب بالفتح وكذلك
الغصب واشتغال الذمة بالقرض والشهادة بالوقف بسماع الصيغة ورؤية الاقباض ونحوها بل كذلك في جميع الشهادات الحسية فانه اذا سمع قول
زيد بان على الف لعمرو يشهد عليه بالاقرار وهي شهادة حسية مع ان اللفظ المذكور محتمل للتجوز والتخصيص والحذف ونحوها ابدا بقرينة او بقرينة
مخفية عليه وسببه ان اللفظ المذكور مفيد للاعتراف وضعا ما لم يعلم القرينة وكذلك اذا قال اعترف بان فلان بن فلان فان اشتبه امر شرعي
مترتب على اشتهار نسبه او اقرار والده او تحقق الفراش ونحوه فالمحسوس شيء والمشهود به شيء آخر مترتب على المحسوس اما بحكم الشرع او الوضع او العقل
او العرف فكذلك الملكية بعينها بالنسبة الى اليد وقد ثبت مما ذكر ان الاصل في الشهادة هو الاستناد الى العلم الحضوري وعدم كفاية الحصولي على سبيل
الاطلاق **الثالثة** قد استثنوا من الاصل المذكور امورا مخصوصة فاكتفوا في جواز الشهادة فيها بالعلم الحصولي لا مطلقا بل بالتسامع والاستفاضة

في تجويز الشهادة بسبب التسامع والاستفاضة

ثم انهم اختلفوا في تعداد تلك الامور فمنهم من خصها بالنسب وحده وهو الاسكافي وعدها في ف اربعة بزيادة الملك المطلق والوقف والزوجية و
في جملة ستة بزيادة الموت والولاء والعتق وكذلك في الكف ولكنه نقص الولاء والزوجية وزاد الموت والولاية وفي عد سبعة بزيادة الموت
والولاية للقاضي ونقص الولاء وفي ير ثمانية بزيادة الولاء وبعضهم تسعة بزيادة الرق والعدالة ونقص الولاية ومن متاخري المتاخرين من لم يحصرها
في امور مخصوصة بل جوزها في كل ما تعذر فيه المشاهدة في الاغلب وعدها في يع في باب الشهادات ثلثة النسب والموت والملك المطلق وفي باب
القضاء سبعة بزيادة ولاية القاضي والنكاح والوقف والعتق وظني ان المسئلتين مختلفتان فان الكلام تارة في مستند الشهادة وما يجوز الشهادة
بسببه واخرى فيما يثبت به الشيء وان كان لم يجز الشهادة بذلك الثبوت بل يكون مناطا لحكم من ثبت عنده وتكليفه كشهادة العدلين فانه يثبت به
المشهود به عند من شهد له عنده ويثبت ما هو تكليفه بها ولا يجوز الشهادة بها عند الاكثر وكذا العدل الواحد لو قلنا بافادته العلم في بعض الموارد وكافادة
وكذا الخبر الواحد المحفوف بالقرينة العلمية فانه يحكم به الحاكم لوجوب قضائه بعلمه وليس للشاهد ان يشهد الى غير ذلك فمراد المحقق في الاول بيان
مستند الشاهد وفي الثاني بيان مستند كل شخص في حقه وعلى هذا يمكن ان يكون قول المحقق بعد عد الثلثة وذكر مسائل اخرى والوقف والنكاح يثبت
بالاستفاضة زيادة الامرين على الثلثة حيث انه ذكرهما في باب الشهادة ويمكن ان يكون المراد الثبوت الذي ذكرناه بل الظاهر انه ليس غير ذلك حيث انه عد
النكاح بعد ذلك في القسم الثالث من مستند الشاهد قال الثالث ما يفتقر الى السماع والمشاهدة كالنكاح الى اخره ونحوه في الكف ولكنه بعد عد

في ان الوقف والنكاح يثبتان بالاستفاضة

السنة المتقدمة مما يشهد فيه بالاستفاضة وذكر مسائل اخرى قال والوقف والنكاح يثبت بالاستفاضة عندنا انتهى وهذا اظهر في تغاير
المسئلتين لذكر الوقف في الموضعين ثم انهم استدلوا على استثناء ما ذكروه بوجوه منها ما قيل من عدم وجدان الخلاف فيه بعد عد التسعة المذكورة
الا عن الاسكافي وفيه بعد ما ذكرنا من اقوالهم فظاهر اذ لم يذكر التسعة الا الشاذ النادر ولعله راى بعض ذلك مذكورا في مقام الثبوت فادرج
في مقام مستند الشاهد ومع ذلك صرح الشهيد الثاني وبعض من تبعه بمنع الجواز في الموت وذكر اوجها بالمنع في النسبة الى الام ونسب في التنقيح
الجواز في الموت والملك المطلق الى الاكثر وفي الوقف والولاء والعتق والنكاح الى ف والفاضلين وظهور ذلك في الخلاف ظاهر وكذا عبارة الكف
المتقدمة هذا مع انه لا حجية في عدم وجدان الخلاف اصلا سيما محكيه واما دعوى الاجماع في مثل هذه المعركة فجزاف منشاءه ضيق الفطن ومنها
ما قيل في النسب من انه امر لا مدخل فيه للرؤية وغاية الممكن رؤية الولادة على فراش الانسان لكن النسب الى الاجداد المتوفين والقبايل القديمة ولا يتحقق
فيه الرؤية ومعرفة الفراش فدعت الحاجة الى اعتماد التسامع والاستفاضة وفيه اولا ان الاستفاضة ان لم يكن مثبتة للشيء ومعتمدا عليها فكيف
يصلح مستندا للشاهدين وان كانت مثبتة ومعتمدا عليها فيثبت بها النسب عند الحاكم الذي عليه ان يحكم بعلمه وكذا كل من اطلع على الاستفاضة
فان كل احد مكلف بعلمه فلا حاجة غالبا الى شهادة الشاهدين التي يجب ان يكون مستنده الى الحس فيثبت النسب بالاستفاضة عند الحاكم وغيره وان
لم يجز الشهادة لاجلها والحاجة احيانا الى اثباته عند حاكم بشاهدين كما لم يمكن الاثبات بالاستفاضة عند الحاكم ووقع تنازع لا يقتضي دليلا لاثبات امر مخالف للنص و
الاصل والا لثبت بالاستفاضة عند الحاكم ووقع تنازع لا يقتضي دليلا لاثبات امر مخالف للنص كل شيء اذ ليس شيء الا وقد يتعذر اثباته بشاهدين مشاهدين
للمشهود به بل يمكن التعدي الى غير الاستفاضة ايضا وثانيا انا لا نسلم جواز الشهادة في النسب بالاستفاضة ولكن لا لكونه مستثنى ولا لدعاء الحاجة وعدم الاطلاع
على الفراش والولادة بل لانا نقول ان النسب الشرعي هو ما اشتهر واستفاض فابن الشخص من شاع وذاع بين الناس بنوته له من غير معارض فانا نقول لا

في ثبوت النسب بالاستفاضة

ابن شخص شرعا مثلا منحصر بمن انعقد من نطفته بل هو بحكم العقل ومن ولد على فراشه بحكم الشرع بقوله الولد للفراش ومن اخرجه القرعة في المشتبه كما نطق
به الاخبار واطبقت عليه الفتاوى ومن اقر به الاب ولم يعارضه الابن بالاخبار المستفيضة والاجماع ومن شاع واشتهر واستفاض بين الناس انه ابنه من غير
معارض بالاجماع القطعي بل الضرورة الدينية بل ضرورة كل دين فانهم كلا من لدن ادم الى هذا الزمان انهم ينسبون الاولاد الى الاباء بذلك فكون من
اشتهر في حقه ذلك ابنا شرعيا مجمع عليه بل بناء المواريث وغيرها من الاحكام الشرعية على مجرد الاشتهار وكذا غير الابن من الانساب بل لولا ذلك لم
يثبت نسب غالبا كما ياتي في المسئلة الاتية فشهرة النسب من غير معارض كشهرة كونه زيدا فكما يشهد اني رايت زيدا بمجرد ثبوت كونه زيدا بالاشتهار
من غير استناد وعدم منافاة لاستناد الشهادة الى الحس فكذا النسب فالمشهود به هو الابنية مثلا كالزيدية في شخص زيد ومستنده احساس الامر
الذي هو موجبها شرعا بحاسة السمع يعني ان المشهود به مسموع كسماع الاعتراف وصيغ العقود فانك اذا سمعت بعت من البايع تشهد بالبيع

لان ذكر هذا القول في مقام الانتساب بيع لانه اخبار عن البيع مثبت له فكذا الاشتهار فان المشتهر بملك من غير معارض مالك شرعا لا ان الشهرة اخبار عن امر
اخوهما الابنية وكذلك في ساير النسب ومنها ماذكروه في بعض ساير الامور المذكورة فقيل يثبت الموت بالاستفاضة لتعذر مشاهدة الميت في اكثر الاوقات
للشهود والملك المطلق لا يمكن الشهادة عليه بالقطع والوقف لو لم تسمع فيه الاستفاضة لبطلت الوقوف على تطاول الازمنة لتعذر بقاء الشهود
والشهادة الثالثة عندنا غير مسموعة والوقف للتابيد وكذا العتق والزوجية والرقية والولاية وغيرها فقيل لو لم يجز في الشهادة فيها الاكتفاء
بالسماع للزم بطلان اكثر تلك الحقوق بتطاول الازمان والدهور ويظهر ما فيهما مما ذكرنا اولا في الوجه السابق مضافا الى ان تعذر مشاهدة الميت
وساير ما استند فيه الى التعذر او التعسر ليس باكثر من تعذر مشاهدة كثير مما صرحوا فيه باشتراط المشاهدة كالرضاع سيما مع شرايط التحريم وبه
الغصب والسرقة والاصطياد والاتلاف والولادة وغيرها ولا ارى فرقا بين البيع والهبة والاجارة وبين العتق والنكاح ونحوها في ان اثبات تلك الحقوق
في الازمنة المتطاولة لا ينحصر بشهادة الشاهدين بها بالاستفاضة بل يمكن الاثبات بنفس الاستفاضة عند الحاكم وبيد الموقوف عليه او المتولي
على الموقوف وبالاخبار المحفوفة بالقرائن العلمية وبتصرف المولى او ورثته في الرقيق وقد ظهر من ذلك ان الحق عدم جواز الشهادة بشيء بمجرد الاستفاضة
سوى النسب لا لاجل كونه مستثنى بل لما ذكرنا واما غير الشهادة فيثبت كل شيء بالاستفاضة اذا افاد العلم عند من حصلت له الاستفاضة **الرابعة**
اختلف الاصحاب في الاستفاضة التي هي مستند الشهادة عند من يجوز استنادها اليها ودليل النسب الشرعي او مستند الحاكم وغيره لا لاجل الشهادة بل
لاجل الثبوت عنده على ما ذكرنا هل يشترط ان يفيد العلم القطعي او الظن المتاخم للعلم خاصة او يكفي مطلق الظن على اقوال ثلثة الاول لجماعة منهم المحقق في
يع وفع والفاضل في جملة من كتبه وصاحب التنقيح وغيرهم وهو ظاهر كل من جعل ضابط الشهادة العلم من غير استثناء الاستفاضة الظنية اقتصارا فيما خالف
الاصل على المتيقن وللاخبار المتقدمة المعتبرة للعلم في الشهادة والظواهر من الكتاب والسنة الناهية عن اتباع الظن والعمل به والثاني محكي عن شارح اللمعة
وس ولك واستدل له بان الظن المتاخم للعلم اقوى من الحاصل من قول الشاهدين فيستفاد من مفهوم الموافقة بالنسبة الى الحاصل من الشاهدين الذي
هو حجة منصوصة حجيته ايضا وبانه لو لم يعتبر هذا القدر من الظن فلا يحصل الضرر العظيم في امثال ما ذكروا اعتبار الاستفاضة فيها لان حصول العلم بها نادر جدا
والثالث منقول عن [illegible] محتجا بانه يجوز لنا الشهادة بان خديجة زوجة رسول الله ص كما يقضي بانها ام فاطمة ويجوز لنا الشهادة بزوجيتها مع ان العلم
فيهما غير حاصل لانه لو كان حاصلا لكان بالتواتر وهو هنا مفقود لان شرطه الاستناد الى الحس والظاهر ان المخبرين في الطبقة الاولى لم يخبروا عن المشاهدة
بل عن السماع وبانه لو لم يعتبر الظن الحاصل من الاستفاضة لزم عدم الثبوت في اكثر ما ذكر سيما فيما يطلب فيه التابيد حيث ان شهادة الفرع الثالثة غير مسموعة
عندنا **اقول** ويرد على الدليل الاول للقول الثالث منع فقد شرط التواتر في تزويج خديجة لان الطبقة الاولى بالعيون حصل التواتر لان النبي ص كان اظهر
قريش وكان ابوطالب المتولي لتزويجه رئيس بني هاشم وخديجة من اجلاء بيوتات قريش وخطب في المسجد الحرام بمجمع من قريش فيمكن بلوغ المشاهدين حد التواتر
وكذا يمكن بلوغ المخبرين عن طبقتهم السابقة في كل طبقة فبعد حصول العلم يحكم بحصول الشرط كما قالوا في عدد التواتر وعلى الثاني بان كون الشهادة الثالثة
الفرعية غير مسموعة فكذلك الظنية فتخصيص الثاني ليس باولى من الاول بل الثاني اولى لعدم استلزامه مخالفة الكتاب والعقل والقول بان عدم قبول الثالث
اجماعي دون عدم قبول الظنية مردود بعدم معلومية الاجماع حتى في المورد في الاول كيف وجوزه الفاضل في لف في رد ذلك الدليل وهو وان كان واحدا
الا ان الشيخ ايضا مثله ثم **اقول** انه يرد على الاول ايضا اولا انه لو سلم عدم امكان التواتر فحصول العلم بالخبر المحفوف بالقرينة ممكن فلم ليس كذلك هنا كيف
ولو لم يكن زوجية خديجة معلومة لسرت الظنية الى اعقاب خديجة ايضا وصار الكل ظنيا وفساده ظاهر والظاهر ان الاستدلال بذلك الدليل لاثبات جواز الشهادة
بالاستفاضة لا لاجل اثبات اعتبار الاستفاضة الظنية وح يرد عليه ايضا ما مر من ان الثبوت بالاستفاضة الظنية وح يرد عليه ايضا ما مر من ان الثبوت
بالاستفاضة ولو كانت علمية لا يستلزم جواز الشهادة بها غايته انه يجوز لنا الشهادة في مقام التنازع والمراد انه في تلك الواقعة واي محذور فيه ولا تنازع
ولا منازع ويرد على الثاني ايضا ما مر من انه لا يستلزم عدم جواز الشهادة بالاستفاضة عدم امكان الثبوت بها عند الحاكم وغيره فان الثبوت لا يستلزم
جواز الشهادة كما في شهادة العدلين بل المرأة الواحدة في ربع الوصية وبذلك ظهر ضعف القول الاخير بالنسبة الى الشهادة وكذا بالنسبة الى نفس الثبوت
عند الحاكم وغيره بان يجعل الاستفاضة الظنية موجبة للثبوت فان الاصل عدم الثبوت بها وعمومات النهي عن العمل بالظن وعدم اشتراط الشيخ بمنع
اعتباره ثم اضعف من ذلك بالنسبة الى الشهادة ما حكي عن الشيخ ايضا من كفاية السماع عن العدلين فصاعدا فيصير بسماعه شاهد اصل ومتحملا
لان ثمرة الاستفاضة هي الظن وهو حاصل بهما وفيه اولا منع اعتبار الاستفاضة المثمرة للظن وثانيا انه لو سلم ينبغي الاقتصار عليه لعدم دليل على
العموم وثالثا انه لو كان سببا لاعتبار مطلق الظن لزم اعتباره لو حصل من واحد ولو انثى او فاسق والجواب بالاختصاص بما ثبت اعتباره شرعا او بما
افاد الظن القوي مردود بانه ان اريد اعتباره مطلقا او في مقام الشهادة فلم يثبت هنا ايضا وان اريد اعتباره في الجملة فهي ملازمة بينه وبين اعتباره
في مورد خاص غير ما ثبت اعتباره فيه واما الظن القوي فقد يحصل من شهادة فاسقين او عدل واحد ظن اقوى من شهادة عدلين اخرين نعم يعتبر شهادة
العدلين في مقام الثبوت مطلقا الا ما اخرجه الدليل كالزنا نعم يمكن ان يستدل للشيخ بمكاتبة الصفار الصحيحة وفيها او هل يجوز للشاهد الذي
اشهده بجميع هذه القرية ان يشهد بحدود قطاع الارضين التي فيها اذا تعرف حدود هذه القطاع بقوم من اهل هذه القرية اذا كانوا عدولا فوقع
نعم يشهدون على شيء مفهوم معروف ان شاء الله تعالى نعم ولكنها مصرحة بحصول التفرقة الذي هو حقيقة في العلم للشاهد ومع ذلك متضمنة للقوم

هل يعتبر في الاستفاضة العلم القطعي او الظن المتاخم للعلم او مطلق الظن اقوال ثلثة

وان الظن يحصل من شهادة فاسقين او عدل واحد او غيرهما

الذي

الذي ظاهره الاكثرية من العدلين ويشعر به الاتيان بضمير الجمع لتحمل الشياع المفيد للعلم فهي يصلح دليلا له ايضا فتأمل والقول الثاني ايضا كالاول في فساد المستند اما الاول فمستندهم فلان الاولوية انما تنهض حجة لو كانت العلة في حجية شهادة العدلين افادتها المظنة وليست كذلك بل هي من الاسباب الشرعية كاليد حتى انها لو لم يفد مظنة اصلا لكانت حجة ايضا مع انه لو كان ذلك المناط في حجيتها وجب ان يدار مدار الظن الاقوى حتى لو فرض حصوله من شهادة الفاسقين او الصبي او القرائن دون شهادة العدلين كان حجة دون شهادتهما وهو باطل مع ان الظن الاقوى اعم من المناط للعلم هذا كله مع ان الاصل ايضا محل المنع حتى عندهم فانهم لا يجوزون الشهادة بشهادة العدلين فكيف يجعلونها اصلا للاثبات نعم لو كان الكلام بالنسبة الى اصل الثبوت لم يرد عليه ذلك بل يرد بما ذكر اولا واما ثانيا فلمنع ندرة حصول العلم من الاستفاضة بل هو كثير غاية الكثرة وما لم يحصل فيه العلم بها لا يعتبر استفاضة ولا حرج فيه ولا ضرر بل قد يوجب الضرر في الطرف الآخر بمجرد الظن الغير المعتبر فهذا القول ايضا كالاخير في غاية الضعف فلم يبق الا الاول وهو الصحيح فيما اعتبرنا فيه الاستفاضة من الشهادة او الثبوت ولكن لي ههنا كلاما آخر وهو ان من يقول باعتبار الاستفاضة العلمية في النسب ما اراد من متعلق العلم الذي هو المعلوم بالاستفاضة فهل مراده التولد من النطفة فالعلم به محال غالبا او التولد على فراش الشخص فلا يشاهد غالبا الا اثنان من النسوان او ثلثة او نحوها فكيف يحصل العلم سيما اذا لم ينقل بكون الامة والمتقطعة فراشا وكذا اقراره او الدليل المشاهد المحسوس ان بتقاليب الدهر وتصاريف الزمان يجيء هذا من خراسان الى العراق وبالعكس ومن فارس الى احدهما وبالعكس ومن العرب الى العجم وبالعكس ومن الترك اليهما وبالعكس وهكذا فيتوطن في المقام الثاني وينسب فيه الى ابيه او قبيلته بقول اربعة او ثلثة بل بقول نفسه ويبقى في ذلك البلد ويشتهر فيه بتلك الانتساب بعد مدة سيما اذا ماتت الطبقة الاولى بحيث ينسبه جميع اهل بلد او مملكة واكثر الانتساب الى الطبقات التي فوق الاولى والثانية كذلك نعم يحصل العلم من الاستفاضة في النسبة وذلك ايضا من اقوى الشواهد على ما قلنا من ان نفس الاستفاضة هو سبب تحقق النسبة ونسب شخص من اشتهر بنسبته اليه من غير معارض ومرادنا من الاستفاضة العلمية ان يعلم ان كل احد يعرف المنتسبين ينسبهما الى الآخر ونقول هذا نفس النسبة كالابنية مثلا فلو نذر احد لشخص لبني تميم بره بالاعطاء الى من ينسبه كل من يعرفه الى هذا البلد اليه وان لم يعلم سبب نسبتهم بل وكذا نقول في مثل الوقف فان المعلوم فيه بالاستفاضة لابد وان يكون هو صيغة الوقف والاقباض ونحن نجد من انفسنا ان ما استفاضت وقفيته ولا نشك فيها من العظيمة الجامعة في المدن الكبيرة والمدارس والرباطات والقناطر والقباب والقنوات الوقفية لا نظن في غالبها صدور صيغة الوقف فكيف من العلم به وهذا ايضا من اقوى الشواهد على ما ذكرنا من ان مناط ثبوت الوقفية في الاغلب هو الموقوف عليهم او المتولي الخاص او العام والاستفاضة المفيدة استفاضة تلك اليد وهذه اليد ممكنة الشهود غالبا وكذا الكلام في امثالهما **الخامسة** المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة جواز الشهادة بالملك المطلق لشخص يشاهد الشيء في يده مع تصرفه فيه متكررا بنحو البناء والهدم والاجارة والصبغ والقص والخياطة وغيرها بلا منازع بل عن ف الاجماع عليه وفي يع نفي الريب عنه وعن ط نسبته الى روايات الاصحاب وحكى القول به عن الصدوق والكليني وف والحلبي والقاضي والحلي وعامة المتأخرين ونسب الخلاف فيه الى ف وفيه تامل لانه جعل الاولى الشهادة بالتصرف دون الملك وهو على الجواز ادل منه على المنع فلا يكون في المسئلة خلاف معلوما وان حكاه في ط وغيره قولا الا ما قيل من قضاء العادة بان ذلك لا يكون الا بالملك وجواز شرائه منه وانه متى حصل عند المشتري جاز له دعوى الملكية ولو ادعى عليه فانكر جاز له الحلف حتى يرد عليه بعض ما ذكره الاردبيلي وصاحب الكفاية ويحتمل امكان منع قضاء العادة ولو سلم فلا يفيد الا المظنة والشهادة بها غير جائزة بل ويكون العلم كما عرفته ومنع استلزام جواز الشراء ودعوى الملكية والحلف لجواز الشهادة بل لرواية حفص بن غياث المتقدمة في المسئلة الثانية المنجبر ضعفها لو كان بوقوع المشايخ الثلثة لها وموافقتها الشهرة العظيمة المحققة والمحكية والاجماع المحكي المعتضدة باخبار اخر مرت في باب القضاء الدالة على كون الاصل في اليد الملكية سيما موثقة يونس المصرحة بان من استولى على شيء فهو له ولا ينافيها مامر من اشتراط العلم الحسي في جواز الشهادة لان الملكية الظاهرية الشرعية التي هي المشهود بها بل لا ملكية الا الشرعية معلومة قطعا لحكم الشارع بها مع اليد المذكورة كما مر بيانه في المسئلة المذكورة احتج في النافع الى ما ذكره بان اليد والتصرف دلالة الملك وليس بملك وفيه انه ان اراد بالدلالة انها مخبرة عن الملك كالاستفاضة والعدلين فكونها دلالة ممنوع وان اراد انها سبب للملك الظاهري ومولدة له كقوله على كذا لزيد فانه دلالة الاعتراف وسبب ومولد له فكذلك وهو نفس الملكية الظاهرية ولكن هذا يشير قول من قال انه يمكن دعوى الضرورة في افادة اليد المتصرفة بل مطلقا الملكية وعليه بناء الفقهاء بل والمسلمين كافة انتهى فان المراد من افادتها سببيتها لها واما ما اورد عليه ايضا من ان بعد تسليم الدلالة على الملكية لا وجه للمنع عن الشهادة عليها وان هو حج الا كالاستفاضة فكما يجوز الشهادة على الملكية بها من غير لزوم اقامة الشهادة على الاستفاضة فكذا هنا فمردود بان كونها كالاستفاضة لا يوجب جواز الشهادة به لان الاستفاضة عنده مستثناة من قاعدة لزوم الاستناد الى الحس بالاجماع او الضرورة ولا يلزم منه استثناء ما هو مثلها في الافادة ثم بما ذكرنا يظهر الشهادة باليد خاصة ايضا كما ظهر في الكف عن اكثر المتأخرين وادعى بعضهم اطباق جمهور المتأخرين عليه واما ما قيل من ان اليد وهي مع التصرف لو اوجب الملك لم يسمع دعوى من يقول الدار التي في يد زيد لي كما لا تسمع لو قال ملك زيد لي ففيه ان هذا انما كان يصح لو قلنا انها يفيد الملكية الواقعية واما الظاهرية فلا اذ معناها ان الدار التي ملك زيد ظاهرا لي واقعا **السادسة** لا يجوز الشهادة برؤية الشاهد خطه وخاتمه اذا لم يتذكر الواقعة وان امن التزوير بلا خلاف اذا لم يكن معه عدل آخر ولا المدعي ثقة للاجماع والاصل

وعموما اشتراط العلم وادلة اعتبار الحس كما مرت وخصوص المعتبرة كمرسلة ابن المغيرة في المسئلة الاولى وحسنة الحسين بن سعيد جاءني جيران
لنا بكتاب زعموا انهم اشهدوني على ما فيه وفي الكتاب اسمي بخطي قد عرفته ولست اذكر الشهادة اولا يجب لي الشهادة على حتى اذكرها كان اسمي في الكتاب
ام لم يكن فكتب لا تشهد ورواية السكوني لا تشهد بشهادة لا تذكرها فانه من شاء كتب كتابا ونقش خاتما وان عرف خطه وخاتمه وعلم ان خطه وكان
معه المتاخر وكان المدعي ثقة ففي جواز الشهادة مع عدم التذكر خلاف فعن الشيخ في يه والمفيد والاسكافي والقاضي والديلمي ووالد الصدوق
بل كافل الصدوق والكليني ايضا جواز الشهادة به وافتى بعض متاخري المتاخرين ويظهر من بعضهم دعوى شهرة القدماء عليه لصحيحة عمر بن يزيد الرجل
يشهدني على الشهادة فاعرف خطي وخاتمي ولا اذكر من الباقي قليلا ولا كثيرا قال فقال لي اذا كان صاحبك ثقة ومعه رجل ثقة فاشهد له والرضوي
واذا اتى الرجل بكتاب فيه خطه وعلامته ولم يذكر الشهادة فلا يشهد لان الخط يتشابه الا ان يكون صاحبه ثقة ومعه شاهد اخر ثقة فيشهد حينئذ
والفاضل الشيخ في ف ووالده وولده واكثر المتاخرين الى عدم الجواز للعمومات وادلة اعتبار الحس والمعتبرة المتقدمة وترجيح هذه على الصحيحة والرضوي
ولو فيهما للاصول وصريح المحقق وظاهر التردد لمعارضة جهة الترجيح المذكورة مع جهة خصوصية الصحيح والتحقيق ان الصحيحة وان كانت اخص
مطلقا من المعتبرة ولكنها اعم من وجه من عمومات اشتراط العلم لاعميتها من مفروض الصحيحة واختصاصها بالعلم وعموم الصحيحة بالنسبة الى صورة
حصول العلم وعدمه فان حصوله بمعرفة الخط والخاتم وضم الثقة والوثوق بالمستشهد ليس بعزيز بل هو الغالب سيما مع تذكر اصل اشهاده له كما
يدل عليه قوله يشهدني فيكون التعارض بالعموم من وجه فيعمل بها في صورة العلم لعدم الاختلاف وفي صورة عدم العلم يعمل بالعمومات لرجحانها
بالاكثرية وبموافقة الاصل كما عن المحفوظ بعض اخر ولا ينافي ذلك ادلة اعتبار استناد الشهادة الى الحس لان المعلوم هنا ليس مجرد المشهود به كما في الامر
العلمية بل يعلم بما ذكر احساس الشاهد وحضوره فهو ايضا مستند الى الحس غاية الامر انه لا يتذكر الاحساس وعلمه من الخارج مع انه لو لم يكن استنادا
اليه لضر لان تخصيص العام بمخصص صحيح صريح موافق لعمل اساطين القدماء ليس بعزيز ولكنه يجب التخصيص بمورد الصحيحة من تذكر الاشهاد وكون صاحبه

في جواز شهادة الشاهد الاستصحابي

رجلا لا امراة **السابعة** لا شك في جواز شهادة الشاهد الاستصحابي بما شهد في السابق مقيدا به من غير ضم الاستصحاب كان يشهد بانه كان ملكه
بالامس او كان في يده كذلك او اعترف بالامس بملكيته او اخذ منه المبلغ الفلاني بالامس قرضا او غصبه بالامس ونحو ذلك وكذا مع ضم الاستصحاب كقوله كان ملكه
بالامس وهو الى الان مستصحب لو ضم ما يؤدي مؤداه نحو قوله ولا اعلم له مزيلا ولا ادري ازال ملكه عنه ام لا لان جميع ذلك هو مشهوده ومعلومه وهل يجوز
له الشهادة بالملك المطلق او الشغل المطلق او نحوهما بالاستصحاب كما يجوز له الشهادة بالملك باليد ام لا الظاهر نعم بل قال بعض فضلائنا المعاصرين ان جواز
اعتماد الشاهد على الظن الحاصل له من جهة الاستصحاب مما لا اختلاف فيه ولا اشكال بديانتنا انتهى ويدل عليه انه لولا جواز ذلك لم يجز الشهادة بالملك المطلق
اصلا اذ حصول العلم بالملك في ان الشهادة من المحالات العادية غالبا اذ نقل الملك قد يحصل من نقل المالك بنفسه بحيث لا يطلع عليه احد غيره بنذر
او وقف او غيره من الامور ولو مع اطلاع الشاهد كان يكون مالكا للدار في اليوم ونقلها في الليلة الى زوجته او ولده وايضا الاستصحاب سبب شرعي ومولد
للمستصحب كاليد فكما لا يجوز له الشهادة فكذا به فان قيل الاستصحاب سبب لولا المزيل واصلا فلعله تحقق المزيل ولم يعلم به الشاهد قلنا كذلك اليد سبب لولا
المعارض لو اعترف ذي اليد بخلافه فلعله تحقق من دون اطلاع الشاهد والحل ان كلا منهما دليل شرعي للشاهد وهو يشهد عن معلومه ولو بواسطة
الشرع لا عن معلوم غيره وايضا يجوز للشاهد الاستصحابي شراء الملك ممن كان يعلم انه له امس ثم ادعاء ملكيته والحلف عليه فله ان يشهد بملكيته من كان
ملكه سابقا بالعلة المنصوصة في رواية حفص المتقدمة هذا مضافا الى خصوص المعتبرة المجوزة للشهادة بالاستصحاب كصحيحة ابن وهب ان ابن ابي ليلى يسئلني
الشهادة على ان هذه الدار مات فلان وتركها ميراثا وانه ليس له وارث غير الذي شهدنا له فقال اشهد بما هو علمك قلت ان ابن ابي ليلى يحلفنا الغموس فقال
احلف انما هو على علمك فان ترك الميت للدار ميراثا وانتفاء وارث سواه له ليس الا باستصحاب الوجود في الاول والعدم في الثاني وموثقة الرجل يكون له العبد
والامة قد عرف ذلك فيقول ابق غلامي او امتي فيكلفونه القضاة شاهدين بان هذا غلامه او امته لم يبع ولم يهب فيشهد على هذا اذا كلفناه قال نعم والاخرى
الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلثين سنة ويدع فيها عياله ثم يأتينا هلاكه ونحن لا ندري ما احدث في داره ولا ندري ما حدث له من الولد الا انا لا نعلم
انه احدث في داره شيئا ولا حدث له ولد ولا يقسم هذه الدار بين ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل ان هذه الدار دار فلان بن فلان
مات وتركها ميراثا بين فلان وفلان او نشهد على هذا قال نعم ونحوها رواية هي اما مثلها بل تلك الرواية الرجل يكون له العبد والامة فيقول ابق غلامي
وابق امتي فيؤخذ في البلد فيكلفه القاضي البينة ان هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه افنشهد على هذا اذا كلفناه ونحن لا نعلم انه احدث شيئا قال
فكلما غاب من يد المرء المسلم غلامه او امته او غاب عنك لم تشهد عليه فلا يثبت سوى جواز الشهادة ولا باس بها فان قيل الشهادة ان كانت جائزة
كانت واجبة لا معنى لجوازها قلنا الواجب هو الشهادة بما هو عنده لا بالملك المطلق والشيء المستصحب مطلقا فالمعنى انه لم يشهد انه كذا او كذا وان
وجبت الشهادة بانه كان كذا او كذا ولم يعلم حدوث شيء وبذلك جمع في الوافي بين تلك الرواية وبين الموثقة الاولى فقال في بيانها وانما يجوز له الشهادة
على انه كان له لا على انه الان له وبهذا يجمع بينه وبين الخبر الاتي حيث حكم بعدم جواز الشهادة في مثله انتهى هذا ثم انه يظهر من بعض الفضلاء المعاصرين
ان جواز شهادة الشاهد بالاستصحاب انما هو اذا كان البقاء معلوما له او مظنونا ولم يكن اتكاله على مجرد الاستصحاب وان كان شاكا او ظانا بخلافه فقال
فكما ان المجتهد قد يرجح الظاهر على الاصل ويقطع الاستصحاب بسبب ظهور خلافه واظهريته ويسقط عنده عن درجة الحجية فكذلك الشاهد في اخباره قد

يكون

يكون على ظن بما علمه سابقا وبانه باق لعدم سنوح سانح ووجود امارات يفيد الظن بالبقاء وقد تسنح سوانح تزلزله عن ذلك الظن وبعضها شكا او وهما
ثم لا يمكنه الاخبار الا بالعلم ولا بالظن انتهى وفيه انه مبنى على ما تقرر عنده من ان حجية الاستصحاب من جهة افادته الظن واما على التحقيق المستفاد من ادلته
من انه حجة بنفسه ولو لم يفد الظن فلا وقع لذلك الكلام **الثامنة** كلما ذكرنا انما هو في بيان تكليف الشاهد ووظيفته في اداء الشهادة ومستندها
واما الحاكم وتكليفه في القبول واستنتاج الحكم منها فهو امر آخر غير لازم لذلك فان جواز الشهادة للشاهد لا يستلزم جواز الحكم بكل ما يجوز له الشهادة
كما في شهادة الجرح والتعديل فانه لا شك في جواز الشهادة بالتعديل المطلق والجرح كذلك للعالم به ولكن لا يجب على الحاكم عند الاكثر بل لا يجوز له الحكم الا مع
بيان السبب او اتفاق الشاهد مع الحاكم في اسبابهما وعلى هذا فالامر هنا بيان تكليف الحاكم وانه باي شهادة يحكم والمحصل ان فيما سبق كان الكلام في مستند
الحكم اي الشهادة التي يصلح مستند الحكم انه هل يكفي الاطلاق في الشهادة بان يقول هذا ملك زيد او له على عمرو كذا او باع زيد داره لعمرو او غصب
ونحو ذلك او علم انه كذا او لا يكفي بل يشترط فيه بيان المستند وذكر السبب من الحس او الاستفاضة او اليد او الاستصحاب او نحوها مما هو مستند الشاهد و
بعبارة اخرى هل يشترط ان يكون الشهادة حسية بان يذكر محسوسا او يكفي العلمية الحق هو الاول لوجهين احدهما انه قد عرفت الاختلاف الشديد فيما يصلح
ان يكون مستندا للشهادة فان الاكثر قالوا بوجوب الاستناد الى الحس وعدم كفاية مطلق العلم ومنهم من استثنى العلم الحاصل بالاستفاضة في مواضع
خاصة ولهم اختلاف كثير في تلك الموارد ثم اختلفوا في الاستفاضة المثمرة لجواز الشهادة انها هل هي العلمية او الظنية ثم اختلف المكتفون بالظنية
هل هي الظن المتاخم للعلم او يكفي مطلق الظن ومنهم من اكتفى بالظن الحاصل من شهادة العدلين ومنهم من اكتفى برؤية الخط والخاتم مع ضم الثقة و
زاد جمع شرط كون المدعي ايضا ثقة ومنهم من اكتفى في الشهادة بالملك بالاستفاضة مع اليد او التصرف ثم اختلفوا في التصرف انه هل يكفي مطلقه او يشترط
تصرف خاصة وهل يشترط فيه المدة الطويلة ام لا ومنهم من اكتفى باليد والتصرف ومنهم من اكتفى في اليد ثم في تشخيص اليد الدالة على الملكية اختلاف شديد
مر في مقصد القضاء من جهة فهم ما هو يد وتعارض اسباب صدق اليد وشرايطه وموارد الاكتفاء باليد ثم اختلفوا في الشهادة بالاستصحاب وفي انه هل
يشترط معه الظن بالبقاء او يكفي عدم الشك في خلافه او عدم الظن به او لا يشترط شيء من ذلك الى غير ذلك من وجوه الاختلافات وتشتت الآراء والمذاهب
(ومع ذلك الاختلاف)
كيف يعلم الحاكم بتحقق ما هو الشهادة الصحيحة عنده بمجرد الشهادة المطلقة حتى يجوز له الحكم بها او يجب والاصل عدمهما وعدم تحقق الشهادة المقبولة والى هذا
ينظر كلام الحلي في السرائر بعد نفيه تحمل شاهد الفرع لشهادة شاهد الاصل بدون الاسترعاء وسماعها الشهادة عند الحاكم وبدون ذكر السبب قال لعل ان
سمعه يقول اشهد ان لفلان بن فلان على فلان بن فلان درهما فانه لا يصير بهذا متحملا للشهادة على شهادته لان قوله اشهد بذلك ينقسم الى الشهادة
بالحق ويحتمل العلم به على وجه لا يشهد به وهو ان يسمع الناس يقولون على فلان كذا وكذا انتهى وبمثل ذلك صرح الشيخ في ط على ما حكى عنه هذا
كله مع ما في اشتباه العلم والظن على كثير واختلاف الناس في سهولة القبول وصعوبته واختلاف الاسباب في افادة العلم وعدمها بالنسبة الى الاشخاص
فان حصول العلم القطعي لبعضهم بما لا يفيده عند الاكثر فاني شاهدت ذلك كثيرا من العدول من شهد بشهادة قطعية فعلمت انهم لم يشاهدوا المشهود
عليه فسألته عن ذلك فقال علمت بالتواتر والشياع فقلت كم شهد عندك من الاشخاص فانتهى الى ثلثة او اربعة من اوساط الناس ومجاهيلهم و
كثير منهم كانوا ممن شهدوا قطعا على شخص غير حاضر في البلد فاستفسرت منهم فقالوا علمنا ذلك بمكاتيب شركائنا من البلدة الفلانية مع ان مكاتيبهم
لم يكن مستندا الى الحس ايضا ومنهم من قال كتب الي ولدي واعرف خطه وهو غير كاذب ومنهم من قال بعد الشهادة العلمية والاستفسار منه انه
مكتوب بخطي وخاتمي واقطع باني لا اكتب الا عن علم وشهد في بعض الوقايع عندي نحو من اربعين نفرا كان جمع منهم من العدول وحصل لي ريبة
من جهة مضي مدة طويلة من الواقعة وقصور سن الشهود عن درك هذه المدة فاستفسرت من جمع من عدولهم فاستندوا الى شهادة جمع كثير من هؤلاء
الاربعين فتفحصت منهم فاستند كثير منهم الى طائفة اخرى منهم الى ان انتهى شهادة الباقين الى حكم بعض المنصوبين لمنصب الحكم والمدعين له بنفسه
من غير تعمق في علمه او عدالته فان قيل العدالة مانعة عن الشهادة بالمطلق مع الاختلاف في المستند فمع الاطلاق يعلم انه اراد ما هو المجمع عليه او المنقول
عند الحاكم وايضا يمنع العدالة عن الشهادة بالعلم بالاسباب الضعيفة الغير المفيدة للعلم غالبا قلنا في الجواب عن الاول بمثل ما اجابوا عمن اكتفى بها
في التعديل لمثل ذلك فان العدالة لا يستلزم الاطلاع على هذه الاختلافات ولا ينافي البناء على مذهب مجتهده مع انه قد لا يفيد الموافقة لراي
الحاكم ايضا فان الشاهد قد يشهد بالاستصحاب مع ظن البقاء وعلمه بجوازها عند الحاكم ويشهد آخر بخلافه لاجل اليد الحالية وعلمه بها اعتمادا
عند الحاكم فلو لم يستفسر الحاكم وحكم بمقتضى التعارض كان حاكما بمقتضى الاستصحاب مع وجود المزيل اذا كان الحاكم يقدم اليد الحالية على الملكية السابقة
وعن الثاني بان حصول العلم وسهولة القبول ليس من الاختيار فلا يمنعه العدالة وبعد حصوله لم يكذب الشاهد في شهادته بالعلم او لا حرج عليه سيما
اذا لم يسمع الاختلاف في وجوه الشهادات ولم يسمع الا اشتراط العلم فيها وثانيهما انه قد عرفت وصرح به جماعة ان الشهادة هي الاخبار عما شاهده وعاينه
او لم يعلم شمولها لغير ذلك فلا بد لعموم ما قبول الشهادة الا على وجه يقبل الخبر الكذائي في ترتيب الحكم عليها والاصل عدمه في غير ذلك والى هذا ينظر كلام
الشهيد في س كما تقدم في المسئلة الثانية نقلا عن بعض الاصحاب حيث قال بلا بدية الاتيان بلفظ الشهادة وعدم سماع قول الشاهد اني اعلم او اتيقن
او اخبر عن علم او حق وذلك لان هذه الاقوال لا يفيد الاستناد الى الحس بخلاف قوله اشهد فان معناه الاخبار عن الحضور والمشاهدة ولكن هذا الا
يفيد في الاكثر ايضا لان غالب الشهود في هذه الازمنة لا يعرفون معنى الشهادة سيما في البلاد العجمية فلا يفرقون بين الشاهد والمخبر ولعل هذا وجه على

اكتفاء المحلى وطالكام ربالاتيان بلفظ الشهادة ايضا فان قيل قد ذكرت ان الشهادة بالملك المطلق والاستصحاب ايضا شهادة عن المحسوس حيث ان
اليد الحاضرة والسابقة كانا محسوسين والشارع جعل اليد والاستصحاب سببا لحصول الملكية الظاهرة بذلك المحسوس فهما ايضا شهادتان حسيتان
قلنا الشهادة الاخبار عن الحس والمشاهدة لا عن المحسوس والمشاهد **التاسعة** اذا شهد الشاهد عند الحاكم ان يده باليد ثبت عنده اليد و
مقتضاها الملكية فيحكم له بها لان اليد مستلزمة لها سواء علمت بالمشاهدة او ثبت بالبينة فيكون الثابت بالبينة اليد وبها وبالقاعدة الشرعية
الملكية وان شئت نسبت الثانية الى الشهادة ايضا واذا شهد بملكية الامس فاما يكتفي بها او يضم معها ما يفيد استصحابا ايضا فعلى الاول يستصحب ملكية الامس
بالبينة وملكية اليوم باستصحاب الحاكم لانه امر شرعي يجب عليه اتباعه وبه صرح في عد قال اما انه لو شهدتا بانه اقر له بالامس ثبت الاقرار واستصحب موجبه
وان لم يتعرض الشاهد للملك الحالي انتهى وحكي عن بعض اخر ايضا وجعله الشهيد الثاني مقتضى اطلاق كلام المحقق بل هو الظاهر عندي انه مقتضى كلام
القوم وان رجحوا اليد عليه لكونها مزيلة للاستصحاب واما ما ربما يظهر من بعض معاصرينا من الاشكال في جواز عمل الحاكم هنا بالاستصحاب استنادا
الى ان الثابت جواز العمل بعلمه اما عمله بظنه فلا دليل عليه فمما لا ينبغي الاصغاء اليه فانه لا يعمل بظنه من حيث هو ظن بل هو يعمل بمقتضى الدليل
الشرعي الذي هو الاستصحاب واي فرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة العمل بالبينة فان شيئا منهما لا يفيد العلم وجعل الثاني تعبديا والاول عملا
بالظن شطط من الكلام مع انه يجوز شهادة الشاهد بالاستصحاب وحكم الحاكم باستصحاب الشاهد لو صرح به وليت شعري كيف صار الاستصحاب
حجة للشاهد مع النهي عن الشهادة بدون العلم وصار استصحابه حجة للحاكم دون استصحاب نفسه نعم لو قال بان هذا ليس اثباتا للحق بالبينة الا ان
كما صرح به قبل ذلك في مسئلة اخرى لا اعتراض لنا عليه وعلى الثاني فاما يكون الضميمة صريح الاستصحاب فيقول كان ملكه بالامس واعتقد انه ملكه الان بالاستصحاب
او ما يفيد مفاده فيقول ولا اعلم له مزيلا او يكون الضميمة ما يفيد شكه فيقول لا ادري زال ملكه عنه ام لا ومما ذكرنا ظهر الحكم في جميع تلك الصور ايضا لعدم منافاة
شيء من هذه الاقوال لاستصحاب الحاكم الملكية السابقة فيستصحبها فيكون الحكم بالبينة والاستصحاب معا واما الحكم بالبينة فقط فلا يتحقق في شيء من هذه
الصور لان استصحاب الشاهد او عدم علمه بالمزيل او نحوهما ليس حجة للحاكم ولا يطلق عليه الشهادة وذلك غرض الفاضل في عد حيث قال في الصورة الاولى
ان في قبول الشهادة اشكالا فان غرضه الاشكال في اثبات الملكية الحالية بالبينة لا بنفس استصحاب الحاكم وهو في محله لان الحاكم مامور بعمله باستصحاب نفسه
واما استصحاب الشاهد فهو وظيفته ولا يفيد للحاكم شيئا ولكنه لا يتم ثمرة بعد جواز استصحاب الحاكم نعم لو كان الحاكم ممن لا يقول بحجية الاستصحاب والشاهد
قائلا بها يظهر الفائدة والتحقيق عدم السماع لان القدر الثابت جواز الشهادة له بالاستصحاب واما جواز العمل بالشهادة الاستصحابية فلا دليل عليه اصلا
وقد يفرق بين الصورتين الاوليين وبين الاخيرة فيسمع في الاوليين دون الاخيرة بل ينسبه الى المش واستدل عليه بان الاوليين يفيدان انه يعلم
البقاء او يظنه وعلم الشاهد وظنه المستند الى دليل شرعي حجة شرعية والثاني انما يفيد الشك وعدم بقاء الظن وفساده اظهر من ان يخفى اما
اولا فلانه اي دلالة للاوليين على بقاء العلم او الظن بل هما اعمان منهما ومن الشك ومن ظن الخلاف فانه لا ينافي الاستصحاب وان كان مراده الظن الاستصحابي
فهو متحقق في الاخيرة ايضا واما ثانيا فلان قوله لا ادري اعم من بقاء الظن ايضا فلا ينفيه واما ثالثا فلانه اي دليل على حجية ظن الشاهد من حيث هو
ظنه واما الاستصحاب فهو حجة في صورة الشك ايضا اجماعا بل هو حجة مع ظن الخلاف ايضا الا اذا كان مستندا الى دليل شرعي وهو في حكم العلم مع ان ظن
الشاهد لو كان حجة فانما هو حجة لنفسه دون غيره والله الموفق والمعين

الفصل الثالث فيما يتعلق بتحمل الشهادة واداءها وفيه مسائل

المسئلة الاولى يحصل التحمل للشهادة بالمشاهدة فيما يكفي هي فيه وبالسماع لما يكفي هو فيه ولو لم يستدع احد طرفي الشهادة او كلاهما عليه
بل لو قالا له لا تشهد ولا يتحمل بلا خلاف يوجد الا ما حكي عن الاسكافي في السماع وهو شاذ لا يعبؤ به لعدم دليل على اشتراط الاستدعاء في صيرورته
شاهدا مع حصولها باحد الامرين عرفا ولغة وفرض حصول العلم اللازم فيها المامور بالشهادة معه كتابا وسنة مضافا الى خصوص المعتبرة المصرحة بتخيير
الشاهد بين اقامة الشهادة وعدمها في صورة عدم الاستدعاء ولولا كونه متحملا لما كان وجه لجواز الشهادة ومنه يظهر حصول التحمل بالاختباء وسماع
كلام المشهود عليه ولا يصير متحملا لشهادة العدلين عنده الا باشهادهما ولا بقول المشهود له وسكوت المشهود عليه لانه اعم من الرضا ولا باشارة الاخرس
الا بطريق اشارته لجواز خطائه في فهمها ولعدم كون الفهم مستندا الى حس والله العالم **الثانية** المشهور كما في لك والكف وشرح شا للاردبيلي
وغيرها وجوب تحمل الشهادة اذا دعي اليه وهو مذهب الشيخ في ية والمفيد والاسكافي والحلبي والقاضي والديلمي وابن زهرة والفاضلين والفخري
والشهيدين والصيمري وغيرهم من المتأخرين لقوله سبحانه ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا فان ظاهر سياق الاية انها للدعاء الى التحمل لانها مسوقة في معرض
الارشاد للامر بالكتابة ونهي الكاتب عن الاباء مع ان هذا المعنى للاية مستفاد من المستفيضة كصحيحة هشام في قول الله تعالى ولا يأب الشهداء قال
قبل الشهادة وفي قوله ومن يكتمها قال بعد الشهادة وصحيحة الحلبي في قول الله عز وجل ولا يأب الشهداء قال لا ينبغي لاحد اذا دعي الى شهادة
يشهد عليها ان يقول لا اشهد لكم وقال ذلك قبل الكتاب ومثلها موثقة سماعة ورواية الكناني الى قوله لا اشهد لكم ومرسلة محمد بن الفضيل في
قول الله عز وجل ولا يأب الشهداء فقال اذا دعاك الرجل لتشهد له على دين او حق لم ينبغ لك ان تقاعس عنه وما في تفسير الامام ع بعد ذكر التفسير الاتي
وفي خبر اخر قال نزلت فيمن دعي لسماع الشهادة فابى ونزلت فيمن امتنع عن اداء الشهادة اذا كانت عنده ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه
ولرواية داود بن سرحان لا يأب الشاهد ان يجيب حين يدعى قبل الكتاب والمدائني اذا دعيتا الى الشهادة فاجب مضافا الى دعاء الضرورة اليه غالبا



فى المعاملات والمناكحات فوجب بمقتضى الحكمة ايجابه دفعاً لحسم مادة النزاع خلافاً للحلى حاكياً له عن طايفة قال والذى يقوى فى نفسى انه لا يجب التحمل وللانسان ان يمتنع من الشهادة اذا دعى اليها ليتحملها اذ لا دليل على وجوب ذلك عليه وما ورد فى ذلك فهو اخبار احاد فاما الاستشهاد بالاية والاستدلال بها على وجوب التحمل فهو ضعيف جدا لانه تعالى سماهم شهداء ونهاهم عن الاباء اذا دعوا اليها وانما يسمى شاهداً بعد تحملها فالاية بالاداء اشبه والى هذا القول يذهب شيخنا ابو جعفر الطوسى فى مبسوطه انتهى ولكن كسب فى لف والايضاح الى ط القول الاول ويدل على ما ذكره الحلى من كون الاية بالاداء اشبه المروى عن تفسير الامام فى تفسير هذه الاية قال امير المؤمنين ع فى تفسيرها من كان فى عنقه شهادة فلا يأب اذا دعى لاقامتها وليقمها **اقول** فى تمامية الدليل الاخير للقول المشهور نظر لوقع الضرورة بالامر بعد الانكار والاستفتاء على الحق ثم بتوقف اليمين وكذا فى دلالة اية المداينة لاحتمال ارادة الاداء بل وكذا رواية داود وليس قوله قبل الكتاب نصاً ولا ظاهراً فى التحمل ومنه يظهر ضعف دلالة غير صحيحة هشام وخبر الامام على تفسير الاية بالتحمل ايضا نعم هما دالان عليه ولكن يعارضهما الخبر الاخير عن التفسير الا انه لا يصلح لمعارضتهما لوجوه اقواها مخالفته لفهم معظم الاصحاب من المتقدمين والمتاخرين مع ما يمكن من الكلام فى ثبوت التفسير عن الامام فلا ينبغى الريب فى حمل الاية على التحمل ومعه يثبت حرمة الاباء وبها يثبت وجوب التحمل عند الدعاء ويدل على هذا القول ايضا امر الله سبحانه بالاشهاد فى الاية ولخبر عنه فى الاخبار كما فى روايتى عمر وعمران ابنى ابى عاصم ان اربعة لا يستجاب لهم دعوة احدهم رجل كان له مال فاداه بغير بينة فيقول الله عز وجل الم امرك بالشهادة وهو لا يستقيم بدون ايجاب التحمل ايضا بل الاول معهم للثانى والثانى قرينة عليه عرفاً كما يظهر من امر العبد باخذ المال من عبد اخر او اخذ دراهم من شخص او نحو ذلك فالحق هو المشهور واما صحيحة القداح جاء رجل من الانصار الى النبى ص فقال يا رسول الله ص احب ان تشهد لى على نحل نحلتها ابنى قال مالك ولد سواه قال نعم فقال نحلتهم كما نحلته قال لا قال فانا معاشر الانبياء لا نشهد على حيف فان المراد بالحيف ليس الحرام والا لحكم رسول الله ص ببطلان نحلته بل خلاف الاولى ولا يجوز ترك الواجب لذلك وليس ذلك ايضا من الخصايص فلا ينافى المختار لانه ما دعى الرسول بل قال احب مع انه يمكن ان يعلم رسول الله ص تحمل غيره فانه قضية فى واقعة ومعنى قوله فانا معاشر الانبياء الى اخره يمكن ان يكون انا لا نترك الحايف على حيفه بل ننصحه حتى يتركه فلم يشهد عليه **فروع أ** هل الوجوب على الكفاية كما عن الشيخ فى ط وبنو الاسكافى والفاضلين والفخر والشهيدين والصيمرى وغيرهما من المتاخرين او على العينية كما حكى فى الايضاح عن ظاهر المفيد والحلبى والقاضى والديلمى وابن زهرة قيل ظاهر الاية والاخبار الثانى الا ان اطباق المتاخرين على الاول يرجحه مضافاً الى فحوى الخطاب المستفاد من الحكم بكفائية الاداء والى اشعار جعلت وجوبه مقابلا لوجوب الاداء ولا يخفى ما فى هذه الوجوه من الضعف البين فان بعد تسليم ظهور الاية والاخبار فى امر وفتوى كثير من اساطين القدماء عليه اى وقع لاطباق المتاخرين واى اولوية للتحمل فى الكفائية من الاداء الشاهدين ولا يبقى فائدة للشهادة بعد بخلاف التحمل فان موت بعض الشهداء حين الحاجة محتمل وكذا نسيانه وفسقه او غيبته او جهل حاله عند الحاكم ففائدة غير الشاهدين كثيرة ولا اشعار للمقابلة المذكورة اصلا فالصواب الاستدلال بظاهر الاية على الكفائية لان الله سبحانه امر اولا باستشهاد الرجلين وان لم يكونا فرجل وامرأتين ثم قال عز شانه ولا يأب الشهداء واللام فى ذلك للعهد الذكرى فالمعنى ولا يأب الرجلان والرجل والمرأتان من الاجابة فالمنهى الرجلين او الرجل والامرأتين المشهد عنهما لا كل احد فبعد اجابتهما لا امر بالشهادة ولا نهى عن الاجابة كما هو شأن الواجب على الكفاية والاصل عدم الوجوب على الغير ومنه يظهر عدم ثبوت غير الكفائى مما ذكر دليلا ايضا من الامر بالاشهاد واما ساير الاخبار فقد عرفت عدم ثبوت دلالتها على وجوب التحمل **ب** قيد الشيخ فى ط وجماعة الوجوب بانه انما هو على من له اهلية الشهادة والظاهر جمع والتقييد بالنسبة الى من لا يتصور فى حقه الاهلية كالولد على والده والمرأة فى الطلاق ونحوه واضح واما من يمكن فى حقه الاهلية فالظاهر فيه ايضا ذلك لان الشاهد المأمور باستشهاده فى الكتاب الكريم انما هو ممن ترضون من الشهداء فالمنهى عن الاجابة ايضا يكون هو ذلك كما هو وجهه مما مر **ج** هل يجب فى التحمل حفظ المشهود به عن النسيان بكتابة ونحوها الظاهر لا للاصل ولاصالة عدم النسيان واحتماله مع الكتابة ايضا **د** يجب فى تحمل الشهادة لشخص او عليه ان يعرفه اما بعينه بان ينظر اليه ويثبته فى خاطره بحيث يمتاز من غيره عنده عند الاداء او بعين وصفه وحليته بحيث لا يشاركه غيره فيهما عادة ويثبته الى وقت الاداء او يعرفه حين التحمل معرفة علمية حاصلة من الشياع حيث عرفت ان الشياع معرف للانساب او يعرفه بشهادة رجلين عدلين بالاجماع كما قيل ويدل عليه كلام الحلى فى السرائر ايضا كما يشعر به كلام الكف لاصالة حجية شهادة العدلين كما بيناه فى موضعه ولرواية ابن يقطين لا باس بالشهادة على اقرار المرأة وليست بمسفرة اذا عرفت بعينها او حضر من يعرفها فاما ان لا يعرف بعينها ولا يحضر من يعرفها فلا يجوز للشهود ان يشهدوا عليها وعلى اقرارها دون ان تسفر وقوله او حضر من يعرفها وان شمل الواحد ايضا والمرأة الا ان الاقل من العدلين خارج بالاجماع ومكاتبة الصفار الصحيحة فهل يجوز للشاهد الذى اشهده بجميع هذه القرية ان يشهد بحدود قطاع الارضين التى له فيها اذا لم يعرف حدود هذه القطاع بقوم من اهل هذه القرية اذا كانوا عدولا فوقع ع نعم يشهدون على شىء مفهوم معروف ان شاء الله نعم وهى وان كانت فى معرفة حدود القطاع الا انه لا فرق بين معرفة الشخص والحد قرينة منها مكاتبته الاخرى واما مكاتبته الصحيحة الثالثة فى رجل اراد ان يشهد على امرأة ليس لها بمحرم هل يجوز له ان يشهد عليها وهى من وراء الستر ويسمع كلامها اذا شهد رجلان عدلان انها فلانة بنت فلان التى تشهدك وهذا كلامها او لا يجوز له الشهادة حتى تبرز وتثبتها بعينها فوقع ع تتنقب وتظهر للشهود فحملها بعضهم على التقية ولاجلها جعلها مرجوحة بالنسبة الى الرواية المتقدمة حيث انه لا يجوز عند العامة الشهادة على اقرار المرأة دون ان تسفر فينظر اليها الشهود ولو عرفت بعينها كما ورد فى رواية صحيحة والظاهر هو

مستنبطا

انها الاينافى الرواية لان الظاهر ان المراد بالشهود الذين يعرفونها انها فلانة دون الرجل الذى اراد ان يشهد عليها كما حملها عليه الشيخ فى الا
ويدل عليه جمع الشهود وقوله تنتقب لان الظاهر ان التنقب لهذا الرجل والظهور للشهود حيث انه يجب ان يكون الظهور لهم فى حضوره حتى يشهدوا على عينها وان
كان المراد بالشهود الرجل لم يحتج الى التنقب ولا يتوهم ان ذلك ينافى ما مر من لزوم استناد الشهادة الى الحس وابطال قول الشيخ بجواز الشهادة الاصلية بشهادة
العدلين لان المشهود به هنا ايضا منه وهو اقرار المرئة مستند الى الحس والمعلوم بالعدلين هو بعض متعلقات المشهود به دون نفسه وليس ذلك الا كالشهادة
على حضور مشاهدة بيع وكيل زيد او وصى الصغير الثابت وكالته ووصايته بالعدلين ملكا لغيره فان المشهود به مستند الى الحس وكذا اذا شهد بملكية
عمرو الملك الفلانى الذى ابتاعه من ام الغلام التى ورثت هذه الملك منه بشهادة امراة واحدة ليست شهادته مستندة الى قول امراة فان المفروض
عند الشارع وكون المشهود له او عليها الامرءة الفلانية وعدم اوفى وكالة الوكيل المذكور او فى وصاية الموصى او جود الغلام بل فى امر آخر محسوس للشاهد
نعم لو انكر المشهود عليه كونها تلك الامرءة او الوكالة او الوصاية او الحيوة لم يجز الشهادة بالعدلين والامرءة الواحدة بكونها امراة فلانية ووكيلا ووصيا
والغلام حيا ثم انه على ما ذكرنا من جواز الشهادة على اقرارها بتعريف العدلين لها هل يجب استناد شهادته الى شهادتهما بمعرفتها كما عن الحلى فى السرائر
الفاضل فى يه وغيره ام يجوز ذكر الشهادة مطلقة الظاهر الثانى ان كان مذهب الحاكم كفاية معرفة العدلين فى هذه الشهادة ويعلمه الشاهد والا فلا
والوجه واضح هل يجوز ان تسفر المرءة وتكشف عن وجهها ليعرفها الشاهدان لها او عليها اذا لم يمكنهما معرفتها بشهادة العدلين العارفين لها
شخصا ونسبا بلا خلاف يوجد كذا قيل **اقول** ان قلنا بجواز نظر الاجنبى الى وجه الاجنبية من غير ريبة فلا حاجة الى قيد عدم امكان المعرفة بالعدلين
وان لم نقل به يجب التقييد به وبضرورة الشهادة ايضا **فتوى الثالثة** من تحمل شهادة فاما يكون بالاستدعاء اى التماس صاحب الحق للتحمل او بدونه
فان كان بالاستدعاء يجب عليه الاداء حين طلبه اجماعا قطعيا بل ضرورة وحكاية الاجماع عليه مستفيضة والايات عليه دالة والاخبار عليه
متواترة وان كان بدونه فالمشهور بين المتاخرين بل نسب الى جمهورهم الوجوب ايضا وهو مختار الحلى المامر وذهب جماعة من القدماء منهم الاسكافى
والشيخ فى يه وط والحلبى والقاضى وابن حمزة وزهرة بل الكلينى والصدوق بل نسبه بعضهم الى المشهور بين القدماء الى عدم الوجوب ح بل هو
بالخيار ان شاء شهد وان لم يشاء لم يشهد للصحاح الاربع لمحمد وهشام الاولى اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها ان شاء شهد وان
شاء لم يشهد والثالثة اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار ان شاء شهد وان شاء لم يشهد ومثلها الرابعة وظاهرهما
وزاد فيها وقال انه اذا اشهد لم يكن له الا ان يشهد والروايتان احديهما المحمد عن الرجل يحضر حساب الرجلين فيطلبان منه الشهادة على ما
سمع منهما قال ذلك اليه ان شاء شهد وان شاء لم يشهد فان شهد شهد بحق قد سمعه وان لم يشهد فلا شئ عليه لانهما لم يشهداه والثانية
يونس مرسلة اذا سمع الرجل الشهادة ولم يشهد عليها فهو بالخيار ان شاء شهد وان شاء امسك الا اذا علم من الظالم فيشهد ولا يحل له الا
ان يشهد واما رواية محمد فى الرجل يشهد حساب الرجلين ثم يدعى الى الشهادة قال يشهد فغير منافية لما مر لان قوله لا يفيد الوجوب ولو سلم فمخصص
عندهم بما اذا احضر بالاستدعاء وصرح به فى ع والكف وبعض مشايخنا المعاصرين وظاهر ذلك بعض اخر ممن تاخر عنه التردد لمعارضة تلك الاخبار
مع اطلاقات الكتاب والسنة بوجوب اداء الشهادة المعتضدة بالشهرة المتاخرة ولا يخفى ما فيه فان الاطلاق لا يعارض التقييد الصريح المنصوص
لعمل اعيان القدماء بل كما قيل شهرتهم فلا مناص عن ترجيح القول الثانى وعليه الفتوى ثم عدم الوجوب عند عدم الاستدعاء على المختار انما هو اذا
لم يعلم الشاهد ذهاب حق المحق بسكوته وان علم ذلك يجب عليه الشهادة كما صرح به الصدوق فى يه والشيخ فى النهاية كما نطقت به المرسلة
المتقدمة ويدل عليه رواية ابرهيم عن ابى الحسن عن رجل طهرت امراته من حيضها فقال فلانة طالق وقوم يسمعون كلامه ولم يقل لهم اشهدوا ايقع
الطلاق عليها قال نعم هذه شهادة فيتركها معلقة قال وقال الصادق العلم شهادة اذا كان صاحبه مظلوما يعنى ان العلم شهادة وان لم يشهد عليه
مع الظلم وذلك يشعر بانه اذا لم يكن صاحبه مظلوما ليس مطلق العلم بدون الاشهاد شهادة ومنه يظهر جواب اخر عن العمومات والاطلاقات
للشيخ وتابعيه وهل الوجوب مطلقا على القول الاول ومع الاستدعاء على الثانى عينى او كفائى الظاهر اطباق الاولين واتفاقهم على الثانى بل
حكايات اجماعهم عليه مستفيضة لان المطلوب من اداء الشهادة احقاق الحق فمع حصوله حصل المطلوب ولا يتحصل الحاصل والحاصل ان الفرق
بين الكفائى والعينى انه ان علم بتصريح الشارع او بدليل اخر ان مطلوب الشارع نفس الفعل دون الفاعل وانه امكن تحققه من بعض فهو
الكفائى وان احتمل مدخلية الفاعل ايضا وشمل دليل الحكم الفاعل فهو العينى ويعلم هناك بضرورة العقل ان المطلوب ليس الا احقاق الحق فبعد
تحققه لا يبقى طلب وهو معنى الكفائى وربما يشعر بذلك ما فى رواية جابر من قوله من كتم شهادة او شهد بها ليهدر بها دم امرء مسلم او ليزوى بها
مال امرء مسلم اتى يوم القيمة ولوجهه ظلمة مد البصر حيث دلت بالمفهوم على انه من كتم لا لغير ذلك ومنه عدم الحاجة الى شهادته لم يكن كذلك و
مما ذكرنا يظهر الكفائية على القول الثانى ايضا والظاهر انه ايضا مراد القائلين به واما جعل الوجوب مع الاستدعاء عينيا لانه المستفاد من الروايات
المفصلة وجعله فارقا بين النزاعين ورده كلام لفا الجاعل نزاعهم لفظيا بذلك كما فى الكف تبعا للمسالك فغير جيد جدا لان عموم الروايات و
اطلاقها انما افاد العينية لا اشتراك بين القولين وان كان النظر الى حصول احقاق الحق فكذلك فان قلت فما الفرق بين القولين على هذا حيث ان
لازم القول الثانى مع عدم الاشهاد ايضا يقولون بالوجوب مع توقف احقاق الحق عليه قلت الفرق ظاهر غاية الظهور فان شان الكفائى ما لوجوب

فى بيان جواز الشهادة على المرأة بعد تعريفها

فى بيان حال الشاهد وان شاء شهد وان شاء لم يشهد

فى بيان حال ... الشهادة

علىكل

على كل احد الامع العلم باداء الواجب عن غيره فمع عدم العلم يكون واجبا عليه ولا يسقط باحتمال الاداء فاهل القول الاول يقولون بوجوب اداء الشهادة على كل احد الا اذا علم قيام غيره لادائه مطلقا واهل الثانى يقولون بذلك ايض مع الاستدعاء ولما بدونه فيقولون بالوجوب مع العلم بعدم احقاق الحق واما لم يعلم ذلك واحتمل الاحقاق بغيره فلا يجب يصرح بذلك قول الصدوق فمتى علم ان صاحب الحق المظلوم عليه الشهادة وكذا الخ فى بيته حيث قال الا ان يعلم انه لم يقمها بطل حق مؤمن هكذا ينبغى ان يحقق المقام **فروع أ** ما ذكر هنا من وجوب الاداء وفيما تقدم من وجوب التحمل انما هو اذا لم يخف الشاهد على ضرر عليه لو على غيره من المؤمنين ولو كان المشهود عليه كما اذا كان المشهود عليه فقيرا غير متمكن من الاداء ولا من الاثبات ويقع بالشهادة عليه فى حبس او نحوه فانه لا يجب الشهادة ح اجماعا بل يحرم لنفى الضرر والضرار فى الايات والاخبار عموما وخصوص رواية على بن سويد فاقم الشهادة لله الى ان قال فان خفت على اخيك ضيما فلا والضيم الظلم ورواية داود بن الحصين واقيموا الشهادة على الوالدين والولد ولا يقيموها على الاخ فى الدين الضير قلت وما الضير قال اذا تعدى فيه صاحب الحق الذى يدعيه قبله خلاف ما امر الله به ورسوله ومثل ذلك ان يكون لرجل على اخر دين وهو معسر وقد امر الله بانظاره حتى تيسر قال فنظرة الى ميسرة ويسئلك ان يقيم الشهادة وانت تعرفه بالعسر فلا يحل لك ان تقيم الشهادة حال العسر وفى رواية محمد بن القاسم الواردة فى المعسر المديون فان كان عليه الشهود من مواليك قد عرفوا انه لا يقدر هل يجوز ان يشهدوا عليه قال لا يجوز ان يشهد عليه ويشترط فى السقوط بالضرر ان يكون غير مستحق فلو كان للمشهود عليه حق على الشاهد لا يطالبه ويوجب شهادته المطالبة فلا يكفى ذلك فى سقوط الوجوب لانه ضرر مستحق نعم لو لم يقدر على الاداء ولم يمكنه اثبات الاعسار ووقع بشهادته فى المشقة كان عذرا ولا يسقط ايض بمنع نفع متوقع عنه كما اذا كان عنده للمشهود عليه مال مضاربة ينتفع بربحه فاسترده بالشهادة لانه ليس ضررا الا اذا توقف معيشته عليه ومن الحرج المسقط للوجوب سفر البحر لمن يخافه والسفر الطويل الموجب للتضرر فى الحضر او تحمل البرد او الحر الشديد او نحوهما **ب** لو احتاج الاداء او التحمل الى مؤنة سفر يسقط الوجوب لانه ضرر الا ان تحملها المشهود له فيجب **ج** لو انفذ الشاهد شاهدى فرع مقبولى الشهادة على شهادته فيما يسمع فيه شهادة الفرع لا يجب عليه اداؤه بنفسه لصدق الاداء وعدم الكتمان ولا يسقط بالكتابة ولو مع ضم قرينة موجبة للعلم فيها بشهادته لانها ليست اداء ولا مقبولة **د** لو كان هناك شاهد واحد فقط وكان الحق مما يثبت بالشاهد واليمين وكان اليمين ممكنة ولو بعد حين كما فى الغائب والصغير وجب الاداء للعموم ولو لم يثبت الا بالشاهدين واليمين او لم يمكن اليمين فالمصرح به فى كلام جماعة عدم الوجوب لعدم الفائدة الا مع احتمال تمام العدد وهل يجب لو احتمل ح وصول بعض الحق بشهادته بصلح ونحوه الظاهر نعم للعموم ولو شهد احد العدلين لا يجوز للاخر ترك الشهادة من امكان اثبات الحق بضم اليمين لان فى اليمين مشقة وللعموم **ه** لو كان الشاهد فاسقا فان جوز تاثير شهادته فى الحق ولو بصيرورته عدد الشياع او قرينة او سببا لرجوع المشهود عليه عن الانكار او موجبا لوصول شئ من الحق بصلح وجب عليه الاداء وكذلك ان امكن له جعل نفسه مقبول الشهادة ح بالتوبة للعمومات والا لم يجب لعدم الفائدة ولو امكن للفاسق باداء الشهادة عند حاكم الجور ايصال الحق الى مستحقه فصرح بعضهم بالوجوب ولعله لاجل ادلة اعانة المظلوم والنهى عن المنكر ولعموم وجوب اداء الشهادة ولكن هذا اذا لم يمكن التوصل الى الحق بنوع اخر ولم يكن الحاكم من الطواغيت الذين يحرم اخذ الحق بحكمهم **و** لو كان هناك شاهد او شاهدان لم يعلم المشهود له فان علم ثبوت الحق بعدلين اخرين لم يجب عليه شئ ولو لم يعلم ثبوته وجب عليه الاعلام والاداء للعمومات وكذا فى الشاهد الواحد الممكن ثبوت الحق به مع اليمين والله الموفق والمعين

الفصل الرابع فى الشهادة على الشهادة وفيه مسائل

المسئلة الاولى يقبل الشهادة على الشهادة لا بمعنى انها يقبل فى حق شاهد الاصل من حيث انه قال كذا وكذا لانها ليست شهادة على الشهادة بل هى شهادة وثبت حكمها ودل على قبولها جميع العمومات المتقدمة وليست عنوانا عليحدة بل بمعنى انها يقبل فى حق الاصل من حيث انه شاهد بكذا وكذا والحاصل انه ليس المراد انه يقبل فى شهادة الاصل بل يقبل فيما شهد به الاصل الا ترى انهم يقولون انها لا يقبل مع امكان حضور شاهد الاصل والا ففى الحد فانه لا شك فى انه يثبت بها قول شاهد الاصل بما قال ولو مع الامكان ولو فى الحد بل لا يقبل ح ما شهد به الاصل ولا يترتب عليه اثره فيه ثم الدليل على قبولها بالمعنى المراد الاجماع القطعى فى الجملة بل الضرورة ويدل عليه مرسلة الفقيه اذا شهد رجل على شهادة رجل فان شهادته يقبل وهى نصف شهادة وان شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد اى ثبت شهادة واحد من حيث انها شهادة ويترتب عليها حكم شهادة واحد فيما شهد به الاصل وبقى شاهد اخر فى حقه واما اصل قول الاصل فهو قد ثبت تاما بشهادة الفرعين و لم يكن فائدة للتقييد بالواحد وفى ذلك تصريح من الامام بما ذكرنا من المراد وايض يصرح به قوله وهى نصف شهادة اى لما شهد به الاصل ونصفها الاخر شهادة الفرع الاخر وهذه شهادة واحد لما شهد به الاصل ويحتاج الى شهادة اخر ليتحقق الشاهدان على ما شهد به الاصل المحتاج ثبوته الى اربعة انفس ويدل عليه ايض رواية غياث بن ابرهيم ان عليا ع كان لا يجيز شهادة رجل على شهادة رجل واحد الا شهادة رجلين على شهادة رجل دلت بمفهوم الاستثناء على اجازة شهادة رجلين على شهادة رجل من حيث انها شهادة فيتحقق بها شاهد واحد على ما شهد به الاصل واما مجرد شهادة الاصل من حيث انها قوله فلا شك فى اجازة شهادة رجل واحد فيها بمعنى انها يقبل بواحد من الشاهدين كما هو المعهود من الشارع فى القبول والاجازة يدل عليه جميع ما مر من الاخبار المجيزة لشهادة الزوج والوالد والولد والاخ ويدل عليه ايض صحيحة محمد على ما فى الفقيه فى الشهادة على شهادة الرجل وهو بالحضرة فى البلد قال نعم ولو كان خلف سارية يجوز ذلك اذا كان لا يمكنه ان يقيمها هو لعلة تمنعه

الاصل

من ان يحضر ويقيمها فلا باس اقامة الشهادة على الشهادة وهذه ايضا نص في ان المراد اثبات المشهود به الذي شهد به الاصل دون مجرد شهادة والرضوي فاذا شهد رجل على شهادة رجل فانما شهادته تقبل وانه نصف شهادة واذا شهد رجلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد وان كان الذي شهد عليه في مصره وضعف بعض هذه الاخبار لو كان مجبور بعمل الاصحاب واما الاستدلال بعموم ما قبول الشهادة كما وقع عن جمع من المتاخرين ففيه لانه انما يفيد لو كان المراد اثبات نفس ما شهد الاصل واما اثبات ما شهد هو به فلا اذ لا ملازمة بين ثبوت شهادة الاصل وثبوت ما شهد به كما في صورة امكان الاصل وفي الحدود وفي الفرعية الثالثة ثم هاهنا امور ثلثة ما شهد به الاصل من الحق وشاهد الاصل شاهد الفرع ومقتضى اطلاق الاخبار المذكورة بل عموم بعضها انما قبول الشهادة على الشهادة في الاول مطلقا سواء كان ما شهد به الاصل من حقوق الله عز جاره او من حقوق الادميين وسواء كانت الاولى من الحدود او رؤية الاهلة او المالية من الاوقاف العامة والزكوات والكفارات او النذور وان قلنا انها حق الله وسواء كانت الثانية من الاموال كالقرض والقراض والديون والغصب والاتلاف والوصية وغيرها او من غير الاموال كالعقود والايقاعات والانكحة والفسوخ والعقوبات كالقصاص وغيره والطلاق والنسب والعتق وعيوب النساء والولادة والوكالة والوصاية وغير ذلك بل الحكم في غير الحدود مما لا خلاف فيه كما صرح به غير واحد بل اجماعي كما ذكره جماعة وكذا الحكم في الثاني فيقبل الشهادة على الشهادة سواء كان شاهد الاصل رجلا او امراة او رجلا او امراة فيما يقبل فيه شهادة الامرءة او صبيا او ذميا فيما يقبل فيه شهادتهما والظاهر انه اجماعي وان قصرت الاخبار المذكورة عن افادة الحكم في المرءة واما الثالث اي شاهد الفرع فالمقبول شهادته بالرجال بل هو ايضا وسياتي الكلام فيه انشاء الله سبحانه **الثانية** يشترط ان يشهد على شهادة كل من الاصلين فرعان عدلان اجماعا للرواية والنصوص المتقدمة ولا يشترط تغاير فرعي كل اصل لفرعي الاخر للاطلاق فيجوز شهادة اثنين على كل واحد من الاصلين وشهادة فرع مع احد الاصلين على الاخر وبالعكس ونحو ذلك بلا خلاف ايضا كما قيل للاطلاق **الثالثة** قد استثنى من الاصل المذكور الحدود فلا يقبل فيها شهادة الفرع اذا كانت من حقوق الله المحضة اجماعا محكيا مستفيضا محققا للدولتين وروايتي طلحة بن زيد وغياث بن ابرهيم الاولى عن علي عليه السلام انه كان لا يجيز شهادة على شهادة في حد والثانية لا يجوز شهادة على شهادة في حد ولا كفالة في حد وكذا في الحد المشترك بينه تعالى وبين الادميين كحد القذف والسرقة عند الاكثر كما في الايضاح والمسالك والكفاية وعن التنقيح وضه وهو مختار الفاضل في ير وعد وق وله في الايضاح وهو الاظهر لعموم الخبرين ودرء الحدود بالشبهة الحاصلة منها خلافا للمحكي عن ط وابن حمزة والنكت والمسالك ونسبه في الايضاح ايضا الى ابن الجنيد بل هو خطاء للاصل المذكور وضعف الخبرين وقاعدة ترجيح حق الادمي والاصل مخصص بما مر والضعف بما ذكر منجبر والقاعدة غير ثابتة مع انها انما يفيد لو ثبتا القبول في مطلق حقوق الادميين ثم المصرح به في كلام الاكثر القبول في القصاص مع كونه حدا لكونه حق الادمي وظاهر المسالك الاجماع عليه ولكن قال الشيخ في ير ويجوز ان يشهد رجل على شهادة رجل الى ان قال وذلك ايضا لا يكون الا في الديون والاملاك والعقود فاما الحدود فلا يجوز ان يقبل شهادة على شهادة وقال الحلي ايضا في السرائر فذلك لا يكون ايضا الا في حقوق الادميين من الديون والاملاك والعقود فاما الحدود فلا يجوز ان يقبل فيها شهادة على شهادة وظاهرهما كما ترى عدم القبول في القصاص ايضا كما هو مقتضى عموم الخبرين فان ثبت الاجماع على القبول فيه والا فلا يمكن القول به الا عند من رد الخبرين بالضعف وعدم الجابر في المقام ولو اشتمل المشهود به على حد وغيره من الاحكام كاللواط المترتب عليه نشر حرمة ام المفعول واخته وبنته ايضا والزنا بالعمة والخالة المستلزم لتحريم بنتيهما ووطي البهيمة المثبت لتحريم لحمها ونحو ذلك فلا اشكال في عدم ثبوت الحد وفي عدم قبولها في سائر الاحكام ايضا لتلازم الامرين وكونهما معلولي علة واحدة وقبولها فيها للعموم المذكور وخرج منه الحد بالنص والاجماع فيبقى الباقي وجهان اظهرهما الثاني لما ذكر كما اختاره في يع وير وعد وشا وس والمسالك واللمعة وضه والتلازم المدعى ليس بعقلي لا يتخلف بل ملازمة بالعموم فيقبل التخصيص كعلية المعلول للامرين اي جعل الشارع المشهود به علة للامرين بالعموم فيجوز التخصيص فيما وجد مخصص وهذا مرادهم من قولهم علل الشرع معرفات يجوز انفكاك معلولاتها عنها بالدليل والحاصل انه يقبل الشهادة في ثبوت الملزوم والعلة الذي هو سبب الامرين ولكن يتخلف عنه اللزوم والعلية لاحد الامرين هنا بالدليل **الرابعة** وقد استثنى ايضا من الاصل المذكور ما اذا تمكن الاصل من اقامة الشهادة حين طلبها بنفسه بان كان حاضرا في البلد او في موضع يمكنه الحضور من غير مشقة لا يتحمل غالبا ولم يكن له عذر من حضور مجلس الاداء من مرض او ضمانة او خوف عدو او نحو ذلك فانه مع ذلك التمكن لا يسمع شهادة الفرع على الحق المشهور بين الاصحاب كما صرح به جماعة بل عن ف الاجماع عليه للصحيحة المتقدمة خلافا للمحكي عن بعض الاصحاب كما ذكره في قدم بعين القائل وقال في س انه ظاهر البين في ف ولعله لنقله دليل عدم الاشتراط والسكوت عنه وفي دلالته على الميل تامل وقال في س بعد حكاية قول الاسكافي انه لو انكر شاهد الاصل بعد ما شهد عليه اثنان لم يلتفت الى جحوده ان فيه اشارة الى ان تعذر الحضور غير معتبر وفيه نظر لان الجحود لا ينحصر بالحضور بل يمكن حصول العلم به بالشياع او القرينة المفيدة للعلم مع انه يمكن ان يكون الشرط عدم التعذر اولا ويكون حكم مسئلة جحود الاصل غير ما نحن فيه كيف وقد صرح الاسكافي بالاشتراط قال ولا باس باقامتها وان كان شاهد على شهادته حاضر البلد او غائبا اذا كانت له علة يمنعه من الحضور للقيام بها ومن ذلك يظهر ما في كلام بعض اخر كالمحقق الاردبيلي حيث نسب في الى والد الصدوق فانه ايضا لم يذكر الا قبول شهادة الثاني بعد انكار الاول وكيف كان فالمخالف شاذ نادر يمكن دعوى الاجماع على خلافه ومع ذلك فالصحيحة ترده ثم مقتضى الصحيحة اشتراط عدم امكان حضور الاصل والاصحاب اكتفوا بالمشقة التي لا يتحمل غالبا كجماعة او مطلق المشقة كبعض اخر و

في انه لا تقبل شهادة الفرع في الحدود

كتاب القضاء والشهادات

يمكن الاستدلال لجواز القبول مع المشقة الشديدة التي يسمى حرجا بانه لا يجب على الاصل حج اداء الشهادة بنفسه لنفي الضرر والحرج فبقي اما ابطال المشهود له او قبول شهادة الفرع والاول باطل اجماعا فلم يبق الا الثاني **فرعان ا** هل يشترط في القبول تعذر الاصل مطلقا او يكفي تعذر الاصلين الذين يشهد على شهادتهما الظاهر الثاني للاصل وعدم دلالة الصحيحة على الازيد من تعذرهما فلو تعذر حضور عدلين اصلين ولكن كان للمشهود له عدلان اصلان اخران ايضا يجوز له **ب** هل الشرط تعذر الاصل عن الاقامة حال الشهادة للفرع او حال طلب الاداء والمرافعة الوجه هو الثاني لانه المستفاد من الصحيحة فلو اشهده مع امكان الاقامة يقبل لو لم يمكن له الاقامة حين طلبها ولو انعكس الامر لم يقبل ولو تعذر حال اقامة الفرع ثم رفع العذر قبل الحكم فظاهر الصحيحة عدم قبول الفرعية وحملها على عدم صحة اداء الفرع دون سماع شهادته كما عن النكت لاحتماله بعيد مع انه لا معنى لصحتها الا قبولها اقامة الفرعين على الاصلين الاولين ويقبل شهادتهما او يجوز للحاكم الاكتفاء بها **الخامسة** قد عرفت ان مقتضى رواية ابرهيم بن غياث عدم قبول شهادة النساء في الفرع وهو فيما اذا كان المشهود به في الاصل مما لا يقبل فيه شهادة النساء موضع وفاق واما فيما كان مما يقبل فيه شهادتهن منفردات او منضمات ففيه خلاف فذهب في السرائر وعد والايضاح والنكت ولك والتنقيح وغيرهم من المتاخرين بل قيل لم اجد فيه مخالفا على المنع بل نسب القول بالجواز الى الندرة للرواية المذكورة مضافا الى الحصر المستفاد من رواية السكوني شهادة النساء لا يجوز في طلاق ولا نكاح ولا حد ولا قود الا الديون وما لا يستطيع اليه النظر للرجال ولا شك ان شهادتهن الفرعية انما هي على الشهادة وهي ليست من الديون ولا مما لا يستطيع اليه النظر للرجال فان قيل المراد من ذلك ليس ان يكون خصوص المشهود به الديون بل يكون هو مقصود المستشهد من طلب الاقامة ولا تثبت الحدود ايضا بشهادة الفرع لان المشهود به فيها ايضا الشهادة دون الحد قلنا معنى قوله الا الديون انه يسمع شهادتهن في الديون وشهادة الفرع ليس منها حقيقة والخروج عن الحقيقة في الحد بالقرينة حيث انه لا يمكن ان يكون المراد شهادة الفرع على نفس الحد لا يوجب الخروج عنها فيما لا قرينة فيه مع ان المذكور في روايتي الحد دلالته لا يقبل شهادة على شهادة في حد وقوله في حد متعلق بالشهادة الثانية خلافا للمحكي عن الاسكافي وف وموضع من ط واختاره في لف وعن ف الاجماع عليه وورود الاخبار به للاجماع المنقول والاخبار المشار اليها في ف وللاصل وعموم قوله سبحانه فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وخبر السكوني المذكور ونحوه مما دل على قبول شهادة الاصل فيما يقبل فيه والكل مردود اما الاول فبعدم الحجية سيما مع كونه مخالفا للشهرة المحققة واما الثاني فبعدم وجود خبر فضلا عن الاخبار ان اريد منها ما يدل على خصوص المورد وان اريد منها مثل رواية السكوني فقد عرفت انها على الخلاف دالة واما الثالث فبان الاصل بما مر مندفع مع انه لا اصل له بل الاصل خلافه واما الرابع فبان الاية واردة في الدين والمورد ليس منه بل في رواية داود بن الحصين انها مخصوصة به فيما بعد قول القائل ما في ذكر الله تعالى قوله فرجل وامرأتان قال ذلك في الدين اذا لم يكن رجلان فرجل وامرأتان وجعل ذلك ايضا دينا لو كان المشهود به للاصل فقد عرفت ما فيه وبه ظهر رد الخامس ايضا واما السادس فبان العلة في الاصل غير معلومة ثم الاولوية ممنوعة فهذا القول ضعيف كرد دفع وشاذ ومر كما حكي عنهما **السادسة** قال الشيخ في ط وتبعه سائر الاصحاب ان شاهد الفرع يصير متحملا للشهادة شاهد الاصل باحد اسباب ثلثة احدها الاسترعاء وهو ان يقول شاهد الاصل لشاهد الفرع ان لفلان بن فلان على فلان ابن فلان كذا درهما فاشهد على شهادتي او نحو ذلك مما يتضمن استرعاء لا لتماس شاهد الاصل رعاية شهادته والحق به جماعة ان يسمع انه يسترعي اخر الثاني ان يسمع شاهد الفرع شاهد الاصل يشهد بالحق عند الحاكم فاذا سمعه يشهد به عنده صار متحملا للشهادة الثالث ان يشهد الاصل بالحق ويعزيه الى سبب وجوبه فيقول اشهد ان لفلان بن فلان على فلان بن فلان الف درهم من ثمن ثوب او عبد او دار او ضمان قالوا والاول هو اعلى المراتب وحصول التحمل به مما لا خلاف فيه كما صرح به في الكف وغيره بل عن الايضاح والتنقيح ولك الاجماع عليه ودونه الثاني ودونه الثالث لوقوع الخلاف فيهما عن الاسكافي فانه قال بالتحمل في صورة الاسترعاء خاصة وظاهره المنع فيما عداها وفي الاخيرة عن الفاضلين وغيرهما فتردد وافيها ولكن قال الكل بعدم التحمل في غير تلك الصور وهو الصورة الرابعة وهي ان يقول اشهد ان عليه كذا من دون استرعاء ولا في مجلس الحكم ولا ذكر سبب قالوا في السر فاما ان لم يكن هناك استرعاء ولا سمعه يشهد عند الحاكم ولا عزاه الى سبب وجوبه مثل ان سمعه يقول اشهد ان لفلان بن فلان على فلان بن فلان كذا فانه لا يصير بهذا متحملا للشهادة على شهادته انتهى الا ان في ج استشكل فيها قيل لاشتمالها على الجزم الذي لا يناسب العدل ان يتسامح به فالواجب اما القبول فيها كما في الثالثة او الرد كذلك لكن الاول بعيد بل لم يقل به احد فتعين الثاني قيل بعد ذكر هذه المراتب لنها خالية عن النص فينبغي الرجوع الى مقتضى الاصول وهو اعتبار علم الفرع بشهادة الاصل من دون فرق بين الصور فلو فرض ان لم يحصل العلم في صورة الاسترعاء لم يجز اداء الشهادة على شهادته ولو فرض حصوله في الرابعة جاز بل وجب والى هذا اشار في التنقيح حيث قال والاجود انه ان حصلت قرينة دالة على الجزم وعدم التسامح قبلت وان حصلت قرينة على خلافه لم يجز وخصوصه لم يقبل وكذا المحقق الاردبيلي قال كذا الاقوى انه يتعين عدم التسامح صار متحملا والا فلا **اقول** لا يخفى ان نظر الشيخ ومن تبعه الى القاعدة المتقدمة المدلول عليها بالنصوص ومقتضى معنى الشهادة من ان مستند الشاهد يجب ان يكون العلم الحاصل من الحس او الاستفاضة في موارد مخصوصة او ظن خاص على بعض الاقوال كما مر ولا يفيد في قبول الشهادة او في تحققها كل علم ولا كل ظن فانه على هذا لا يصير الفرع متحملا لشهادة الاصل الا اذا علم انه شهادة اي مستند الى ما ذكر ويعلم ذلك بكل من المراتب الثلث اما الاولى فلان امر الاصل برعاية شهادته والشهادة بها لا يكون الا لانه ولما لم يجز الاقامة الا مع استناد شهادة الاصل الى العلم المعتبر في الشهادة ولا يكفي كل علم يعلم ان ما شهد به شهادة شرعية فيكون متحملا للشهادة واما

في قبول شهادة النساء في الفرع

يصير متحملا للشهادة شاهد الاصل باحد اسباب ثلثة

في انه يعتبر في مطلق التحمل مطلق العلم على البيان

الثانية فلان على ما ذكر لا يجوز للاصل الشهادة عند الحاكم الامع استنادها الى ما ذكر فبعد سماعه لا يحتاج ان يعلم الشهادة الشرعية ويصير متحملا
واما الثالثة فلان ذكر السبب قرينة على مشاهدة السبب لانه ظاهر فيها فيصدق تحمل الشهادة بخلاف المرتبة الرابعة فان الفرع لما لم يكن في مقام
الاشهاد ولا في مقام الشهادة ولم يذكر ايضا قرينة ظاهرة في المشاهدة وكثيرا ما يطلق لفظ الشهادة في الاخبار على الجازم مطلقا باي نوع حصل
الجزم حتى عرفها به بعض الفقهاء وتداول استعمالها فيه عرفا عند اهل العرف بل المتشرعة لا يعلم ان شهادته هل هي بالعلم الحاصل من المشاهدة او مطلق
العلم فلا يقبل وقد صرح بذلك الحلي في السرحيث انه بعد ما نقلنا عنه وذكر عدم التحمل بالمرتبة الرابعة قال لان قوله اشهد بذلك ينقسم على الشهادة
بالحق ويحتمل العلم به على وجه لا يشهد به وهو ان يسمع الناس يقولون كذا وكذا فلهذا وقف التحمل لهذا الاحتمال فاذا حقق ما قلنا زال الاشكال انتهى
وبما ذكرنا ظهر ان ما قيل كما نقلنا عنه انه ينبغي الرجوع الى مقتضى الاصول ناش عن الغفلة عن فهم مراد الشيخ بل مراده هو مقتضى الاصول واعتبار مطلق
العلم ليس بمقتضاه وكذا ظهر ما في كلام صاحب التنقيح والمحقق الاردبيلي وكذا ما في كلام بعض من الاستشكال في الفرق بين المرتبتين الاخريين من
جهة ان الاخيرة ايضا مشتملة على الجزم ولا يناسب العدل التسامح به فان مراد الشيخ ليس التسامح بالجزم بل التسامح في الجزم اي في سبب الجزم وليس فيه
عدم مناسبة للعدالة اذ ليس في الاخيرة في مقام اشهاد ولا اقامة شهادة حتى يجب عليه البناء على الجزم بالسبب المعين هكذا ينبغي ان يحقق المقام
ومع ذلك ففي حصول التحمل بالمرتبة الثالثة كلام لاحتمال بنائه في ذكر السبب على مطلق العلم دون المشاهدة اذ ليس هو فيها في مقام الشهادة او الاشهاد
فرد الفاضلين ومن تبعهما فيها في موقعه وكذا ينبغي ان يخص التحمل في الاوليين ايضا بما اذا كان الاصل عالما باحكام الشهادة كما هو مفروضهم هنا
وفي بيان مقام مستند الشاهد **السابعة** تسمع شهادة الفرع او جوازه اذ ليس شهادة الفرع اثباتا للمشهود به بل اثباتا لان الاصل كان شاهدا
ولا طلاق الاخبار وكذا لا يضر عمى الاصل وان كان المشهود به مما يحتاج الى البصر بعد ما كان الاصل بصيرا حين التحمل ولو طرء فسق او ردة او نحو ذلك مما
يمنع عن قبول شهادته فان كان بعد الحكم لم ينقض اجماعا او وجها وان كان قبله فان كان قبل الاشهاد فلا شك في منعه عن القبول وان كان بعده فان كان
بعد شهادة الفرع عند الحاكم فهو مثل طريان الفسق للشاهد بعد الشهادة وقبل الحكم ويأتي ان الظاهر انه لا يمنع من القبول وان كان قبلها فقال المحقق
الاردبيلي ما ملخصه انه قيل يبطل ويظهر لان شهادة الفرع فرع الاصل وهي ليست مقبولة ح ولان قبولها يوجب الحكم بشهادة الفاسق والكافر لان شهادة
الفرع شهادة ناشية عن فاسق حين الشهادة وفيه تامل اذ ما ذكر وجوه ومناسبات فلو وجد دليل اخر من عقل او نقل على ذلك والا فليس بتام لان
الفرعية لا يستلزم بطلانها بفسق الاصل فانا لا نجد مانعا لسماع شهادة الفرع على اصل كان عند اشهاده عدلا فان المدار في قبول الشهادة عند الاداء
ولا نسلم ان الحكم بشهادة الاصل لا بالفرع وعلى التسليم فانه وقت الاشهاد كان عدلا فهو بمنزلة من شهد عند الحاكم ثم صار فاسقا وقد مر ان قبول شهادته
قوي مع ان ذلك منقوض بما اذا جن الاصل بل مات او عمي وبالجملة لو كان لهم دليل على ذلك من نص او اجماع فهو متبع والا فالحكم محل التامل انتهى وهو
جيد جدا بل الظ انه لا تامل في عدم المانعية **الثامنة** لو شهد الفرع فانكر الاصل ما شهد به فمقتضى القواعد انه ان كان بعد الحكم لم يلتفت الى
الاصل لمضي الحكم واستصحابه وان كان قبله فان كان انكاره بحضوره عند الحاكم والتلقي بالانكار لم يلتفت الى شهادة الفرع لما مر من ان سماعها مشروط
بتعذر حضور الاصل وان كان مع تعذر حضوره فانفاذ خبر محفوف بالقرينة او اشهاد عدلين اخرين اجيز شهادة الفرع ايضا لثبوت الاصل لشهادتها
بمقتضى الاخبار المتقدمة وعدم دليل على قبول الانكار الا ان هيهنا صحيحتين منافيتين لبعض ما ذكر احديهما للبصري في رجل شهد على شهادة رجل
فجاء الرجل فقال لم اشهده فقال يجوز شهادة اعدلهما وان كانت عدالتهما واحدة لم يجز شهادته والاخرى لابن سنان وهي ايضا كالاولى وبمضمونها
افتى الصدوق فان والشيخ في نه والقاضي وابن البراج وكذا ابن حمزة ولكنه فيما اذا انكر بعد الحكم واما قبله فيطرح الفرع وقريب منه الفاضل في المختلف
وان كان صريح الايضاح انه موافق للمتاخرين **اقول** اما الاولون فكلامهم مطلق فان ارادوا قبل الحكم كما هو الظ ففتويهم موافقة لقول الاكثر
لان الصحيحتين واردتان في حضور الاصل فحكمهم بعد سماع الفرع مع التساوي في العدالة وعدم اعدلية الاصل يوافق الصحيحين وصحيحة محمد المتضمنة
لاشتراط سماع الفرع بعد حضور الاصل واما سماع الفرع مع اعدليته فلتعارض الصحيحين مع مفهوم الصحيحة وكون الصحيحين اخصين مطلقا فيقدمان
على الصحيحة وكذا ان ارادوا قبل الحكم وبعده لان نفوذ حكمه انما هو بالاستصحاب المندفع بالصحيحين واما الاخران فلا يوافق قولهما في صورة اعدلية الفرع
لقواعد الاستدلال لايجابه طرح الصحيحين الخاصين بلا موجب الا ما قيل من اشتمالهما على شهادة الفرع الواحد وسماعها وهو مخالف للاجماع
او من مخالفتهما للشهرة المتاخرة واكثرية ادلة رد الفرع مع الحضور ويضعف الاول بوضوح ان المراد سماع الواحد بقدر الواحد وهو هنا
نصف شهادة او ذكر الرجل على سبيل التمثيل والمراد شاهد الفرع والثاني بعدم تاثير الشهرة المتاخرة في حجية الصحيحين مع عمل جمع من القدماء
الذين هم نجوم عترة الحديث بهما ولا الاكثرية لان ادلة رد الفرع مع حضور الاصل ومن ذلك يظهر ان الترجيح لقول الصدوقين والنهاية ومن تابعه
الى ارتكاب بعض المحامل البعيدة كما ارتكب كل منهما طائفة **التاسعة** يشترط في سماع شهادة الفرع ان يسمي الاصل ويعرفه شخصه حين
شهادته عند الحاكم ولا يكفي ان يقول اشهدني شخص او عدل لانه قد يكون الذي اشهده معلوم الفسق عند الحاكم او المدعى عليه او كان فيه موجب
لرد الشهادة ولا يشترط فيه تعديل الفرع للاصل ولا اعترافه بصدقه في الشهادة للاصل **العاشرة** لا يقبل شهادة على شهادة وهي الشهادة الثالثة
مطلقا بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا المرد للاصل ولرواية عمرو بن جميع المنجبرة ضعفها لو كان بما ذكر وفيها لا يجوز شهادة على شهادة على

في انه تسمع شهادة الفرع لو مات الاصل بعد شهادة الفرع

في انه لا تقبل شهادة على شهادة على شهادة

شهادة

كتاب الشهادات الفصل الخامس في توافق الدعوى والشهادة وتوارد الشهود وفيه مسائل

الفصل الخامس في توافق الدعوى والشهادة وتوارد الشهود وفيه مسائل **المسألة الاولى** يشترط في قبول الشهادة
مطابقتها للدعوى فان خالفت الشهادة للدعوى كلا او بعضا طرحتا كان يدعي عشرة ثمن المبيع وشهدا بعشرة اجرة الدار ولا يضر الزيادة والنقصان
ما لم يخالف الدعوى فلو ادعى عشرة ثمن المبيع وشهدا بالعشرة او بالعكس لم يطرح **الثانية** يشترط توارد الشاهدين على معنى واحد ولو اختلف
اللفظان ولو اختلفا لم يضر ما لم يختلف المعنى فلو شهد احدهما انه غصب والاخر انه اخذ ظلما ثبت الغصب وكذا لو شهد احدهما بالعربية والاخر
بالعجمية **الثالثة** لا يشترط في قبول الشهادة بيان جميع مشخصاتها من الزمان والمكان والاوصاف اجماعا فلو شهدا بمشاهدتهما بيعه الدار
الفلانية بالثمن الفلاني يكفي ولو لم يعينا زمانا ولا مكانا ولا كيفية الصيغة ولا النقد او النسية او غير ذلك ما لم يتضمن الدعوى قيدا يحتاج الى
بيان ثبوته للاجماع والاصل واطلاق الاخبار وكذا لو شهدا باقراره بشئ او وصية او وصايته او توكيله او نحو ذلك فلا يشترط بيان وقته ولا
زمانه ولا لغته ولا لفظه وكذا لو شهدا بمشاهدة موت زيد او تزويجه امرأة نعم قد يحتاج الى ذلك في تفريق الشهود ولو شهدا بطلاق امرأته
بعد انكار الزوج فهل يحتاج الى ذكر العدلين وبيانهما ام لا الظاهر نعم اذ لا يتحقق الطلاق ما لم يكن في محضر العدلين وقد يكون من يعلمه الشاهد
عدلا فاسقا عند الحاكم ويمكن ان يقال ان الدعوى والانكار ان كان على اصل الطلاق لا يحتاج في ثبوته الى ضم العدلين وان كان على صحته
وفساده احتاج وعلى هذا فلو ادعى الزوجة الطلاق وانكره الزوج وشهدا بمجرد الطلاق يثبت ولكن لا يحكم الحاكم بالبينونة لعدم ثبوت
صحته ويحتمل الحكم بها ايضا اذ لم يدع الزوج الفساد والظاهر الصحة والوجه انه لا دليل تاما على الظهور ولا على حجيته لو سلم فلا يحكم الا بنفس
الطلاق ولكن ليس على الحاكم تتبع الصحة والفساد ما لم يكن مدع له فالاصل فيحكم بالطلاق فقط ويخليهما ونفسهما الا اذا ادعى احدهما
الرابعة يشترط في قبول الشهادتين عدم تكاذبهما اي لم يناقض احدهما الاخر وان امكن اجتماعهما فلو تكاذبا لم يقبل الشهادتان فلو شهد احدهما
انه قتل زيدا يوم الخميس او في السوق والاخر انه قتله يوم الجمعة او في البيت لم يقبل الا ان يدعي المدعي احدهما معينا وشهد الاخر موافقا للدعوى ايضا وضم اليمين مع
احد شاهديه اذا كان مما يثبت بالشاهد واليمين ويتحقق التكاذب فيما لم يحتمل التكرر فلو احتمله لم يتكاذبا ولكن يتوقف ثبوت ما ادعاه المدعي على ضم شاهد
اخر او يمين مع احدهما كان يشهد احدهما انه سرق الشئ الفلاني يوم الخميس والاخر انه سرقه يوم الجمعة مع امكان السرقة اولا واعادته ثم السرقة ثانيا وكذا لو
شهد احدهما ببيعه بدينار والاخر بدينارين مع امكان اقالة الاول ثم البيع ثانيا **الخامسة** يشترط في قبولهما ورودهما على فعل واحد فلو ورد كل
منهما على فعل غير الاخر لم يثبت شئ الا مع احد الضميمتين مع واحد من الشاهدين وفرعوا عليه فروعا كثيرة منها ان يشهد احدهما بالبيع والاخر بالاقرار
بالبيع فقالوا لم يتم الشهادة ومنها ان يشهدا على فعل واختلفا في زمانه او مكانه او وصفه الدال على تغاير الفعلين كان يشهد احدهما انه غصبه دينارا
يوم السبت او في الدار والاخر انه غصبه يوم الجمعة او في السوق او يشهد احدهما انه غصبه دينارا مصريا والاخر بغداديا فلا يتم لان الفعلين متغايران ولم
يشهد بكل منهما الا شاهد واحد ومنها ان يشهد احدهما انه سرق دينارا والاخر انه سرق درهما ومنها ان يشهد احدهما انه باع هذا الثوب امس
والاخر انه باعه اليوم او احدهما انه طلقها او تزوجها امس والاخر انه طلقها او تزوجها اليوم فلا يثبت شئ من البيع او الطلاق والتزويج وقال في [illegible] ويحتمل
القبول لان المشهود به شئ واحد يجوز ان يعاد مرة بعد اخرى فيكون واحدا واختلافهما في الوقت ليس اختلافا فيه قال والاول اقرب ومنها ان يشهد احدهما
انه قذفه غدوة والاخر انه قذفه عشية او قال احدهما انه قذفه بالعربية والاخر انه قذفه بالعجمية الى غير ذلك من الفروع ثم قالوا لو شهد احدهما انه اقر
بقتل او دين او غصب ببغداد او يوم الخميس او بالعربية والاخر انه اقر بذلك بعينه بالكوفة او يوم السبت او بالعجمية ثم ثبت المقر به لانه اخبار عن شئ واحد و
المقر به واحد شهد اثنان بالاقرار به فان جمع الشهود لسماع الشهادة متعذر ولو شهد احدهما بالاقرار بالف والاخر بالفين ثبت الالف بهما والاخر بانضمام
اليمين ولو شهد احدهما انه سرق ثوبا قيمته دينار والاخر انه سرق ثوبا قيمته ديناران ثبت الدينار بشهادتهما **اقول** لو شهد احدهما انه اوصى لزيد
بمائة يوم الخميس او في المرض الفلاني او في مكان كذا او بوصايته على صغيره كذا والاخر بانه اوصى به يوم الجمعة او في المرض الاخر او في مكان كذا لم اعثر فيه على تصريح منهم
على انه من قبيل الاول او الثاني لان ظاهرهم انهم بعده يقبلونه ثم **اقول** انه في الفرق بين كثير من فروع الاول وفروع الثاني فان المعتبر عندهم ان كان اتحاد
نفس الفعل المدلول عليه بالشهادة مطابقة المشهود به فظاهر انه لم يتحقق فيما ذكروه للفروع الثانية لظهور تغاير الاقرارين والمسروقين والوصيتين
وان كفى اتحاد لوازمه ومتضمناته فهو ايضا متحقق في كثير من فروع الاول فان لازم كل من البيع والاقرار به كون المبيع ملكا للمشهود له ويستلزم او يتضمن كل
من غصب الامس دينارا او في الدار واليوم وفي البيت الغصب الذي به ورد وكذا البيع ويستلزم او يتضمن كل من قذف الغداة والعشي وبالعربية والعجمية للقذف
فيتحقق في هذه الفروع ايضا المشهود به الواحد حملا ان يقال انه يكفي اتحاد الاجزاء واللوازم ايضا لانها ايضا مشهود بها الا ان الاخبار عن الملزوم والكل اخبار
عن اللازم والجزء فيصدق في شهادة العدلين على هذا الشئ الواحد ولكنه يشترط في سماع الشهادة والحكم بها كون المشهود به امرا موجودا واحدا في
الشهادتين فلا يسمع الشهادة على امر غير ممكن الوجود كالجنس بلا فصل والنوع بلا تشخص او على امر موجود في كل شهادة بوجود غير وجوده في الاخرى كما اذا كان
في احدهما هو الحيوان الناطق وفي الاخر الصاهل وعلى هذا فلو شهد احدهما بالفرس والاخر بالابل لا يحكم بالحيوان المطلق لعدم امكان وجوده الخارجي
ولا باحدهما لانه غير الاخر وعلى هذا فان كان التغاير المفروض في الملزوم او الكل المشهود به مسريا ومتعديا الى اللازم والجزء وبدونه لم يتحقق احدهما لم
يسمع الشهادة على احدهما لانه اما غير متحقق الوجود او غير متحد من كثال القذف والبيع المذكور في فروع الاول لان اخذ المشهود به جنس هذه الامور
والغصب

يشترط في قبولهما ورودهما على فعل واحد

انه اقر انه غصب دينارا والاخر انه اقر انه غصبه دينارا ومنها ان يشهد احدهما [illegible]

قد يستشكل

لا تسمع الشهادة على امر غير ممكن

بلا فصل لم يمكن وجوده خارجا وان اتحد في الشهادتين وان اخذ الجنس مع الفصل فان امكن وجوده ولكن فصله المشهود به ليس امرا واحدا وغير المشهود به لا وجه لاثباته وان كان التغاير في الملزوم خاصة من غير التعدي الى اللازم وكان اللازم ممكن التحقق في الخارج ليسمع الشهادة عليه وثبت كما في الاقرار والوصية في الفروع الثانية فان الملزوم الذي هو الاقرار وان تغاير في الشهادتين وقتا او قدرا ولكن لازمهما الذي هو تعلق حق المقر له بالمقر به او انتقال المال او استحقاق الموصى له للموصى به بعد موته امر واحد ممكن الوجود في الخارج والمشخصات المذكورات في الشهادة ليسا مشخصين للازم اصلا فيكون اللازم مشهودا به غاية الامر عدم بيان بعض مشخصاته وهو غير مضر كما مر في المسئلة الثالثة وليس من قبيل الشهادة بالفرس والابل المتعدي فيهما تغاير المشخصين الى اللازم ايضا نعم يشترط في ثبوت المقر به في الشهادة على الاقرارين العلم باتحاد المقر به فيهما فلو احتمل التغاير لم يثبت كما اذا شهد احدهما انه اقر لزيد بدينار في العام الماضي والاخر انه اقر له به امس ولم يعلم من الخارج اتحاد المقر به ولا يفيد ضم الاستصحاب الاولى الى الامس حتى يتحد الان الاستصحاب فرع الثبوت وكذا لا يثبت بشهادة واحد ملكية زيد في شيء في العام الماضي ولقوى بملكيته اليوم بخلاف ما لو شهدا معا بالملكية في الماضي فانه يثبت على ما ذكرنا في موضعه من جواز استصحاب الحاكم فان قيل فعلى هذا يلزم ثبوت ملكية المشهود له بخلاف لو شهدا معا بالملكية في الماضي للمشهود به في الفرع الاول من الفروع الاولى وهو ما اذا شهد احدهما بالبيع والاخر بالاقرار به لان لازم كل منهما ملكية المشهود له للمبيع وهو امر واحد ممكن الوجود قلنا نعم يلزم ذلك ولو قلنا به لما اتينا بمنكر من القول وزور اذ لم يدل دليل عقلي ولا نقلي على خلافه ولم يثبت اجماع على بطلانه وان ذكره الفاضلان وغيرهما وتبعهم جمع ممن لحقهم

الفصل السادس

في الطوارئ من موت الشهود وفسقهم ورجوعهم عن الشهادة في العقوبات او البضع او الاموال وحكم شهادة الزور وفيه مسائل

المسئلة الاولى

لو شهد عدلان على امر عند الحاكم ففطر فسقهما بعده فان كان بعد الحكم لم يضر ولا ينقض اجماعا له وللاستصحاب وان كان قبله فان كان المشهود به من حقوق الله فيطرح الشهادة اجماعا محققا ومحكيا له ولدرء الحدود بالشبهة ولا شك ان مثل ذلك يسمى شبهة وان كان من حقوق الناس ففيه خلاف فذهب الشيخ في ف وموضع من ط والحلي والمحقق والفاضل في بر وعد وموضع من شا الى عدم القدح لان المعتبر فيهما هو العدالة حال الاداء واختار في موضع اخر من ط والفاضل في لف وموضع من شا والشهيد في س الى القدح لكونهما فاسقين حال الحكم فيلزم الحكم بشهادة الفاسقين وللقياس على رجوعهما قبل الحكم وموت المشهود له قبله ولان طرو الفسق يضعف ظن العدالة واما جعل المدار على العدالة حال الاداء كما هو دليل القول الاول فهو عين النزاع ومصادرة على المط ويضعف الاول بان المسلم ان الممنوع هو الحكم بشهادة الفاسق انما هو مع الفسق وقت الاداء لا مطلقا والثاني بان القياس بطلا انه مع الفارق لان الرجوع دل على عدم جزمهم واستناد الحكم يكون اليه وموت المشهود له يوجب فقد طالب الحكم وصاحبه مع انه متنازع فيه ولو لم يكن محققا عليه ومع ... لا يقاس وحصول الضعف في ظن العدالة ممنوع جدا واما جعل دليل الاولين مصادرة فدفعه ان المراد انه لم يثبت تخصيص عمومات قبول الشهادة بازيد من اشتراط عدالة الشاهد حال الاداء لانه المجمع عليه والزائد منفي ومن ذلك ظهر ان الحق هو القول الاول

الثانية

لو مات الشاهدان قبل الحكم او قبل تزكيتهما او جنا او عميا او اغمي عليهما لم يبطل الشهادة فيحكم بها استنادا الى الشهادة المستجمعة للشرائط حين ولم يعلم توقفه على شيء اخر والاصل ايضا على ما مر في المسئلة الاولى

الثالثة

لو شهد المدعي ثم انه مات قبل الحكم فانتقل المشهود به اليهما قالوا لم يحكم بشهادتهما وعن الشهيد الثاني اسناده الى الجميع وفي نفي عنه الخلاف في تيح وشرحه لاستلزامه اتحاد المدعي والشاهد حال الحكم واستشكل فيه في الكف وخدش فيه المحقق الاردبيلي لان المال ينتقل الى الوارث فهو المدعي والشاهد انما هو شاهد حال الاداء دون الحكم وهما في محلها الا ان يثبت الاجماع على القدح ولو كان لهما في الميراث المشهود به شريك فهل يثبت حصة الشريك بشهادتهما ام لا اختار في س الاول لان المانع المذكور في حقهما مفقود ورجح في عد الثاني لان الشهادة لا تتبعض والتحقيق انه ان كان شهادة في حق نفسه حصة لا يقبل في الجميع لما سبق من عدم قبول شهادة من لغى المشهود نفع وتعيب والا فيقبل والحق هو الثاني لما مر من عدم ثبوت كونه شهادة لنفسه وكان سبب الاشكال في حصته خوف الاجماع وهو هنا مفقود ومنه يظهر الحال فيما اذا كان هناك وصية او دين يستوعب منه

الرابعة

لو شهد بانه اوصى خالد لزيد بمال ثم عدلان وارثان بانه رجع عن ذلك الى الوصية لعمرو فقال في شا بعدم قبول شهادة الوارثين لان المال يؤخذ من يدهم فهما بمنزلة المدعى عليه وتنظر فيه في عد واستشكل في تيح ونقل عن ط قبولها ورجحه المحقق الاردبيلي وهو الظ لعموم ادلة قبول الشهادة ومنع كونهما بمنزلة المدعى عليه ومنه يظهر قبول شهادة العدلين من الورثة بدين او وصية مط ولا يختص بقدر حصتهم من المشهود به

الخامسة

لو رجع الشهود عن شهادتهم على ما يوجب عقوبة من قصاص نفس او طرف او قطع او حد لله او لادمي فاما يكون الرجوع قبل الحكم او بعده قبل الاستيفاء او بعده وعلى التقادير اما يكون الرجوع بالاقرار بالتعمد او الخطاء او بالتشكيك فان كان قبل الحكم فيلغو الشهادة ويتوقف الحكم مط بالاجماع له ولمرسلة جميل الصحيحة عن ابي عبد الله في الشهود اذا شهدوا على رجل ثم رجعوا عن شهادتهم وقد قضى على الرجل ضمنوا ما شهدوا به وغرموا وان لم يكن قضى طرحت شهادتهم ولم يغرموا الشهود شيئا مضافا الى الاصل لاختصاص ما دل على وجوب الحكم بالبينة بحكم التبادر بصورة عدم الرجوع قطعا واما رواية السكوني من شهد عندنا ثم غير اخذنا بالاولى وطرحنا الاخرى فهي غير ظاهرة في الرجوع ولو سلم فلا يقاوم المرسلة التي هي كالصحيحة ولعمل كل الاصحاب مطابقة ولو سلم فيرجع الى الاصل الذي هو مع المرسلة وح فان كان المشهود به الزنا جرى على الزاني حكم القذف فيجب عليه الحد ان كان موجبا له او التعزير ان كان موجبا له لانه اعترف بالتعمد وان قال اخطانا او ترددت ففي وجوب الحد وجهان وان كان بعد الحكم قبل الاستيفاء نقض الحكم ويبطل الشهادة سواء كان المشهود به حقا لله تعالى مثل الزنا واللواط او لادمي كقطع السارق وحد القاذف

في انه لو شهد عدلان على امر عند الحاكم ففطر فسقهما بعده

و بيان اقسام رجوع الشهود عن شهادتهم

بلا خلاف ظاهر الا ما حكى عن المحقق والفاضل فى بعض كتبه وولده من التردد وليس فى موقعه لوجوب درء الحدود بالشبهات وهذا شبهة واى شبهة
وبه يدفع استصحاب مقتضى الحكم وان كان بعد الاستيفاء فعليهم مثل ما على المباشر للقتل او الجرح او الضرب بعينه فان قالوا تعمدنا ثبت لاولياء
المقتول او المجروح او المضروب المشهود عليه القصاص فى موضع القصاص على المباشر والدية فى موضع الدية على المتعمد على التفصيل المبين فى احكامه
القصاص والديات على المقطوع به فى كلام الاصحاب كما فى الكفاية فان شاء فى الرجم قتل واحدا من الاربعة وادى الثلاثة الاخر ثلثة ارباع الدية ورثة
الشاهد المقتول وان شاء قتل الجميع وادى نفسه ثلث ديات الى ورثة الاربعة وفى القتل ان شاء قتل الاثنين وادى دية واحد الى وارثهما وان شاء
قتل واحدا ورد الاخر نصف الدية الى وارثه وكذا الحكم فى الجراحات ويظهر الحكم ايضا فيما اذا ادى الى الرجوع قتل اثنين او ثلثة منهم وان قالوا اخطانا
فى الشهادة او شككنا فيها فعليهم الدية خاصة كما فى القاتل والجارح خطاء وان قال بعض الشهود تعمدنا وبعضهم اخطانا فعلى العامد القود وعلى
الخاطى الدية بعد اعتبار التوزيع المفصل فى باب الاشتراك وبالجملة يفعل بالشهود ما يفعل بالمباشر من غير فرق بلا خلاف فى شئ من ذلك كما صرح
به جماعة بل الظاهر انه اجماعى والاصل فيه معه ومع حديث اقرار العقلاء على انفسهم جائز الروايات المستفيضة كرواية الجرجانى فى اربعة شهدوا
على رجل انه زنى فرجم ثم رجعوا وقالوا قد وهمنا يلزمون الدية فان قالوا انما تعمدنا قتل اى الاربعة شاء ولى المقتول ورد الثلثة ثلثة ارباع الدية الى
اولياء المقتول الثانى ويجلد الثلثة كل واحد منهم ثمانين جلدة وان شاء ولى المقتول ان يقتلهم رد ثلث ديات على اولياء الشهود الاربعة ويجلدون
ثمانين كل واحد منهم ثم يقتلهم الامام وقال فى رجلين شهدا على رجل انه سرق فقطع ثم رجع واحد منهما وقال وهمت فى هذا ولكن كان غيره يلزمه
نصف دية اليد ولا يقبل شهادته على الاخر وان قال انهما تعمدا قطع يد احدهما بيد المقطوع ويرد الذى لم يقطع ربع دية الرجل على اولياء المقطوع اليد
فان قال المقتول الاول لا ارضى او يقطع ايديهما معا رد دية يد فيقسم بينهما ويقطع ايديهما وصحيحة الازدى عن اربعة شهدوا على رجل بالزنا فلما قتل رجع
احدهم عن شهادته قال يقتل الراجع ويؤدى الثلثة الى اهله ثلثة ارباع الدية ورواية مسمع فى اربعة شهدوا على رجل بالزنا ثم رجم احدهم فقال
شككت فى شهادتى قال عليه الدية قال قلت فانه قال شهدت عليه متعمدا قال يقتل ومرسلة السراد فى اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا ثم رجع احدهم بعد
ما قتل الرجل قال ان قال الرابع اوهمت ضرب الحد وغرم الدية وان قال تعمدت قتل ورواية اخرى لمسمع قضى فى اربعة شهدوا على رجل انهم راوه مع امرأة
يجامعها فرجم ثم رجع واحد منهم قال يغرم ربع الدية اذا قال شبه على فان رجع اثنان وقالا شبه علينا غرما نصف الدية وان رجعوا جميعا وقالوا شبه علينا
غرموا الدية وان قالوا شهدنا بالزور قتلوا جميعا ورواية السكونى فى رجلين شهدا على رجل انه سرق وقطعت يده ثم رجع احدهما وقال شبه علينا
غرما دية اليد من اموالهما خاصة ورواية الاخرى ان رجلين شهدا على رجل عند على ع انه سرق فقطع يده ثم جاءا برجل اخر فقالا اخطانا هو هذا فلم يقبل شهادتهما
وغرمهما دية الاول وقريب منها رواية محمد بن قيس والرضوى فان شهد اربعة عدول على رجل بالزنا فرجم او شهد رجلان على رجل بقتل رجل او سرقة فرجم
الذى شهدوا عليه بالزنا او قتل الذى شهدوا عليه بالقتل وقطع الذى شهدوا عليه بالقتل وقطع الذى شهدوا عليه بالسرقة ثم رجعا عن شهادتهما
ثم قالا غلطنا فى هذا الذى شهدنا واتيا برجل وقالا هذا الذى قتل وهذا الذى سرق وهذا الذى زنى قال يجب عليهما دية المقتول الذى قتل ودية الذى
قطع بشهادتهما ولم يقبل شهادتهما على الثانى الذى شهدوا عليه فان قالوا تعمدنا قطعا فى السرقة وكل من شهد شهادة الزور فى مال او قتل لزمه دية المقتول
بشهادتهما ولم يقبل شهادتهما بعد ذلك الحديث ولو رجع بعض الشهود خاصة بعد القتل او القطع او الجرح لم يمض اقرار من رجع الا على نفسه لاختصاص حكم
الاقرار بالمقر وعدم الزام احد باقرار غيره فان كانت الشهادة على القتل فلولى المقتول قتل الراجع فى موضع القصاص بعد ان يرد عليه نصف ديته وان اخذ
الدية فى موضعها فليس له الا اخذ نصف الدية وان كان القتل فى الرجم يرد الولى ثلثة ارباع دية المقتول ان قتله واخذ منه ربع الدية ان اراد الدية وعلى
هذا لو رجع منهم اثنان او ثلثة واما رواية السكونى الاولى الدالة على تغريم الشاهدين دية اليد مع رجوع احدهما فمع مخالفتها للاصول وفتوى الاصحاب
كلا معارضة مع ذيل رواية الجرجانى الموافقة لعمل الاصحاب فطرحها لازم ثم ان الحكم المذكور لرجوع البعض فى غير الرجم موضع وفاق واما فيه فهو المشهور بين الاصحاب و
خالف فيه الشيخ فى يه والاسكافى والقاضى على ما حكى عنهما فقالوا لو شهد اربعة بالزنا فرجم ثم رجع احدهم عمدا قتل وادى الثلثة على ورثته ثلثة ارباع الدية
وان اخطا الزم الراجع ربع الدية ويدل على قولهم صحيحة الازدى المتقدمة وهى فى ذلك صريحة بالنسبة الى ما يخالفها من الاصول خاصة وشهرة خلافها بين
المتاخرين مع عمل طائفة من فحول القدماء واحتمال الجمع او منهم لا يخرجها عن الحجية ورواية مسمع الثانية ليس لها معارضة كما توهم اذ تعلق ربع الدية عليه
مع الخطاء لا ينافى ذلك الحكم فالعمل بها ليس ببعيد ثم بروا مسمع هذه يجب تقييد رواية الاخرى ومرسلة السراد بحمل الدية فيهما على قدر الحصة حملا للمجمل
على المبين **السادسة** لو رجع الشهود فيما يتعلق بالبضع كان شهد شاهدان مقبولان بالطلاق فان ثبتا انهما شاهدا زور ولم يحصل الفراق وانه لم
يثبت ولكن رجعا او احدهما فقالوا ان كان قبل حكم الحاكم فكذلك ولا يلزمهما شئ الا التعزير ان لم يكن لهما عذر مقبول وان رجعا بعد حكمه بالمفارقة فلا ينتقض
الحكم بل يثبت الطلاق لانه ثبت بالبينة المقبولة وقضى به الحاكم بالقضاء المبرم فلا يبطل بمجرد رجوع الشهود المحتمل للصحة والفساد فان الثابت بدليل شرعى
لا ينتقض الا بدليل شرعى اخر وهل يغرمان الصداق فى رجوعهما قال جماعة ينظر فان كان ذلك قبل دخول الزوج الاول غرما نصف المهر المسمى للزوج الاول
وان كان بعده لم يغرما شيئا قاله الشيخ فى ف والحلى والفاضل فى عدة كتب وشا واكثر المتاخرين عنه اما الاول فلا نهما الزماه نصف المهر المسمى اللازم
بالطلاق فيضمنانه واما الثانى فلاصالة البراءة وعدم تحقق اتلاف لاستقرار تمام المهر بالدخول والبضع لا يضمن بالتفويت كما بين فى موضعه وخالف

فيما لو شهد اثنان على رجل غائب انه طلق امرأته فتزوجت ثم قدم زوجها الغائب وانكر واكذب احد الشاهدين نفسه فلا سبيل للاخر عليها

في ذلك الشيخ في يه والاستبصار والقاضي والحلبي على ما حكي عنه في لف بل الظاهر انه مذهب الصدوق والكليني فقالوا لو شهد بطلاق امرأة فتزوجت ثم رجعا ردت الزوجة الى الزوج الاول بعد الاعتداد من الثاني وغرم الشاهدان المهر كلا او بعضا للثاني ولصحيحة محمد عن رجلين شهدا على رجل غائب عند امرأته انه طلقها فاعتدت المرأة وتزوجت ثم ان الزوج الغائب قدم فزعم انه لم يطلقها واكذب نفسه احد الشاهدين فقال لا سبيل للاخر عليها ويؤخذ الصداق من الذي شهد ورجع فيرد على الاخير ويفرق بينهما وتعتد من الاخير ولا يقربها الاول حتى تنقضي عدتها وموثقة ابرهيم بن عبد الحميد في شاهدين شهدا على امرأة بان زوجها طلقها فتزوجت ثم جاء زوجها فانكر الطلاق قال يضربان الحد ويضمنان الصداق للزوج ثم تعتد وترجع الى زوجها الاول بحملها على تكذيب صورة الشاهد نفسها او ثبوت كونها شاهدي زور للاتفاق على ان مجرد انكار الزوج لا يوجب ذلك الحكم وكلام الشيخ في يه لا يخرج عن ايهام في فتواه ونقل في المسئلة اقوال اخر شاذة وصرح في لف بحكم المسئلة وهو ظاهر الشهيد في اللمعة والمحقق الاردبيلي وصاحب الكف ورد الاولون قول الشيخ وتابعيه بانه مخالف للقاعدة القطعية المجمع عليها من عدم جواز نقض الحكم المبرم الثابت بالدليل الشرعي ورفع اليد عنه بمجرد الاحتمال من غير استناد الى دليل شرعي اخر وبه اجابوا عن الصحيحة والموثقة ولذلك وجبوا طرحهما او تاويلهما مضافا الى ما في الموثقة من مخالفة اخرى للقواعد المقطوع بها وهو ثبوت الحد بمجرد انكار الزوج وان لم يكن معه رجوع الشاهد وايجاب الحد عليه وضمانه هذا مع ما في الصحيحة والموثقة من الشذوذ اقول كل ذلك مبني على حملهم كلام الشيخ وتابعيه والروايتين على ما عنونوا به مسئلتهم من رجوع الشاهدين بعد حكم الحاكم بشهادتهما بثبوت الطلاق مع انه ليس في كلامهما من الحكم عين ولا اثر ولا في الروايتين بل عنوان كلامهما هو تزوج المرأة لشهادة الشاهدين من غير ذكر حكم ولا حاكم وكذلك الروايتان وهو ظاهر في شهادتهما عندها بل الصحيحة على بعض نسخها صريح في ذلك حيث ان صدرها فيه هكذا عن رجلين شهدا على رجل غائب عنه امرأته انه طلقها ويؤيده ما في موثقة اخرى لابرهيم المذكور حيث صدرها هكذا في امرأة شهد اعندها شاهدان ان زوجها مات فتزوجت ثم جاء زوجها الحديث وعلى هذا فلا باعث لهم على ذلك الحمل وجعل فتويهم وروايتهم مخالفة للقاعدة المقطوع بها فانه قد تقرر عندهم ان شهادة الشاهدين حجة لكل احد شهدا عنده لنفسه وان لم يكن ثبوته عنده مفيدا للغير الا اذا كان حاكما وهو ايضا حين الترافع اليه ولذا تصوم المرأة وتفطر بشهادة الشاهدين عندها بالهلال وكذا في التنجس والتطهير وغصبية الماء من غير حكم حاكم وح اذا شهد الشاهدان ثم رجعا لا يكون ما شهدا به ثابتا عنده لان القدر الثابت هو حجيتهما لكل احد ما لم يرجعا وما دل على حجيتهما يدل على حجية رجوعهما ايضا فبعد الرجوع يكون وجود الشهادة كالعدم فيرجع المرأة الى الزوج الاول بل وكذا لو كان معهما حكم حاكم بدون منازعة واختلاف وترافع اليه فان القدر المسلم هو نفوذ حكمه وعدم جواز نقضه بعد الاختلاف والترافع واما بدون ذلك فلا كما بينا مفصلا في عوائد الايام ولذا ذهب الاكثر الى عدم قبول حكمه بثبوت الهلال عنده وكذا امثاله نعم يجب انفاذ حكمه ولا يجوز نقضه مع النزاع والترافع واين ذلك في كلام الشيخ وتابعيه وروايتهم بل الظاهر خلاف ذلك كما ذكرنا فاقول ان كان مراد الاولين ما هو ظاهر الشيخ واتباعه والروايتين فاين القاعدة القطعية بل الظنية التي تخالفها واين القضاء المبرم وغير المبرم وان ارادوا ما كان بعد الحكم الصادر بعد الترافع فاين ذلك في كلام الشيخ واتباعه واخبارهم وظهر من ذلك ان عنوان المسئلة ان كان مجرد الشهادة كما هو محط كلام الشيخ فلا مستند للاولين فيما ذهبوا اليه من عدم جواز النقض والحق مع الشيخ وتابعيه وان كان الشهادة بعد الترافع فالحق معهم ولا يجوز النقض بل الظاهر انه لا تخالفهم في ذلك وان كان الاعم فالحق التفصيل بل لو اغمضنا عما ذكرنا وجعلنا العنوان للفريقين هو ما كان بعد الحكم النافذ والقضاء المبرم وقلنا بدلالة الروايتين عليه ايضا كما هو ظن الاولين ولذا عدوهما مخالفين للقاعدة فنقول اي ضرر في ذلك الحكم قولهم يلزم نقض الحكم الثابت بالدليل الشرعي من غير دليل شرعي اخر قلنا اي دليل شرعي اقوى من الصحيح والموثق الموافقين لفتوى جمع من اساطين القدماء وغير المخالفين لفتوى جمع من المتاخرين حيث ترددوا في المسئلة مع نقل اقوال اخر فيها ايضا من جماعة وهل يطلق على مثل ذلك اسم الشاذ النادر وهل ذلك الدليل اضعف من حديث درء الحد بالشبهات الذي نقضوا به الحكم المبرم في الحد وذكر مع انه يمكن الكلام في تعيين الشبهة وصدقها في المورد ولعله لذلك تمايل المحقق الاردبيلي الى جواز نقض الحكم في المسئلة مطلقا ولكن الصواب ان الروايتين غير ظاهرتين في ذلك المعنى والحق في المسئلة هو ما ذكرنا من متابعة الشيخ في صورة عدم صدور حكم بعد التنازع والترافع والقول بعدم جواز النقض مع صدوره كذلك كما يحمل به كلام الشيخ وروايته جماعة من الاصحاب الا انهم عدوه حملا او تاويلا وانا اقول انه ظاهر الكلام والرواية واذ عرفت ان الحق

في بيان ان الحق هو رجوع المرأة الى الزوج الاول مع عدم الترافع

هو رجوع المرأة الى الزوج الاول مع عدم الترافع وبقائها على زوجية الثاني بدونه فعلى الاول فيكون على الشاهد الراجع ما على الزوج الثاني من الصداق كما صرح به في الصحيح والموثق وعلى الثاني لا يكون عليه شيء مع دخول الاول للاجماع والاصل وعدم تفويتهما الا عليه واما مع عدم الدخول فهل يكون نصف المهر او لا ظاهر الاكثر الاول لما مر وظاهر بعض المتاخرين التردد فيه وهو في موقعه جدا للزوم النصف بمجرد العقد وتلفه به سواء كانت باقية على التزويج او حصل موت او طلاق فلم يتضمن الشهادة اتلافا للزوجية على اي تقدير فلا وجه لغرامته وتوجيه الاتلاف بانه كان معرض السقوط بالردة او الفسخ من قبلها فكانه لم يكن لازما ولزم باقرارهما نادر جدا لان مجرد ذلك الاحتمال العقلي الذي لا يلتفت اليه عقل سليم لا يصدق الاتلاف الموجب للضمان عرفا بل غايته احتمال الاتلاف ضعيف غايته وهل يترك اصل البراءة التي هو القاعدة المجمع عليها المدلول عليها كتابا وسنة بمثل ذلك الاحتمال فان قلت اللازم ما هو محتمل السقوط ولو بالاحتمال الضعيف ايضا ضرر يلزمه عليه قلنا لو سلم ذلك فاللازم ضمان ما يصلح ان يكون بازائه ذلك الضرر عرفا وقيمة له لا نصف الصداق مع انها قد يكون ابرئته عن النصف او نصالحه بشيء قليل بعد الصداق فالقول بضمان

نصف الصداق فمشكل وتوهم الاجماع المركب فيه بعد وجود اقوال شتى في المسئلة ولو كان بعضها ضعيف المأخذ فاسد والاصل يحتاج في دفعه الى
دليل ثابت والاظهر اقوى دليل والله الموفق **فروع** أ لو شهدا بالطلاق ففرق فرجعا فقامت بينة انه كان بينهما رضاع محرم مثلا فلا غرم
على القول به اذ لا تفويت اصلا ب لو شهدا بالرضاع المحرم وحكم به الحاكم بعد الترافع ففرق ثم رجعا لم ينقض الحكم ولا غرم كما صرح به في عد لعدم
تفويت اصلا اذ ليس على الزوج صداق وقيل يغرمان الصداق كله اذ التنصيف انما هو في الطلاق ولا ادري وجهه ج لو شهدا للزوج بالنكاح وقد
دخل غرما لها ما زاد من مهر المثل عن المسمى ان كان ولو طلق قبل الدخول فلا غرم ولو كانت الشهادة للزوجة غرما للزوج ما قبضته ان لم يدخل والا
فالزايد عن المسمى ان كان كذا قال في س وينبغي تقييد المسئلتين بما اذا لم يكن الزوج مدعيا للزوجية في الاولى والزوجة لها في الثانية فتأمل
السابعة لو رجع الشهود فيما يتعلق بالمال فان كان قبل القضاء من الحاكم بعد الترافع اليه لم يحكم بلا خلاف بل بالاجماع له وللمرسلة المتقدمة
في صدر المسئلة الخامسة وان كان بعده فان كان بعد استيفاء المحكوم له وتلف العين عنده لم ينقض الحكم وغرم الشهود الراجعون ما غرم المشهود
عليه بلا خلاف كما صرح به جماعة بل بالاجماع كما في السر وعد بل محققا له وللمرسلة المذكورة ورواية السكوني المتقدمة لها وكذا ان كان قبل التلف
ولو مع الاستيفاء ايضا على الاشهر الاقوى بل عليه عامة متأخري اصحابنا بل قدمائهم في صورة الاستيفاء كما يظهر من ط والسر للمرسلة والرواية
التي لها متعقبة مضافة الى استصحاب الحكم الواجب انفاذه خلافا للمحكي عن النهاية والقاضي وابن حمزة فقالوا ان كانت العين قائمة ولو عند
المحكوم له ارتجعت عنه ولم يغرم الشاهد شيئا واستدل لهم بان الحق ثبت بشهادتهما فاذا رجعا سقط كما لو كان قصاصا ولان الحكم دوامه
يكون بدوام شهادتهما كما ان حدوثه كان بحدوثها والاول عين النزاع والقياس على القصاص مع الفارق لان الشبهة في القصاص موجودة
والاخير يصح لو قلنا بان العلة المبقية هي العلة الموجدة وهو غير لازم واستدل له في الكف بصحيحة جميل في شاهد الزور قال ان كان الشيء قائما
بعينه رد على صاحبه وان لم يكن قائما ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل وهو كما قاله بعض مشايخنا المعاصرين غفلة واضحة لوضوح الفرق
بين شهادة الزور والرجوع عن الشهادة فانه لا يثبت من الرجوع كون شهادتهما زورا ومخالفة للواقع بل يتردد بين صدق الاولى والثانية
ومعه كيف يقطع بكون الاولى زورا كما هو مورد الصحيحة ونحن نقول بحكمها في موردها وحكي عن بعض من تأخر من اصحابنا الفرق بين الرجوع
قبل الاستيفاء وبعده فجزم بنقض الحكم في الاول خاصة دون الثاني ومستنده غير واضح **الثامنة** اذا ثبت ان الشاهدين شهدا
بالزور والكذب نقض الحكم واستعيدت العين مع بقائها ومع تلفها او تعذر ارتجاعها يضمن الشهود بغير خلاف ظاهر كما عن السر لمرسلة جميل وصحيحة المتقدمتين
وصحيحته الاخرى في شهادة الزور ان كان الشيء قائما والا ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل وصحيحة محمد في شاهد الزور ما توبته قال يؤدي من المال الذي
شهد عليه بقدر ما ذهب من ماله ان كان النصف او الثلث ان كان شهد هذا وآخر معه وبالصحيحين الاولين يقيد اطلاق المرسلة والصحيحة الاخيرة بضمان الشهود
بالنسبة الى بقاء العين وعدمه هل يفيد الضمان في صورة التلف بعد امكان الرجوع الى المحكوم له ام لا الظاهر لا لعدم المقيد ولكن الظاهر ان المراد انه ضامن كما
ان المحكوم له ايضا كذلك اذا علم انه يعلم ان لا حق له فللمحكوم عليه الرجوع الى ايهما شاء واذا رجع الى الشاهد فهل له الرجوع الى المحكوم له فيه اشكال والاصل
يقتضي العدم ثم انه يجب تشهير شاهد الزور في بلده وما حولها ليجتنب شهادتهم ويرتدع غيرهم وتعزيرهم بما يراه الحاكم للموثقات الثلث لسماعة **فروع**
للمسائل المتقدمة أ لو شهد في واقعة اكثر من المعتبر في شهودها اثنا او اكثر كالستة في الزنا والثلثة في القتل والمال فرجع الزايد المستغنى عنه خاصة
فعن المحقق عدم توجه غرم لثبوت الحق بالعدد المعتبر وقيام الحجة وعدم نقضها وعدم ثبوت الاتلاف فوجود من رجع كعدمه واستوجهه جماعة منهم الشيخ و
الفاضل وولده توجه الغرم على الراجع بالنسبة لثبوت الحق بالمجموع من غير ترجيح ولانه لو رجع الجميع كان على كل واحد الغرم بحصته وفيه منع استلزام
المقدمتين للمطلوب اصلا ولو استدل هؤلاء باطلاق الاخبار يمنع لان ما يتضمن الرجوع بين ما يشتمل على حكم رجوع الجميع او مخصوص بما لم يزد الشاهد
عن العدد المعتبر ويظهر من بعض متأخري المتأخرين التفصيل بين الشهادة دفعة وبالتعاقب فعلى الاول يغرم وكذا على الثاني ان كان الراجع هو السابق ولا يغرم
ان كان هو الشاهد بعد الثبوت وهو ان كان حسنا لو كان موجب الثبوت هو الشهادة وليس كذلك بل هو الحكم الواقع بعد شهادة الجميع والحاصل ان
الغرم انما هو لثبوت الاتلاف ولو باقرار الراجع بعد ان كان الاتلاف مستندا اليه وليس هنا كذلك اذ الاتلاف بعد رجوعه يمكن بالاثنين الآخرين و
لو فرض ان الاثنين شهدا والحكم بهما ثم رجعوا او شهدا لو ان الراجع شيئا انه بعد رجوعه اتلفه عليه غيره والمال متلف رجع ام لا فلو اخذ
المحكوم عليه من الراجع ثلث ما شهد وابه يلزم بقاء الحق وعدم اخذه منه مع ثبوت الكل في ذمته بشهادة العدلين وحكم الحاكم بشهادتهما والاصل ايضا
براءة ذمة الراجع هنا نعم لو رجع الكل يغرم الجميع بالنسبة لعدم المرجح ولو رجع اثنان من الثلثة يغرمان النصف بالسوية وهكذا ب اذا رجع مجموع الشهود
المعتبرون يغرمون بالسوية والواحد يغرم النصف واذا رجع الرجل والامرأتان فيما يثبت بهم فالنصف على الرجل والنصف على الامرأتين لان كل
امرأة نصف الرجل كما صرح به في تفسير الامام ورواه عن مولانا امير المؤمنين ع انه قال عدل الله تعالى شهادة امرأتين بشهادة رجل لنقصان عقولهن
ودينهن واذا رجع الواحد في الشاهد واليمين فعلى الراجع النصف وقيل الكل لان اليمين شرط لقبول الشهادة وتأثير السبب لا جزء السبب وفيه نظر
والاصل ينفي الزايد عن النصف ج ما في عد لو رجع الشاهدان لو اقام المشهود له غيرهما مقامهما ففي الضمان اشكال ووجه الاشكال الاطلاق الاخبار
الشامل للمورد ولا يفيد اقامة الغير في تقييده وكون المال متلفا بشهادة الغير ولعل الاول اظهر فان كون شخص مستحقا للقتل لا يوجب رفع الضمان

عمن قتله من غير جهة الاستحقاق ك لو رجعوا شهود العتق ضمنوا القيمة لاطلاق المرسلة هـ لو رجع شهود التزكية قالوا عليهم الضمان والدية دون القصاص نهو حسن و لو رجع شاهد الفرع فان تكذيبه الاصل في الرجوع ضمنا والا فلا الضمان على شاهد الفرع ولو رجع الاصل بعد الحكم بشهادة الفرع ضمنا ولو كذبا شهود الفرع لم يلتفت الى تكذيبهما ولم يغرما شيئا ولا شهود الفرع لو لم يرجعا والحمد لله والصلوة على رسوله واله تم كتاب القضاء والشهادات

في ليلة الاحد الخامس عشر شهر ربيع المولود سنه ١٢٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

كتاب الفرائض والمواريث وفيه خمس مقدمات وثلثة مقاصد المقدمة الاولى في بيان معناهما والاصل في ثبوتهما

اما المعنى فالفرائض جمع فريضة من الفرض وهو لغة التوقيت والتقدير والقطع والبيان والوجوب والثبوت والعطية الموسومة وفي العرف العام لفقهائنا مرادف للواجب وفي الخاص ما يستحقه الانسان من السهام المقدرة في كتاب الله بموت اخر بينهما نسب او سبب والمواريث جمع ميراث من الارث وهو في اللغة الاصل والبقية والامر القديم والرماد وفي الاصطلاح حق منتقل من ميت حقيقة او حكما الى حي كذلك ابتداء فدخل في الحد الحق المالي وغيره كالحد ودخل بقولنا كما في الموضعين المرتد الفطري وان لم يقتل والمفقود والحمل والغريق ونحوه وبالابتداء خرج الوقف المرتب والوصايا ولو ابدلنا الاخير بقولنا بنسب او سبب لا فادما يفيد وهو اعم من الفريضة لشموله للحقوق المالية وغيرها واختصاصه بالاولى ولاعتبار التقدير فيها وعدم اعتباره فيه وقد يتوسع بتسايهما بالارادة ما يشمل غير المقدر من الفرائض ولو بالتغليب وهذا انما يفيد لو اريد منهما ما يشمل غير المالية ايضا واطلاقها عليه غير متعارف واما الاصل في ثبوتهما سوى الضرورة الدينية والاجماع القطعي الايات المتكاثرة قال الله سبحانه للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقال سبحانه يوصيكم الله في اولادكم الاية وقال وان امرؤ هلك الاية والاخبار المتظافرة التي ياتي ذكرها في طي بيان تفاصيل الاحكام وروي في المبسوط عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال تعلموا الفرائض وعلموها الناس فاني امرؤ مقبوض والعلم سيقبض ويظهر الفتن حتى يختلف اثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما قيل وذلك لابتناء مسائل الفرائض على اصول غير عقلية وعدم اشتمال القران على جميعها وروي فيه ايضا عنه صلى الله عليه وآله انه قال تعلموا الفرائض فانها من دينكم وانه نصف العلم وانه اول ما ينتزع من امتي ومصداق ماذكره بقوله وانه اول ما ينتزع ما شاع وذاع من قصة غصب فدك وغيره ووضع حديث لا نورث ويمكن ارجاع الضمير الى العلم وكونه اول ما ينتزع لكون الخلافة التي توجب انتزاعها انتزاع العلم والتعلم وتوجيه كون العلم بالفرائض نصف العلم باختصاصه باحكام حالتي الانسان من الحياة والممات او بكونه احد سببي الملك من الاضطراري والاختياري او احد قسمي العلم مما يكون المقصود بالذات فيه التعليم والتعلم والعمل تابع وعكسه او باعتبار ثوابه او لايجابه وضع الامامة في موضعها الموجب لتمامية العلم او لتوقفه على مشقة عظيمة تكلف لا يقبله الاذهان السليمة وان كان ناخرها اولها ويمكن ان يراد بالفرائض ما يجب فعله فيكون اشارة الى الحكمة العملية التي هي احد قسمي العلم والمخصص بالفرائض لكونها ام

المقدمة الثانية في موجبات الارث واسبابه

وهي اثنان بالاستقراء والضرورة من الدين النسب والسبب والمراد بالنسب عرفا اتصال بين شخصين عرفا بالولادة شرعا فخرج بقولنا عرفا من يتصل بالاخر اتصالا بعيدا عرفا كاتصالهما بالولادة من ادم او النبي او غيرهما وبقولنا بالولادة اتصال احدهما بالاخر بزوجية او اخاء او ولاء او نحوها وبقولنا شرعا ولد الزنا ودخل به من الحق الشارع ولو لم يعلم الولادة وبالسبب اتصال احدهما بالاخر بزوجية او ولاء مخصوص ولا يلزم خروج المطلقة رجعية مع ارتفاع الزوجية وثبوت التوارث لان الزوجية وان كانت مرتفعة الا انها سبب لنوع اتصال بينهما يمكن معه الرجوع فالاتصال الحاصل بينهما انما هو بسببها ثم للنسب عمود وحاشية وعموده الاباء وان صعدوا والابناء وان نزلوا والبواقي حاشيته والفقهاء جعلوه على طبقات ومراتب باعتبار الاجتماع والافتراق في الارث والتباين والتناسب في جهة النسبة وبيان ذلك انهم لما تتبعوا تفاصيل الادلة راوا ان جميع الانساب لا يجتمعون في الارث بل يمنع بعضهم بعضا ثم راوا ان بعض من يمنع بعضا يجامع اخر ايضا وان البعض الذي يمنعه هذا البعض على قسمين قسم لا يمنعه البعض الذي يجامع الاول ويمنع سائر من يمنعه وقسم يمنعه ايضا وايضا راوا انهم اما متحدون في جهة النسبة او متباينون والاول اما لا يجامع بعضهم من يمنعه البعض الاخر او يجامع فجعلوا كل نسبين متباينين في جهة النسبة مجامعا في الارث منضما مع من يجامع احدهما ويمنع سائر من يمنعانه وان لم يجامع الاخر او متحدين فيها حيث يجتمع احدهما مع من يمنعه الاخر وان لم يجتمعا في الارث في طبقة واحدة وتقرر ان الانساب اما متناسبون في جهة النسبة او متباينون والاول اما يجامع بعضهم بعض من لا يجامع الاخر او لا والاخرون اما يجتمعون في الارث او لا فجعلوا كل نسبين متناسبين لا يجتمع احدهما مع من يمنعه الاخر او متباينين مجتمعين في الارث في طبقة واحدة ولاجل ذلك حصل للنسب طبقات ثلث الاولى الابوان من غير ارتفاع والاولاد وان نزلوا الثانية الاخوة والاخوات لاب او لام اولهما واولادهم وان نزلوا والاجداد والجدات لاب او لام اولهما وان علوا الثالثة الاخوال والخالات والاعمام والعمات وان علوا واولادهم وان سفلوا ثم لما كان في كل طبقة انساب متفرقين باعتبار النسبة جعلوا كل طائفة متحدة فيها صنفا واحدا وباعتبار ذلك حصل الخمسة اصناف تشتمل الاولى على صنفين اصل محصور وهو الابوان وفرع غير محصور وهو الاولاد وكذلك الثانية وصنفاها غير محصورين

جمنوم

عودجاً ونزولاً وهما الاخوة والاجداد ولا يشمل الثالثة الاعلى لاحد غير محصور ولما كان انسباء كل صنف متفاوتة باعتبار القرب والبعد الى الميت
جعلوا كل طائفة متشابهة قرباً وبعداً درجة واحدة فحصل لها درجات وهي غير محصورة الا ان للصنف الاول من الاولى درجة واحدة وقد يجعل الطبقات
اكثر فجعل الاعمام والاخوال واولادهم طبقة ثالثة واعمام كل من الابوين واخوالهما واولادهم رابعة واعمام كل من الجدين واخواله واولادهم خامسة و
هكذا فتصاعد الطبقات الى غير النهاية ولا باس به وهذه الطبقات مترتبة في الارث فلا يرث احد من اللاحقة مع وجود واحد من سابقتها خال
من الموانع وان كان انثى كان درجات كل طبقة كذلك ايضاً فلا يرث الثانية مع وجود واحد من الاولى وهكذا ولكن لا يمنع احد من صنف وان كان
اقرب احداً من صنف اخر في طبقته وان كان ابعد واما السبب فقسمان زوجية وولاء والولاء ثلث مراتب ولاء العتق وولاء تضمن الجريرة وولاء الامامة
واول قسميه يجامع النسب فيرث من له الزوجية مع كل من الانسباء وان كان في اول الدرجات من الطبقة الاولى دون ثانيهما فلا يرث احد منه وان كان
في اول المراتب مع واحد منه وان كان في اخر الطبقات ولا ممانعة بين قسمي السبب فيجامع من له الولاء من له الزوجية الا من كان له ولاء الامامة ففيه
خلاف ياتي ومراتب الولاء مرتبة مقدم العتق على ضمان الجريرة المقدم على الامامة **فوائد الاولى** كل وارث مناسب ومسابب اما سمى الله
تعالى في كتابه سهماً معيناً اولا والاول يسمى ذا فرض والثاني قرابة والاول اما سمى له في جميع حالاته او في حال الرد دون اخرى فالوارث ثلثة الاول
ذو فرض لا غير الا على الرد وهو ثلثة اصناف الام قال الله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه
فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس سمى لها في جميع حالاتها سهماً معيناً والزوجان قال الله سبحانه ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد
فان كان لهن ولد فلكم الربع وقال ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن وكلالة الام اتحدت ام تعددت قال عز شانه و
ان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس وان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث الثاني ذو فرض تارة و
قرابة اخرى وهم ايضاً ثلثة اصناف الاب فيرث بالفرض اذا اجتمع مع الولد قال تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس ان كان له ولد وبالقرابة اذا انفرد
قال فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فرض للام على تقديري وجود الولد وعدمه ولم يجعل للاب على الاخير فرضاً فيرث بالقرابة والبنت
والبنات فيرثن بالقرابة اذا دخل عليهن الذكر قال عز من قائل يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلم يجعل لهن فرضاً وبالفرض اذا
انفردن قال سبحانه فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف والاخت من قبل الابوين والاب اتحدت ام تعددت
فيرثن بالقرابة اذا دخل عليهن ذكر من الاب قال سبحانه وان كانوا اخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وبالفرض اذا انفردن او دخل عليهن
كلالة الام قال عز شانه ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك الثالث ذو قرابة لا غير وهم الباقون
ثم ان ما ذكرناه من التقسيم هو الموافق للدروس وهو احسن ما ذكر في هذا المقام ولكنه يصح اذا لم يجعل الرد داخلاً في القرابة او قطع النظر عنه
وهو بعيد بل خلاف مدلول كلمات القوم ولذا قسمه بعضهم بانه اما ذو فرض او قرابة والاول اما ذو فرض دائماً او في حال الرد دون اخرى او ذو فرض و
قرابة معاً كما في صورة الرد وهذا وان كان اتم من الاول الا انه يخرج منه قسم رابع وهو من يرث بالفرض في حالة وبالقرابة في اخرى وبهما معاً في
ثالثة كالاب يرث بالفرض مع مجامعة الذكر من الولد وبالقرابة اذا انفرد او جامع الام وبهما معاً مع مجامعة البنت او البنات وبالجملة ما عثرت في عبارات
في هذا المقام على كلام خال عن القصور والخلل اما استقصاء او تعبيراً او تمثيلاً او معنى واكثرها خلاء كلام المسالك كما لا يخفى على المتدبر فيه والاولى في التقسيم
ان يقال الوارث اما يرث بالفرض او بالقرابة وعلى الاول اما يكون كذلك دائماً او في حال دون حال وعلى الاول اما لا يرث الا بالفرض او لا يرث الا به و
بالقرابة معاً او يرث به في حال وبهما في اخرى وكذلك على الثاني فيما يرث به وهذه الاقسام وان جرت فيمن يرث بالقرابة ايضاً الا ان غير واحد من اقسامها
يرجع الى اقسام ذي الفرض او يقال ان الوارث اما ذو فرض دائماً او قرابة كذلك او ذو فرض في حالة وقرابة في اخرى فالاول اما ذو فرض محض دائماً او مع
القرابة كذلك او محض في حال ومعها في اخرى والثاني ايضاً اما قرابة محضة دائماً او مع الفرض كذلك او محضة في حال ومعه في اخرى وان شئت امثلة هذه الاقسام
فارجع الى هذين الجدولين

اي الوارث منه

الثانية الوارث ان لم يكن ذا فرض فالمال له اتحد ام تعدد وان كان ذا فرض اخذ فرضه كذلك فان فضل شيء يرد على التفصيل الاتي على الرد في
الزوجين خلاف ياتي ولو نقصت الفريضة عن ذوي الفروض دخل النقص على بعضهم على ما يجيء ولا تعصيب عندنا في الاول كما لا عول كذلك في الثاني كما ياتي
الثالثة اذا اجتمع للوارث موجبان نسبان او سببان او نسبي وسببي او اكثر يرث بالجميع اذا لم يكن هناك من هو اقرب منه فيهما او في احدهما او لم يكن

احدهما مانعا من الآخر فان كان هناك اقرب منه فيهما فلا يرث بشيء منهما او في احدهما فلا يرث به وحده او كان احدهما مانعا فلا يرث الممنوع ثم الموجب اما بوجبا بالفرض او بالقرابة او بعض بالفرض وبعض بالقرابة وفي جميع الصور لكل حكمه ولا يمنع ذو الموجبين من هو في طبقته من ذوي الموجب الواحد ولما كانت الصور المتصورة ثمانية وان بعين الحاصلة بضرب ثمانية صور اجتماع الموجبين او اكثر في اثنين المانع احدهما عن الآخر وغيره ثم ضرب الستة عشر في الثلثة كونهما موجبين بالفرض او بالقرابة او بعض بالفرض وبعض بالقرابة وكان بعض هذه الصور ممكن الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع رسمنا هذا الجدول لبيان ما يمكن وقوعه ومثاله وما يمتنع ثم الصور وان تضاعفت بضربها في الثلثة وجود من هو اقرب فيهما او في احدهما وعدم الاقرب مطلقا ولكن تركنا بيانها لوضوحها عند من احاط بالصور الثمانية والاربعين **المقدمة الثالثة** في بيان موانع الارث ولواحقها وهي امور

	غير مانع احدهما عن الآخر				مانع احدهما عن الآخر		
	[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]			[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممتنع	[illegible]			ممتنع		[illegible]
[illegible]	ممكن		[illegible]		ممكن	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممتنع	ممتنع	ممتنع		ممتنع	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممكن	ممكن	[illegible]		ممكن	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممتنع	ممتنع	ممتنع		ممتنع	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممكن	ممكن	[illegible]		ممكن	[illegible]	[illegible]
[illegible]	ممتنع	ممتنع	[illegible]		ممتنع	[illegible]	[illegible]

الاول الكفر والمراد به كل ما يخرج معتقده عن الاسلام سواء كان حربيا او ذميا او مرتدا او منتحلا للاسلام كالخوارج والغلاة وفيه مسائل **الاولى** الكافر بانواعه لا يرث المسلم ولا من في حكمه وان قرب كافرا كان المسلم في الاصل او لا خلف وارثا غيره ام لا للاجماع المحقق والمحكي في المسالك والتنقيح وظاهر الكفاية والمفاتيح والروايات المستفيضة المعتضدة بعمل الاصحاب كصحيحة ابي بصير وفي اخوها وان لم يسلم من قرابته احد فان ميراثه للامام وصحيحة ابي ولاد المسلم يرث امرأته الذمية ولا ترثه وموثقة سماعة عن المسلم هل يرث المشرك فقال نعم فاما المشرك فلا يرث المسلم وقريبة منها موثقة اخرى وحسنة جميل وهشام فيما روى الناس عن النبي صلعم انه قال لا يتوارث اهل ملتين فقال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه وفي لم يزده في حقه الا شدة وحسنة محمد بن قيس لا يرث اليهودي والنصراني المسلم ويرث المسلم اليهودي والنصراني ورواية الحسن بن صالح المسلم يحجب الكافر ويرثه والكافر لا يحجب المؤمن ولا يرثه ورواية ابي العباس لا يتوارث اهل ملتين يرث هذا هذا وهذا هذا الا ان المسلم يرث الكافر والكافر لا يرث المسلم وقول الباقر والصادق في رواية ابي اعين بعد سؤالهما عن النصراني يموت وله ابن مسلم ايرثه نعم ان الله لم يزده بالاسلام الا عزا فنحن نرثهم ولا يرثونا وقريب منها قول الاول في اخرى لاحدهما ورواية عن ابي عبد الله عه قال لا يتوارث اهل ملتين نحن نرثهم ولا يرثونا ورواية ابي عن قوله لا يتوارث اهل ملتين قال فقال ابو عبد الله عه نرثهم ولا يرثونا وقريب منها رواية الاخرى ورواية ابي حمزة لا يرث الكافر المسلم وللمسلم ان يرث الكافر والمرتد واعلم ان لا يتوارث ان اهل الملتين نحن نرثهم ولا يرثونا ولو ان رجلا مسلما او ذميا ترك ابنا مسلما او ابنا ذميا لكان الميراث من الرجل المسلم والذمي للابن المسلم وفيها ايضا ولو مات مسلم وترك امرأة يهودية او نصرانية لم يكن لها ميراث وان ماتت هي ورثها الزوج المسلم الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وعدم شمول الجميع لجميع اصناف الكفار لا يضر لعدم القول بالفصل مع كون كثير منها عاما شاملا للجميع وضعفها بعد الانجبار بالعمل والاعتضاد بالاجماع غير ضائر ويدل على المطلوب ايضا الاخبار الآتية الدالة على ان من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فهو له كما لا يخفى وقد يستدل عليه ايضا بوجوه ضعيفة اخرى لا فائدة في ذكرها **الثانية** المسلم يرث الكافر اصليا كان او لا خلافا للاكثر العامة فنفوا التوارث من الجانبين ونسبوه الى علي و نقيد عامة الصحابة وهو فرية بلا مرية لنا اجماع اصحابنا الكاشف عن قول الحجة المحقق والمحكي في الاستبصار والانتصار والتحرير والتذكرة والتنقيح وظاهر الكفاية وما عدا الاولى من الروايات المتقدمة وعمومات الارث ورواية تخرج ارث الكافر من المسلم بالاجماع فيبقى الباقي ويؤكده الاعتبار كما قال في الفقيه قال فان الله عز وجل حرم على الكفار الميراث عقوبة لهم بكفرهم كما حرم على القاتل عقوبة لقتله واما المسلم فلاي جرم وعقوبة يحرم الميراث واشار الى ذلك الاعتبار في بعض ما تقدم من الاخبار بمثل قوله لا يزيده الاسلام الا عزا احتجوا بما رووه من اشاعة لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وبحسنة لا يتوارث اهل ملتين قلنا ثبوت الرواية عندنا على انه يمكن حمل الاخيرة على نفي التوارث بين اهل ملتين على الاطلاق كونفي ابن سدير وجميل ورواية ابن عمران ويمكن حملها على التقية ايضا كما يحمل عليها موثقة البصري قال قال ابو عبد الله عه قضى امير المؤمنين في نصرانية اختارت زوجها الاسلام ودار الهجرة انها في دار الاسلام لا تخرج منها وان بضعها في يد زوجها النصراني وانها لا ترثه ولا يرثها ورواية عبد الملك عمير القبطي عن امير المؤمنين عه انه قال للنصراني الذي اسلمت زوجته بضعها في يدك ولا ميراث بينكما ويؤكد هذا الحمل في الاخير كون بعض رجاله من العامة فان منها ابي الصيرفي ابو بريدة المرادي وهو منهم ونقل ابن عمر في تقريبه ومنها عبد الملك المذكور وهو ايضا منهم ذكر مغيرا منه وطعن في حفظه وظهر منه مفاسد كثيرة **الثالثة** المعروف من مذهب الاصحاب انه لو مات كافر وله ورثة كافر ومسلم كان ميراثه للمسلم وان بعد كولي نعمة او ضامن جريرة

دون

دون الكافر وان قرب كالولد وادعى عليه الاجماع في المفاتيح ونفى عنه الخلاف في السرائر وللك وغيرهما ويدل عليه رواية الحسن بن صالح المتقدمة
ورواية مالك بن اعين عن ابي جعفر ع قال سألته عن نصراني مات وله ابن اخ مسلم وابن اخت مسلم وللنصراني اولاد وزوجة نصارى قال فقال ارى ان
يعطى ابن اخيه المسلم ثلثي ما ترك ويعطى ابن اخته المسلم ثلث ما ترك ان لم يكن له ولد صغار فان كان له ولد صغار فان على الوارثين ان ينفقا على الصغار
مما ورثا من ابيهم حتى يدركوا قيل له كيف ينفقان قال فقال يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة ويخرج وارث الثلث ثلث النفقة فاذا ادركوا قطعوا
النفقة عنهم قيل له فان اسلم الاولاد وهم صغار قال فقال يدفع ما ترك ابوهم الى الامام حتى يدركوا فان بقوا على الاسلام دفع الامام ميراثهم اليهم و
ان لم يبقوا على الاسلام دفع الامام ميراثه الى ابن اخيه وابن اخته المسلمين يدفع الى ابن اخيه ثلثي ما ترك ويدفع الى ابن اخته ثلث ما ترك وموثقة
ابن رباط قال قال امير المؤمنين ع لو ان رجلا ذميا اسلم وابوه حي ولابيه ولد غيره ثم مات الاب ورثه المسلم جميع ماله ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم
شيئا وما تقدم من قول الرضا ع في فقه وفيه ايضا وكذلك من ترك ذا قرابة مسلمة وذا قرابة من اهل الذمة ممن قرب نسبه او بعد لكان المسلم اولى
بالميراث من الذمي ولو كان الذمي ولدا وكان المسلم اخا او عما او ابن اخ او ابن عم او ابعد من ذلك لكان المسلم اولى بالميراث من الذمي كان الميت مسلما
او ذميا ويدل عليه ايضا ما سيأتي من اخبار من اسلم على الميراث قبل قسمته كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ضعف ما في المسالك من حصر المستند في خبر ابن
صالح ثم بعد تحقق الشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا لا يضر ضعف المستند مع ان في روايات من اسلم على الميراث ما ليس بضعيف هذا واما ما رواه
التميمي مرسلا عن ابي عبد الله ع في يهودي او نصراني يموت وله اولاد مسلمون واولاد غير مسلمين فقال هم على مواريثهم فمع ما فيه من الارسال لا دلالة له اذ
معنى كونهم على مواريثهم انهم على ما استحقوا من المواريث واستحقاق غير المسلمين محل الكلام وجوز في التهذيبين حمله على التقية ايضا **الرابعة** اذا مات
المرتد فان كان له وارث مسلم كان الميراث له كان معه كافر او لا قريبا او بعيدا ويدل عليه بعد الاجماع ما مر من اختصاص الوارث المسلم بارث الكافر وان لم يكن
وارث غير الكافر فالمشهور انه يرثه الامام ولا شيء للكافر فطريا كان المرتد او مليا بل نفي عنه الخلاف في الاول وصريح المقنع كظاهر الفقيه والاستبصار ان ميراثه
للكافر ان ارتد عن ملة وروى ابن الجنيد في الاحمدي عن ابن فضال وابن يحيى عن ابي عبد الله ع وقال ولنا في ذلك نظر للمشهور تنزيله منزلة المسلم في كثير من
الاحكام كقضاء عباداته الفائتة من الردة وكونه في حكمه حيث لا يقبل منه الا الاسلام او القتل وموثقة ابان على ما في الفقيه عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت
مرتدا عن الاسلام وله اولاد ومال فقال ماله لولده المسلمين حيث ان تقييد الولد بالمسلمين يدل بمفهوم القيد على عدم كون ارثه لاولاده الكافرين
فلا يكون لغيرهم من الورثة الكفار بالاجماع او فحوى الخطاب فيختص الميراث للامام ويضعف الاول بالمعارضة بالنجاسة والدعوة او القتل وعكس نوع نشيه
من المسلم وغيرهما وبعدم ثبوت حجية مثل هذا التنزيل والثاني بان هذه الحيثية لا توجب كونه في حكمه والثالث بان الكلام فيما لم يكن له ولد مسلم والمفهوم
مفهوم وصف لا حجية فيه سيما مع احتمال كونه واردا لمورد الغالب كما قيل وللمقنع موثقة ابراهيم بن عبد الحميد على ما في الفقيه قال قلت لابي عبد الله ع نصراني
اسلم ثم رجع الى النصرانية ثم مات قال ميراثه لولده النصارى ومسلم تنصر ثم مات قال ميراثه لولده المسلمين وصحيحة محمد قال سألنا ابا جعفر ع عن المرتد فقال
يقسم ما ترك على ولده وموثقة الساباطي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل مسلم بين مسلمين ارتد عن دين الاسلام الى ان قال ويقسم ماله على ورثته
وصحيحة ابن المغيرة عنه ع قال سألته عن رجل ارتد عن دين الاسلام لمن يكون ميراثه قال يقسم ميراثه على ورثته على كتاب الله وعمومات الارث ورواياته خرج
ما خرج بالدليل فيبقى الباقي واجيب عن الموثقة بالحمل على الصغير من الولد تارة ولا يخفى ما فيه وعلى التقية اخرى لموافقته لمذهب العامة وفيه انها غير
ثابتة مع انه لا يوجب الحمل وعن الصحاح بكونها مبنية على الغالب من كون ورثة المرتد عن الاسلام مسلمين وفيه انه لو سلم فانما هو في الفطري دون
الملي والمسألة محل اشكال حيث ان الحدس يأبى عن ذهاب فحول العلماء ومعظم الفقهاء الى قول بلا مستند مع دلالة الاخبار على خلافه وان
جواز الخروج عن مقتضى الاخبار الصحيحة والموثقة والعمومات الكثيرة بمجرد هذا الاستبعاد وعدم ثبوت الاجماع وفقد المرجح غير معلوم وقول المقنع لا يخ
عندي من قوة والله العالم ولو رفعنا اليد عن هذه الاخبار الخاصة لمخالفتها الشهرة العظيمة للقدماء والشذوذ فلا يمكن رفعها عن عمومات الكتاب
والسنة ومع ذلك مظنة انعقاد الاجماع على ما ذهبوا اليه متحققة والله العالم **الخامسة** اذا عرفت ان الكافر لا يرث المسلم فلو مات وكان له
وارث كافر لا غير لم يرثه وورثه الامام اما الاول فلما مر واما الثاني فلان الامام وارث من لا وارث له كما يأتي ويدل عليه خصوص صحيحة ابي ولاد المتقدمة وقد
يستدل ايضا بصحيحة سليمان بن خالد في رجل مسلم قتل وله اب نصراني لمن يكون ديته قال يؤخذ ديته فيجعل في بيت مال المسلمين لان جنايته على بيت مال
المسلمين ولا خلاف فيه بين الاصحاب كما صرح به غير واحد **السادسة** لو اسلم الكافر على ميراث كافر او مسلم قبل قسمته شارك اهله مع المساواة مرتبة او
اسلاما واختص به مع التقدم فيهما او في احدهما ولو اسلم بعدها فلا شيء له للاجماع والمستفيضة من الصحاح وغيرها منها صحيحة ابي بصير عن رجل مسلم مات وله ام نصرانية
وله زوجة وولد مسلمون قال فقال ان اسلمت امه قبل ان يقسم ميراثه اعطيت السدس قلت فان لم يكن له امرأة ولا ولد ولا وارث له سهم في الكتاب من المسلمين
وامه نصرانية وله قرابة نصارى ممن له سهم في الكتاب لو كانوا مسلمين لمن يكون ميراثه قال ان اسلمت امه فان جميع ميراثه لها وان لم تسلم امه واسلم بعض قرابته
ممن له سهم في الكتاب فان ميراثه له وان لم يسلم من قرابته احد فان ميراثه للامام وحسنة ابن مسكان من اسلم على ميراث قبل ان يقسم فله ميراثه وان اسلم بعدما
قسم فلا ميراث له وفي حسنة ابن مسلم من اسلم على ميراث قبل ان يقسم الميراث فهو له ومن اسلم بعدما قسم فلا ميراث له وموثقة البقباق من اسلم على
ميراث قبل ان يقسم فهو له وموثقة ابن مسلم في رجل يسلم على الميراث قال ان كان قسم فلا حق له وان كان لم يقسم فله الميراث الى غير ذلك وكذا لو كان الوارث

في بيان ان اسلام الكافر قبل قسمة التركة يوجب مشاركته مع اهلها في حصصهم من الميراث

واحد سوى الامام او احد الزوجين فالمال له ولا ينتقل الى من اسلم بعد الموت ولا اعرف فيه ايضا خلافا وفي السرائر والتنقيح ادعى الاجماع عليه ووجهه انه قد استحق المال عند الموت وانتقل اليه وحصل في ملكه الانتقال منه يحتاج الى دليل واخبار من اسلم قبل القسمة لا توجب الانتقال لان القسمة انما هو متصور اذا كان بين نصيبين فصاعدا ولا تنافي في الواحد على حال فلا قبلية مع الوحدة ولا بعدية اذ القبلية من الامور الاضافية فهو لا يتحقق الا فيما امكن له البعدية وهو منتفية هنا فهي ظاهرة في صورة امكان القسمة ولو كان الواحد هو الامام فالمسلم اولى وفاقا للاكثر لصحيحة ابي بصير المتقدمة الخاصة الناصة ويدل عليه ايضا صحيحة ابي ولاد قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل مسلم قتل مسلما عمدا فلم يكن للمقتول اولياء من المسلمين الا اولياء من اهل الذمة من قرابته فقال على الامام ان يعرض على قرابته من اهل بيته الاسلام فمن اسلم منهم فهو وليه يدفع القاتل اليه فان شاء قتل وان شاء اخذ الدية فان لم يسلم احد كان الامام ولي امره الحديث وقيل الامام اولى لانه واحد فلا قسمة ونسب الى النهاية ولم اجد فيها والى المبسوط والحلي وظاهر التحرير ايضا وقيل المسلم اولى ان كان اسلامه قبل النقل الى بيت المال والامام اولى ان كان بعده وهو مختار المبسوط والوسيلة والايجاز والارشاد والايضاح ونسب الى ابن حمزة ايضا والكل ضعيف بعد ورود النص الصحيح المنجبر المخالف ولو كان احد الزوجين فيبنى على الاقوى على ان الزوجين اذا لم يكن وارث غيرهما هل يرد الفاضل عليهما ام لا يرد على احدهما اصلا ام يرد على الزوج دون الزوجة فعلى الاول لا يؤثر الاسلام اصلا للوحدة المنافية للقسمة للوجه لتوريث المسلم قبلها وعلى الثاني اعتبر المقاسمة مع احدهما او الامام قبل الاسلام او بعده فيها الامكانها وعلى الثالث اعتبر فيمن يرد عليه دون الاخر والشيخ في النهاية كالقاضي شارك المسلم مع الزوج مع اختيار الرد عليه ونصره في النكت محتجا بان الرد انما يستحقه الزوج اذا لم يوجد وارث محقق او مقدر لان من يصلح ان يكون وارثا او المقدر هنا موجود وبان استحقاق الزوج الفاضل ليس اصليا بل لفقد الوارث وكونه اقوى من الامام فيجري في الفاضل مجراه وهو تم اذا اسلم ويضعف الاول اولا بمنع وجود المقدر هنا فانه عين المتنازع فيه وثانيا بان استحقاق الزوج للتركة وانتقالها اليه انما هو بعد الموت كلها فرضها وردها اذا لم يكن وارث في الوارث حقيقة في المحقق واعتبار المقدر لا دليل عليه مع انتفاء اعتباره اتفاق الفاضل الى موت الكافر واسلامه لوجود التقدير وعدم دليل على زواله في حال وبعد الانتقال اليه لا ينتقل منه الا بناقل وهو غير متحقق لتحقق الوحدة المذكورة والثاني بان الفرق بين الاستحقاق في الاصلي وغيره لا دخل له في الحكم بعد ثبوته في الجملة عند عدم الوارث حين انتقال الارث

السابعة لو ارتد احد الورثة بعد الموت فسهمه في حكم مال المرتد وهو لوارثه كما يأتي ولو كان الارتداد قبل القسمة لحصول الانتقال اليه فيكون في حكم ماله

الثامنة انه قد عرفت ان الكافر لا يرث المسلم وهو محجوب به فان كان الوارث بالغا فالحكم بكفره او اسلامه واضح وان كان طفلا فهو في الاسلام تابع لاحد ابويه فلو كان الابوان او احدهما مسلما وقت العلوق يحكم باسلام الطفل وكذا لو اسلما او احدهما بعده وقبل البلوغ ولا اعرف في ذلك خلافا بين الاصحاب وقال في المسالك والحكم في ذلك موضع وفاق ونفى الخلاف في اصل التبعية في الكفاية وكذا الاتفاق في التبعية في الكفر اذا كان ابواه معا كافرين وفي التنقيح الاجماع عليها بالخصوص وقيل ولعل التبعية في الاسلام والكفر للابوين من الضروريات يمكن استنباطه من الاخبار المتواترة معنى المنتشرة في مواضع كثيرة كابواب المواريث والحدود والجهاد والوصية ويدل على التبعية في الجملة رواية زيد بن علي اذا اسلم الاب جر الولد الى الاسلام فمن ادرك من ولده دعي الى الاسلام فان ابى قتل وموثقة ابان على ما في الفقيه في الصبي اذا شب واختار النصرانية واحد ابويه نصراني او جميعا مسلمين قال لا يترك ولكن يضرب على الاسلام ورواه عبيد في الصبي يختار الشرك وهو بين ابويه قال لا يترك وذاك اذا كان احد ابويه نصرانيا وجه الاستدلال بالاخيرتين انه لا شك في انه لا يجبر غير المرتد على الاسلام من اهل الذمة بل يترك وحكمهما بجبر صبي اختار الكفر بعد البلوغ اذا اسلم احد ابويه على الاسلام فيكون مرتدا ولا ارتداد الا بسبق الاسلام ولو ارتد الابوان وهو طفل لم يرتد لسبق اسلامه فيستصحب وايجاب ارتدادهما الارتداد غير ثابت وفي الحاق اسلام احد الاجداد او الجدات بالابوين وجهان والاظهر الالحاق ان لم يكن الواسطة حيا واما اذا كان حيا ففيه اشكال وقوى الشيخ كالشهيد الثاني في المسالك الالحاق وظاهر التحرير كالكفاية التردد وعلى هذا فلو مات مسلم او كافر وله اولاد كفار واطفال لاخ مسلم او اخت مسلمة يرثه الاطفال دون الاولاد ولو مات مسلم وله اطفال الاخ الكافر وكانت امهم ايضا كافرة لم يرثوه ولو مات كافر وله ابن كافر وطفل ابن مسلم ورثه الطفل دون الابن ولو مات مسلم وله ابن كافر يرثه طفل ابنه ان مات ابوه والا ففيه وجهان ولو مات الكافر وخلف ابا وابنا صغيرا كافرين فاسلم الاب يرثان معا ولو مات كافر وله جد كافر وابن صغير فاسلم الجد قبل القسمة اختص الابن بالارث

التاسعة روى مالك بن اعين عن ابي جعفر ع كما سبق انه لو خلف نصراني اولادا صغارا وابن اخ وابن اخت مسلمين كان لابن الاخ ثلثا التركة ولابن الاخت ثلثها وينفقان على الصغار بنسبة حقهما وان اسلموا وهم صغار دفعت التركة الى الامام فان بلغ الاولاد مسلمين فهم احق بها والا فيعطى الوارثين وافتى بمضمونها معظم القدماء وجمع من المتاخرين منهم الشيخان والصدوق والقاضي وابن زهرة والحلبي والكيدري ونجيب الدين والدروس والغاية ونسبه جماعة الى اكثر المتقدمين بل في النكت وس ولك نسبته الى الاكثر والمعظم مطلقا وكثير منهم طردوا الحكم الى ذي القرابة المسلم مع الاولاد مطلقا كما طردوه الى الكافر كذلك وقالوا ان المسلمين ينفقان على الاولاد الى ان يبلغوا فان اسلموا دفعت اليهم التركة والا استقر ملك المسلمين عليها ورده الحلي والمحقق والعلامة والتنقيح والمسالك وسائر المتاخرين واقروا الارث على المسلمين وانكروا وجوب الانفاق محتجين بوقوع الاجماع على تبعية الولد لابويه في الكفر وكذا خصصا المسلم بالارث الا ان يسلم الكافر قبل القسمة وحرمانه لو لم يسلم قبلها صغيرا كان او كبيرا كما ثبت واجاب في الدروس بان الخروج عن الاصول جائز اذا قام عليه دليل قيل ان قيام الدليل لم يثبت كيف وهو يتوقف على صحة الرواية وهي ممنوعة وان قال بها في المختلف والتحرير والدروس والغاية والمهذب وتحقق الشهرة الجابرة

في انه لو ارتد احد الورثة بعد الموت فسهمه في حكم مال المرتد

في انه لو خلف نصراني اولادا صغارا وابن اخ وابن اخت مسلمين كان لابن الاخ الثلثان ولابن الاخت الثلث وينفقان على الصغار بنسبة حقهما

معلوم

كتاب الفرائض والمواريث

معلوم وفيه اولا عدم ضير ضعف السند بعد اعتبار الرواية وثانيا انه لو سلم يجبر بالشهرة القدماء المحققة قطعا حتى قيل انه لا يرى منهم مخالف عدا الحلي او
بالشهرة المحكية مستفيضة وهي كافية في الجبر مع انها محكية عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح منه ومثلها في قوة الصحة ومع ذلك وصفها كثير من الاصحاب بل اكثرهم
كما عن التقي المجلسي بالصحة كما هو مقتضى بعض نسخ الفقيه حيث اسندها الى عبد الملك وما الكافي وابن اعين مما فاكرواية معتبرة والخروج بها عن مقتضى الاصول
صالحة وستلزم ليس بعزيز ضليلة الفتوى ولما القول بانها لا تخالف الاصول من حيث ان الولادة على الفطرة فهم بحكم المسلمين الآن يبلغوا ويعرفوا الكفر نفسه
انه خلاف الاجماع لجواز استرقاقهم كما يسترق ابواهم بل يخالف الرواية حيث حكم فيها بعد استحقاقهم الالان يسلموا وهم صغار ثم ان الرواية لما كانت مشهورة
بالاعتبار نصا مما العاملين بها والرادين لها التوجيههابوجوه لا فائدة في ذكرها وهل يختص الحكم بالمورد كما عن ظاهر الاكثر ام يطرد بالاطراد من المتقدمين
او اعمها كما عن بعضهم الحق هو الاول **العاشرة** المسلمون يتوارثون بمعنى ان بعضهم يرث بعضا وان اختلفوا في المذاهب ما لم يخرج جوابه عن سمة
الاسلام ولم يدخلوا في عنوان الكافر وفاقا للمشهور وخلافا للمفيد في اكثر نسخ المقنعة فيرث المؤمن اهل البدع من المعتزلة والمرجئة والخوارج من الحشوية
ولا يرثونه وللحلبي فيرث المسلم المجبرة والمشبهة وجاحد الامامة ولا عكس لنا ادلة التوارث وعدم ما يصلح للتخصيص ولم اعثر للمخالف على دليل ويمكن ان يكون
بناؤه على تكفيرهم وهو صحيح ان ثبت المبنى لعموم ما منع الكافر عن ارث المسلم ولكن الكلام في المبنى ومنه يظهر حكم المنكر لضروري الدين فانه لو لزم من انكار
انكار صاحب الدين ورجع اليه بان لم يحتمل الشبهة في حقه يمنع من ارثه وان اظهر الشهادتين لان ايجابها للاسلام انما هو اذا لم يقارنه ما ينافيهما قولا او
فعلا او يدل على اعتقاد خلافهما وكذا الكفار يتوارثون على اختلاف مللهم كما ياتي وخالف فيه الثاني ايضا فيرث كفار ملتنا غيرهم ولا عكس واحتج
في التنقيح ان كان المراد بكفر من اظهر كلمة الشهادة محتجا بان لهم خصوصية بذلك على غيرهم وفيه انها لو سلمت فايجابها المنع التوارث ثم وتوله الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه لا يفيد لكون الصغرى ممنوعة ولما ما في موثقة حنان من انه لا يتوارث اهل ملتين محمول على ملتي الاسلام والكفر كما يشعر به كثير من
الاخبار المتقدمة وصرح به غير واحد من الاصحاب ولو سلم عمومها فلا يفيد ايضا لجواز ارادة نفي التوارث من الجانبين ولما لم يتعين الجانب الممنوع فيكون
كل منهما باقيا على مقتضى الاصل وقد يقال بكون الكفر كله ملة واحدة فليس فيه ملتان وهو خلاف الظاهر وما ذكرنا في بيان ضعفه **الحادية عشر**
الكفار يتوارثون بعضهم من بعض اذا لم يكن هناك وارث مسلم خاص بلا خلاف فيه ظاهرا كما صرح غير واحد منا العموم ادلة الارث وسلامتها
عن المعارض في محل البحث لاختصاصه بما اذا كان هناك وارث خاص مسلم ولمرسلة ابن ابي عمير في يهودي او نصراني يموت وله اولاد غير مسلمين فقال
هم على مواريثهم ولما ترى من النصوص في ميراث المجوسي والمستفاد من المرسلة ان طريق توريثهم بما هو على اهل مللهم وانه يجري على اهل الذمة احكام
مواريثهم على دينهم وكيف كغيره من الاحكام بان يكون مخيرا في الحكم او الرد على اهل مللهم ويمكن ان يكون المراد بميراثهم ميراث الاولاد على طريقة
الاسلام وان لهم ارثهم على التخيير المذكور فلا يمكن الاستدلال به لشيء من الطرفين فيجري فيه على قاعدة سائر الاحكام من التخيير وفي صحيحة ابن حمزة ان عليا
كان يقضي في المواريث فيما ادرك الاسلام من مال المشرك تركه لم يكن قسم قبل الاسلام انه كان يجعل للنساء والرجال حظوظهم منه على كتاب الله
وسنة نبيه وقريبة منها صحيحة محمد بن قيس وقد يستدل بها على اصل الحكم من توارث الكفار وفيه نظر لكونها مجملة اذ ان احتمالات ثلثة فلا يمكن
الاستدلال بها على شيء منها **الثانية عشر** المرتد اما فطري او ملي فالاول ان كان رجلا قسم تركته من حين ارتداده بين ورثته وان كان
حيا بالاجماع لصحيحة محمد عن الباقر ع من رغب عن دين الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد ص بعد اسلامه فلا توبة له ووجب قتله وبانت امرأته ويقسم ما
ترك على ولده وموثقة الساباطي قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل مسلم بين مسلمين ارتد عن دين الاسلام وجحد محمدا ص نبوته وكذبه فان دمه مباح
لكل من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته الحديث وغيرهما وغيره لا يقسم تركته ما دام حيا للاصل وعدم
الدليل ثم لو مات المرتد فان كان له وارث مسلم فالمال له ولا شيء لوارثه الكافر ان كان فطريا كان المرتد او مليا للاجماع ولما مر وان لم يكن له وارث
مسلم فالمشهور سيما بين المتأخرين ان تركته للامام وفي بعض العبارات نسبة خلافه الى الشذوذ ولظاهر الاتفاق ولمرسلة ابان في الرجل يموت
مرتدا عن دين الاسلام وله اولاد ومال فقال ماله لولده المسلمين والاتفاق غير ثابت كما ياتي والمرسلة غير دالة لظهورها بل صراحتها في وجود
الاولاد المسلمين خلافا للمحكي عن مرسح عد وظاهر الفقيه والاستبصار في الملي فيرثه لورثته الكفار لعموم الارث مطلقا وعموم ميراث
ورثة المرتد وانه لورثته على كتاب الله وخصوص موثقة ابراهيم بن عبد الحميد في نصراني اسلم ثم رجع الى النصرانية ثم مات قال ميراثه لولده النصارى
الحديث ورد تارة بالحمل على التقية واخرى بالطرح للشذوذ وثالثة بالضعف بالارسال ورابعة بالمخالفة للقاعدة الثابتة من ان المرتد بحكم
المسلم وخامسة بعدم المقاومة للمرسلة والاول مردود بانه فرع وجود المعارض والثاني بكفاية لعموم الكتابية والجزية والثالث بانها في الفقيه
مسندة مع انها عن ابن ابي عمير صحيح والرابع بان القاعدة كلية غير ثابتة والخامس بان المرسلة كما مر غير دالة فاذن قول الصدوق وهو لا فرق بل مقتضى
الاطلاقات ذلك في الفطري ايضا الا ان ظاهر الاجماع فيه يمنع عن القول به بل ميراثه مع عدم المسلم للامام **والثاني** من الموانع القتل
وفيه مسائل **الاولى** القاتل اذا كان متعمدا بغير حق لا يرثه قريبا كان او بعيدا بلا خلاف يعرف ونقل الاجماع عليه متكرر واقتضاء الحكمة له شد
اليه اذ لولاه لم يامن مستعجل الارث ان يقتل مورثه والدليل الشرعي عليه الاخبار المستفيضة كصحيحة هشام لا ميراث للقاتل ورواية ابي بصير قال
لا يتوارث رجلان قتل احدهما صاحبه ورواية القاسم بن سليمان عن رجل قتل امه ايرثها قال سمعت ابي يقول ايما رجل ذو رحم قتل قريبه

لتوجيهما

في بيان ان المسلمين يتوارثون بعضهم عن بعض

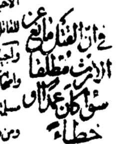
في ارث المرتد

في ان القتل من الموانع

لم يرثه وصحيحة الحذاء في رجل قتل امه قال لا يرثها وصحيحة الحلبي عن الرجل يقتل ابنه ايقتل به قال لا ولا يرث احدهما الاخر اذا قتله وحسنته اذا قتل رجل
اباه قتل به وان قتله ابوه لم يقتل به ولم يرثه وصحيحي عبد الله ابن سنان وجميل عن ابي جميل ومحمد بن قيس الاتية ولو تعدد القاتل منعوا جميعا لو
كانوا ورثة والوارث اختلفوا للاطلاقات ولو كان بحق كحد او قصاص ونحوهما يرث كذلك سواء جاز للقاتل تركه ام لا ويدل عليه



مضافا الى عمومات الارث ورواية حفص بن غياث عن طائفتين من المومنين احديهما باغية والاخرى عادلة اقتتلوا فقتل رجل من اهل العراق
اباه او ابنه او اخاه او حميمه وهو من اهل البغي وهو وارثه ايرثه قال نعم لانه قتله بحق وضعفها غير ضائر لانجبارها بالعمل واعتضادها بنقل الاجماع
كاختصاصها بالباغي لايجاب التعليل التعدي الى ما سواه بها يقيد اطلاقات القاتل المتقدمة ودعوى اختصاصها بحكم التبادر بالقاتل بغير حق
دعوى موهونة جدا وان كان خطاء ففي ارثه ومنعه اقوال الاول للمفيد على نقل والديلمي والمحقق وظاهر المسالك واختاره بعض الثالثة ونسبه المحقق في الشرائع
الفاضل في التحرير وغيرهما في غيرها الى الاشهر واختاره الشيخ في النهاية وان عمل بالتفصيل لكونه احوط والثاني للعماني والثالث وهو انه يرث مما عدا الدية للشيخ والمفيد
على نقل والاسكافي والسيد والقاضي والكيدري والحلي وابني حمزة وزهرة والحلي والمختلف واستجوده في القواعد وشرحه كما استحسنه في التحرير وقربه في شا
ونسبه في المسالك والنكت والكفاية الى اكثر الاصحاب وعن السيد والشيخ والحلبيين والحلي الاجماع عليه وظاهر الدروس والتنقيح الترديد مطلقا كصريح الكفاية
في الدية للاول عمومات الارث كتابا وسنة ورفع المؤاخذة عن الخطاء وصحيحة ابن سنان عن رجل قتل امه ايرثها قال ان كان خطاء ورثها وان كان عمدا لم يرثها
وصحيحة محمد بن قيس قال قضى امير المؤمنين عليه السلم في رجل قتل امه قال ان كان خطاء فان له ميراثه وان كان قتلها متعمدا فلا يرثها وحسنته اذا قتل الرجل
امه خطاء ورثها وان قتلها عمدا لم يرثها ويؤيد المطلوب انتفاء الحكمة الموجبة لنفي الارث قيل هذه الروايات قاصرة عن الدلالة على ارثه من الدية المأخوذة
منه او من العصبة لاختصاصها بحكم التبادر بارثه ما عداها من التركة على ان ما يرث منه غير مذكور والقرينة على ارادة ما يشمل الدية مفقودة فلا دلالة لها على
ارث القاتل من الدية مطلقا ولو سلمنا ذلك نقول ان استدلالنا بهذه الاخبار على الارث عن الدية ايضا ليس باعتبار دلالتها وحدها على ذلك بل يثبت بها
كون القاتل وارثا مطلقا او وارثا لسائر الاموال ثم بانضمام الاحاديث المستفيضة من الصحاح وغيرها الاتية في المسألة السابعة الدالة على ان الدية كسائر
الاموال او ياخذها من ياخذ سائر الاموال او ياخذ الورثة على كتاب الله اى ورثة سائر الاموال يتم المطلوب فالحاصل انه ليس المراد الاستدلال بتلك
الاخبار اثبات تمام المطلوب بها وحدها بل يثبت بعضها بها وبعضها بها وبغيرها هذا على ان هذه الروايات توجب تخصيص القاتل في روايات نفي الارث
للقاتل مطلقا بالعامد فيبقى الخاطي تحت عمومات الارث بلا مخصص للثاني العمومات وخصوص رواية الفضيل لا يرث الرجل الرجل اذا قتله وان كان خطأ



واجيب بان العمومات مخصصة والرواية مع كونها ضعيفة فانها رويت بطرق ثلثة اثنان منها يشتمل على محمد بن سنان والاخر مرسل موافقة لمذهب ابي حنيفة
وانما كما صرح به في الانتصار والتهذيبين فحملها على التقية ممكن ومع ذلك حكم الشيخ في النهاية بشذوذها وللثالث الجمع بين الدليلين وقوله تعالى ودية
مسلمة الى اهله ولا يعقل تسليمها او غاظة الى نفسه وما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال يرث المرأة من مال زوجها ومن ديته ويرث الرجل من مالها
ومن ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه فان قتل احدهما صاحبه عمدا فلا يرثه من ماله ولا من ديته وان قتله خطاء ورث من ماله ولا يرث من ديته والاخبار
الاتية في اواخر المسألة السابعة الدالة باطلاقها على عدم ارث الزوج او الزوجة القاتل من الدية شيئا سوا كان خطاء او عمدا والاختصاص بالزوجين
لا يضر لعدم قائل بالفصل وبما روي في الصحيح عن امرأة شربت دواء وهي حامل ولم يعلم بذلك زوجها فالقت ولدها قال فقال ان كان له عظم ونبت عليه اللحم
عليها دية تسلمها الى ابيه وان كان حين طرحته علقة او مضغة فان عليها اربعين دينارا او غرة تؤديها الى ابيه قلت فهي لا ترث ولدها من ديته مع ابيه قال
لا لانها قتلته وبالاجماع المنقول عن السيد والشيخ والحلبيين ورد الاول بانه جمع الامرين وجود الدليلين وهو وهم والثاني بان عدم تعقل التسليم الى القاتل محض استبعاد
والثالث بان الرواية ضعيفة عامية فانها وان كانت خاصة بالنسبة الى الاخبار الاول حيث انها توجب ثبوت الارث في الدية وغيرها وهذه مخصصة بالغير
لكنها لضعفها غير صالحة للتخصيص واما الاخبار الاتية فبالنسبة الى دليلنا عامة او مطلقة فيخصص او يقيد بقتل العمد واما الصحيح فهو ظاهر بل صريح في العمد
حيث قال عليها دية ولو كان خطأ لم يكن الدية عليها وايضا ليس احد مشعر بذلك وعلى فرض العموم فالتخصيص لازم واما الاجماع المنقول فلا حجية فيه سيما في مثل هذا المقام
الذي وقع جمع كثير الشهرة على خلافه بل يمكن ان يقال نقل الشهرة معارض لنقل الاجماع فيتساقطان ولو لم يعارضه لامكان اجتماعهما فلا اقل من تضعيفها على
ان كلام السيد الذي ببالنا ليس بصريح في نقل الاجماع بل ظاهره ان الاجماع انما هو على اصل توريث القاتل خطأ لا على مجموع الحكم الذي ذكره من توريثه
من اموال الدية وعدم توريثه من الدية كما لا يخفى على من لاحظ كلامه في الانتصار **اقول** كما ذكر للاقوال الثلاثة دليلا وجوابا ورد لموجه الاماملى في
رد الرواية النبوية من انها لضعفها غير صالحة للتخصيص فانها وان كانت ضعيفة ولكنها مروية في كتب اصحابنا الفقهية منجبرة بدعوى
الشهرة العديدة وحكاية الاجماع المستفيضة ومثل ذلك لا يقصر عن الصحاح في الحجية وكذا ما ذكر في رد الاخبار الاتية من كونها اعم مطلقا من جميع



ما تقدم فانها ليست كذلك بل النسبة بينها وبين اخبار القول الاول بالعموم من وجه فيتعارضان ويصلح النبوي المتقوي للجمع بما تضمنه بل هو اخص
مطلقا من الجميع فيخصص به فالحق القول الثالث وهل يلحق شبيه العمد بالعمد او الخطاء قال في عد بالاول وحكي عن ابي علي وبالثاني في ير ولف و
حكي عن الديلمي والاول هو الاظهر لعمومات منع القاتل ودعوى ظهورها في العامد المحض ممنوعة والاحتمال غير ضائر والاشكال في جواز تخصيص عمومات
الارث مع ذلك الاحتمال كالاردبيلي لعدم جواز تخصيص القطعي بالظني غير جيد لان شمول عمومات الارث للقاتل ايضا ظني بل المتبادر غيره وهل يحجب

المنع

كتاب الفرائض والمواريث

المنع بالقتل بالمباشرة او بالتسبيب ايضا فعمده يمنع وخطاؤه لا يمنع الاول محكي عن الفضل بن شاذان والعماني لعدم صدق القاتل على المسبب والثاني للقواعد
ولعل الاول اظهر اذ يقال انه صار سببا للقتل لا انه قتل ولا اقل من الشك فيعمل بالعموم **الثانية** لا فرق في ذلك بين مراتب النسب والسبب لعموم الادلة
الثالثة لو لم يكن وارث سوى القاتل كان الميراث للامام لانه وارث من لا وارث له وظاهر الشرائع انه لبيت مال المسلمين وبه صرح في صحيحي الحناط في
خصوص الدية وسيأتي تحقيقه ومصرفه حال الغيبة كما يظهر **الرابعة** لا يمنع من كان تقربه بواسطة القاتل بلا خلاف اعرف فلو كان له ولد يرث لولا
من يحجبه وكذا ابن الاخ القاتل لموثقة جميل في رجل قتل اباه قال لا يرثه فان كان للقاتل ابن ورث الجد المقتول ورواه في الفقيه بطريق حسن وروايته
فلا يرث الرجل اذا قتل ولده او والده ولكن يكون الميراث لورثة القاتل ولان القرب الموجب متحقق والمانع منتف ووجوده في الواسطة غير صالح للمانعية
فان قيل نفس وجودها مانع لانه موجب لامرين انتقال الارث اليها وحجبها لمن يرث بواسطتها وانتفاء احدهما لا يستلزم انتفاء الآخر قلنا يستلزم لان الآخر
معلول للاول فينتفي بانتفاء علته وبتقرير آخر لا نسلم ان المانع نفس وجودها بل توريثها ويدل عليه توريث غير من يتقرب به من الوارث اجماعا **الخامسة**
لو كان للقاتل او معه وارث كافر منعا وكان الميراث للامام لو لا وارث غيرهما لوجود المانع في كل منهما **السادسة** اذا لم يكن للمقتول وارث سوى
الامام فله المطالبة بالقود او الدية مع التراضي وليس له العفو وفاقا للمشهور وخلافا للحلي فاثبت له الثلاثة لنا صحيحة ابي ولاد قال قال ابو عبد الله ع في الرجل
يقتل وليس له ولي الا الامام انه ليس للامام ان يعفو وله ان يقتل او يأخذ الدية وصحيحته الاخرى قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل مسلم قتل رجلا مسلما عمدا
الى ان قال قلت له فان عفى عنه الامام قال لا انما هو حق جميع المسلمين وانما على الامام ان يقتل او يأخذ الدية وليس له ان يعفو وهما باطلاقهما يشملان
الخطاء ايضا للمخالف اولوية الامام بالعفو قلنا لو كان حق الامام دون جميع المسلمين على انه اجتهاد في مقابلة النص **السابعة** اختلفوا في وارث الدية
على اقوال الاول انه يرثها من يرث غيرها وهو مختار الشيخ في المبسوط وموضع من الخلاف وحكي عن ابن حمزة والفاضل في جنايات القواعد ونسب ايضا الى
الحلي في السرائر والفاضل في الكشف وانكرها بعض مشايخنا وارجع قولهما الى الآخر وهو قريب بل صرح في السرائر في هذه المسألة بعدم توريث كلالة الام عن الدية
ونفي الخلاف فيه والثاني انه يرثها من عدا المتقرب بالام ذهب اليه المفيد والشيخ في النهاية وجنايات ف والحلي في ميراث السرائر والقاضي والحلبي وابن زهرة
والكيدري والمحقق في جنايات الشرائع والنافع واستقربه في الدروس كما استجوده في المسالك وقال في الكفاية ولعله قول الاكثر وادعى عليه الاجماع في
فقه السرائر والثالث انه يرثها غير المتقرب بالام وبالاب وحده وهو قول الشيخ في موضع الخلاف للاول عموم آيات الارث واخباره وخصوص رواية
اسحق بن عمار اذا قبلت دية العمد فصارت مالا فهي ميراث كسائر الاموال ورواية العبكي الدية يقسم على من احرز الميراث وللثاني صحيح سليمان بن خالد قضى
امير المؤمنين ع في دية المقتول انه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم اذا لم يكن على المقتول دين الا الاخوة والاخوات من الام فانهم لا يرثون من ديته شيئا
وصحيحة ابن سنان قضى امير المؤمنين ع ان الدية يرثها الورثة الا الاخوة والاخوات فانهم لا يرثون من الدية شيئا وصحيحة محمد بن قيس الدية يرثها الورثة
على فرائض المواريث الا الاخوة من الام فانهم لا يرثون من الدية شيئا وموثقة عبيد بن زرارة لا يرث الاخوة من الام من الدية شيئا ورواية البقباق
هل للاخوة من الام من الدية شيء قال لا وقول الرضا ع في فقهه قال واعلم ان الدية يرثها الورثة على كتاب الله ما خلا الاخوة والاخوات من الام فانهم
لا يرثون من الدية شيئا وهذه الروايات وان كانت مخصوصة الا انهم عمموا الحكم لمفهوم الموافقة وعدم القول بالفصل ومستند الثالث غير معلوم
نعم يظهر من الصيمري ان فيه رواية ولم اقف عليها ولا نقلها غيره **اقول** ان عموم آيات الارث واخباره وشمولها للدية غير ظاهر فان الحكم فيهما انما متعلق
بالارث والميراث او بغيرهما نحو المال وما ترك وما خلف وغيرها وعدم شمول الثاني للدية حقيقة واضح واما الاول فانا نقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيه
او لا فان قلنا به فنقول بثبوتها فيما كان مالا للميت حين حيوته واما في غيره فغير ثابت فلا نقول به وان لم نقل يكون مجازا فيجب الحمل على الاقرب ان كان في
الاصل المتيقن واختصاصهما بغير الدية من اموال الميت ظاهر على انه لو سلم العموم فيجب التخصيص لوجود المخصص الشرعي وهو ما تمسك به الاكثر من الاخبار
الصحيحة وكذا روايتا ابن عمار والعبكي فلا وجه للحكم بالعموم لكن المخصص لا يشمل غير الاخوة والاخوات ولذا حكم في الدروس بالقصر على موضع النص وان
قال بعده والاقرب منع قرابة الام مطلقا واستوجهه في المسالك ايضا وفاقا للكفاية فالوجه الاقتصار عليهما في الحكم فعدم التعدي والاقتصار على ما
خصصه المخصص اولى والظاهر الآن ثبت عدم القول بالفصل وهو غير معلوم والاولوية المقابل المساواة ممنوعتان ودعوى ان العرف يفهم من
هذه الاحاديث ان المراد كل من يتقرب بالام دعوى عجيبة واما قسمتها على غيرهما من الورثة فليس لعموم آيات الارث واخباره لما عرفت بل
للتصريح بها في صحاح ابن خالد وسنان وقيس المتقدمة واما رواية السكوني ان عليا عليه السلام كان لا يورث المرأة من دية زوجها شيئا ولا يورث
الرجل من دية امرأته شيئا ولا الاخوة من الام من الدية شيئا فمع ضعفها بالنوفلي والسكوني وعدم العامل بها واحتمال حملها على التقية كما ذكره الشيخ
معارضة بما هو اقوى منها كحسنة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال المرأة ترث من دية زوجها ويرث من ديتها ما لم يقتل احدهما صاحبه وحسنة ابن ابي
يعفور قال قلت لابي عبد الله ع هل للمرأة من دية زوجها شيء وهل للرجل من دية امرأته شيء قال نعم ما لم يقتل احدهما الآخر ورواية عبيد بن زرارة عنه
عليه السلام قال للمرأة من دية زوجها وللرجل من دية امرأته ما لم يقتل احدهما صاحبه وغيرهما من الاخبار الدالة على ان المرأة المطلقة اذا كانت في
العدة الرجعية تورث من زوجها ويرث منها كموثقة محمد بن مسلم ومحمد بن قيس ورواية عبد الله بن سنان الآتية في بحث ميراث
الازواج في مسألة ميراث المطلقة فيجب اطراحها او حملها على التقية لموافقتها لمذهب العامة كما صرح به في التهذيب وحملها على ما اذا قتل احدهما

هل المرأة ترث من دية زوجها ام

صاحبه كما فيه ايضا بعيد جدا ثم انه لا فرق فيما ذكر بين دية العمد والخطأ لعموم الادلة **الثامنة** قالوا ان الدية في حكم مال المقتول ويتفرع عليه انه
يقضى منها ديونه ويخرج منها وصاياه والاول مع كونه موضع الوفاق ظاهر ايدل عليه رواية ابن عمار وصحيحة سليمان المتقدمتين وصحيحة يحيى الازرق
في رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالا فاخذ اهله الدية من قاتله اعليهم ان يقضوا الدين قال نعم قال قلت وهو لم يترك شيئا قال انما اخذوا الدية
فعليهم ان يقضوا دينه وقريب منها صحيحته الاخرى عن رجل قتل وعليه دين واخذ اولياؤه الدية ايقضى دينه قال نعم انما اخذوا دينه ورواية ابي بصير
رجل قتل متعمدا او خطأ وعليه دين ومال فاراد اولياؤه ان يهبوا دمه للقاتل قال ان وهبوا دمه ضمنوا الدين قلت فانهم ارادوا قتله قال ان
وهبوا دمه ضمنوا الدين قلت فانهم ارادوا قتله فقال ان قتل عمدا قتل قاتله وادى عنه الامام الدين من سهم الغارمين قلت فان هو قتل عمدا وصالح
اولياؤه قاتله على الدية فعلى من الدين على اوليائه من الدية او على امام المسلمين فقال بل يؤدوا دينه من ديته التي صالح عليها اولياؤه فانه احق بديته من
غيره ورواية عبد الحميد بن سعيد عن رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالا فاخذ اهله الدية من قاتله عليهم ان يقضوا الدين قال نعم قلت وهو لم يترك شيئا
قال اما انه اذا اخذوا الدية فعليهم ان يقضوا عنه الدين وغيرها وقد يستدل عليه ايضا بانه لو اتلف متلف ماله او جنى عليه في بعض اطرافه فاخذ العوض
او الدية بعد الموت او قبله يصرف في ديونه ووفائه فصرف ما هو عوض نفسه فيها اولى وللمانع ان يمنع الاولوية متمسكا بان عوض المال والاطراف قد
انتقل اليه حال حيوته وصار مالا له فهو حق ثابت له بخلاف عوض النفس فانه لا يجب على القاتل الا بعد الموت وربما قيل بعكس فيها في ديونه لان الدين
كان متعلقا بالمديون في حال حيوته وبماله بعدها والميت لا يملك بعد وفاته قلنا اجتهاد في مقابلة النص والحاصل ان اختصاص تعلق الدين بالمديون
او ماله ثم بل يتعلق بديته ايضا لو نقول ان الدية ايضا في حكم ماله ولذا يقسم كتقسيم سائر الاموال ولا فرق في الدية الماخوذة على المشهور بين قتل العمد
والخطاء وربما قيل باختصاصها بالاخير لان العمد انما يوجب القود الذي هو حق للوارث فاذا رضي بالدية فقد باذل حقه بغيره فكان ابعد عن استحقاقها
المقتول من الخطاء الذي يوجب الدية ويدفعه اطلاق النصوص بل صريح روايتي ابن عمار وابي بصير ثم لو اراد الوارث في العمد الاقتصاص لم يكن للديان منعه
وان لم يكن للميت مال لحق وفاقا للمشهور وخلافا للشيخ والاسكافي والحلبي والقاضي وابن زهرة مدعيا عليه الاجماع ويأتي تفصيله في كتاب القصاص
والثاني يدل عليه بعد ظاهر الوفاق اطلاق رواية ابن عمار وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل اوصى لرجل بوصية مقطوعة
غير مسماة من ماله ثلثا او ربعا او اقل من ذلك او اكثر ثم قتل بعد ذلك الموصي يودى فقضى في وصيته انها تنفذ من ماله ومن ديته كما اوصى ورواية
رجل اوصى لرجل بوصية من ماله ثلث او ربع فقتل الرجل خطاء يعني الموصي فقال يجاز لهذه الوصية من ميراثه ومن ديته ومثلها رواية محمد بن مسلم
ورواية السكوني قال امير المؤمنين عليه السلام من اوصى بثلثه ثم قتل خطاء فثلث ديته داخل في وصيته ومرسلة الفقيه عن رجل اوصى بثلث ماله
ثم قتل خطاء فقال ثلث ديته داخل في وصيته **التاسعة** لو قتل احد مورثه وقتله وارثهما فهو يرث عنهما اما عن المقتول فلانتفاء المانع
واما عن القاتل فلكون قتله حقا **العاشرة** لو قتل الصبي او المجنون مورثه عمدا فهل يلحق بالعمد او الخطاء صرح في عد بالاول لصدق القاتل ومن الفضل بن
شاذان والعماني الثاني لان عمدهما خطاء وفيه انه في حكم الخطاء وليس خطاء حقيقة فالاقرب الاول والنائم كالعامد في عد وكالخاطي عند بعض لو وصل القاتل
عليه يقرب الاول فهو للمولى والضارب تاديبا اذا قتله يلاحظ الحال فان كان له ذلك شرعا ولم يتعد يرث والا لم يرث **والثالث** من الموانع الرق
وفيه مسائل **الاولى** الرق يمنع الارث من الجانبين فلا يرث المملوك مملوكا ولا حرا بل ماله للمولى ولا يرث المملوك مملوك ولا حر ولا اعرف في شيء منهما خلافا
ونقل عليهما الاجماع في المفاتيح وغيره وقال في الكفاية لا اعرف خلافا في شيء من الحكمين وهما على القول بان الرق لا يملك شيئا واضحان وان كان عدم الرق مانعا
في الاول خلاف الظاهر ويدل عليه مطلقا في الاول ايضا صحيحة ابن رئاب العبد لا يورث وقد استهى صاحب الوافي حيث لو ورد لا يرث وصحيحة ابن عطية عن رجل
مكاتب مات ولم يؤد مكاتبته وترك مالا وولدا من يرثه قال ان كان سيده حين كاتبه اشترط عليه ان عجز عن نجم من نجومه فهو رد في الرق وكان قد عجز عن نجم فما
ترك من شيء فهو لسيده الحديث ووجه الاستدلال انه لولا منع الرقية المانع لما كان ترك لسيده بل كان لوارثه من ذي قرابة او مولى وان لم يكن سوى الامام
وما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله قال في العبد يعتق بعضه يرث ويورث على قدر ما عتق منه ويدل عليه ايضا الاخبار المتكثرة من الصحاح وغيرها
الدالة على انه يورث من المكاتب بقدر ما عتق منه واختصاص المورد في اكثر الروايات بالعبد لا يضر لعدم القول بالفصل والاستدلال على المطلوب بانه على
القول بان العبد يملك يكون الملك غير مستقر يعود الى السيد لو ازال الملك عن رقبته لا يخلو عن مصادرة كما لا يخفى هذا واما انتقال ماله الى مولاه على القول
بانه يملك فليس من باب التوريث المتنازع فيه وفي الثاني رواية الفضيل بن يسار العبد لا يرث وهي طويلة وفيها لا يرث عبد حر ورواية مهزم الاتية والاخبار
المستفيضة من الصحاح وغيرها الدالة على ان المملوك لا يرث ان اعتق بعد القسمة كما هو المطلوب والدالة على اشتراء الوارث وعتقه ثم اعطائه الارث كما ياتي
والاستدلال على الحكمين بصحيحة محمد عن احدهما وموثقة جميل وابن جبلة ورواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يتوارث الحر والمملوك لا يخلو عن
مناقشة لصدق انتفاء التوارث بانتفائه من جانب واحد ولعدم تعينه واحتمال كونه كلاما يتطرق المناقشة في الاستدلال **الثانية** لو تقرب الوارث
بالمملوك لم يمنع وان منع الواسطة بلا خلاف يعرف وقال في الكفاية لا اعلم فيه خلافا بين الاصحاب لما مر من وجود المقتضي وانتفاء المانع واحتمال كونه
مدفوعا بتوريث غير من يتقرب بها معه من الممنوعين بها عند توريثها ولرواية مهزم في عبد مسلم وله ام نصرانية وللعبد ابن حر قيل ارايت ان ماتت
ام العبد وتركت مالا قال يرثها ابن ابنها الحر وضعفها لا ينجبر بالعمل واشتمال سندها على السراد الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه غير ضائر و

في بيان ان الدية في حكم مال المقتول ويجري عليها احكامه

في ان الرق مانع من الارث

في ان المملوك لو تقرب به غيره لم يمنع وان منع الواسطة

صحيحة محمد عن المملوك والمشرك لا يحجبان اذا لم يرثا قال لا وموثقة البقباق عن المملوك والمملوكة هل يحجبان اذا لم يرثا قال لا ومثلها موثقة الفضيل **الثالثة**
لو اعتق بعد موت مورثه فان كان الوارث الحر متعددا شاركهم مع التساوي واختص به مع التقدم ان تقدم العتق القسمة بلا خلاف يعرف لصحيحة ابن سنان
قضى امير المؤمنين عليه السلم فيمن ادعى عبد انسان انه ابنه انه يعتق من مال الذي ادعاه فان توفى المدعى وقسم ماله قبل ان يعتق العبد فقد سبقه المال وان اعتق
قبل ان يقسم ماله فله نصيبه منه وموثقة محمد في رجل يسلم على ميراث قال ان كان قسم فلا حق له وان كان لم يقسم فله الميراث قال قلت العبد يعتق على ميراث قال
هو بمنزلته وحسنته وفيها ومن اعتق على ميراث قبل ان يقسم الميراث فهو له ومن اعتق بعد ما قسم فلا ميراث له ورواية ابن مسكان من اعتق على ميراث قبل ان يقسم
ميراثه وان اعتق بعد ما يقسم فلا ميراث له وان تلف عنها لم يرث لما مر ولو قسم بعض التركة ثم اعتق ففي ارثه من الجميع او في الباقي خاصة او عدمه مطلقا اوجه اظهرها
الاول وفاقا للفاضل في ع ش وغيره لان المتبادر من قسمة الميراث قسمة جميعه وكذا لا يرث اذا كان الوارث الحر واحدا غير الامام لما سبق في الكفر والظاهر انه
اجماعي وقال في الكفاية لا اعرف فيه خلافا واما اذا كان اماما فان كان الرق ممن يملك فلا عبرة بعتقه قبلها او بعدها والا فالظاهر الحاقه بغيره لاشتغال
المال بالولاء وعدم ما يدل على الانتقال منه والتفرقة في صورة كفر الوارث واسلامه للنص فلا يتعدى عنه **الرابعة** اذا مات ولم يكن له وارث حر سوى
الامام وان كان بعيدا وكان له وارث مملوك فان كان احد الابوين او كليهما اشتريا من التركة واعتقا واعطيا البقية ارثا بالاجماع وادعى الاجماع عليه ايضا
في الانتصار والسرائر ح وعد والتنقيح وغيره وك والمفاتيح والمستند فيه الاخبار اما في الام فكثيرة كصحيحة سليمان كان امير المؤمنين عليه السلم يقول في الرجل الحر
يموت وله ام مملوكة تشترى من مال ابنها ثم تعتق ثم يورثها وصحيحة ابن سنان بل الحلبي في رجل توفى وترك مالا وله ام مملوكة قال تشترى امه وتعتق ثم يدفع اليها
بقية المال وحسنته قضى امير المؤمنين عليه السلم في الرجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه وتعتق ثم يدفع اليها بقية المال وحسنته قضى امير
المؤمنين عليه السلم في الرجل يموت وله ام مملوكة وله مال ان تشترى امه من ماله ويدفع اليها بقية المال اذا لم يكن له ذو قرابة له سهم في كتاب الله وقول
الرضا عليه السلم في فقهه واذا مات رجل حر وقرابته اما مملوكة فان امير المؤمنين صلوات الله عليه امر ان تشترى الام من مال ابنها وتعتق ويورثها وروى ابن طلحة الآتية
وورودها بالجمل الخبرية هنا غير ضائر في اثبات الوجوب لان الجواز هنا يستلزمه بالاجماع المركب على ان في رواية ابن طلحة الآتية في الفرع الرابع دلالة على
الوجوب حيث قال ليس لهم ذلك في مرسلة ابن بكير عنه عليه السلم قال اذا مات الرجل وترك اباه وهو مملوك وامه وهي مملوكة والميت حر اشترى مما ترك
ابوه او قرابته وورث ما بقي من المال وقريب منها مرسلته الاخرى وزاد بعد قوله او امه وهي مملوكة او اخاه او اخته وترك مالا والارسال فيهما غير ضائر لانجبارهما
بعمل الاصحاب واعتضادهما بالاجماعات المنقولة على ان ابن بكير ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ويدل عليه ايضا الاجماع المركب فانه لا قائل بالفصل بين الاب
والام وقد يؤيد ايضا باستبعاد الفرق بين الام والاب بل باولويته منها واما غيرهما فقد وقع الخلاف فيه على اقوال الاول المنع من الاشتراء والعتق ودفع التركة
الى الامام وهو مختار الديلمي وظاهر الصدوق في المقنع والوسيلة بل كلامهما يختص بالام والثاني اضافة الاولاد للصلب اليهما خاصة ذهب اليه المفيد والحلي (?)
وابن حمزة والمحقق وجماعة ونسبه الحلي الى الاكثر وفي التحرير الى السيد وكلامه في الانتصار لا يفيده وان لم ينفه والثالث اضافة الاقارب النسبية اليهم
دون السببية وذهب اليه الاسكافي والقاضي والحلبي وصاحب التنقيح وقال في القواعد بعد ذكر الابوين والاولاد وكذا الاقارب على اشكال والرابع تعميم الحكم الى
كل وارث قريب نسبيا كان او زوجا او زوجة وهو قول الشيخ في النهاية والكيدري وابن زهرة ود شا والمحقق الثاني واللمعة والدروس والمسالك والمفاتيح
واحتمل في الكفاية الحاق الزوج وتامل في الزوجة وظاهر المختلف والتحرير التوقف والاقوى هو الثالث لنا على ثبوت الحكم في الاولاد بعد ظاهر الاجماع
كما ادعاه في الروضة ايضا صحيحة جميل الرجل يموت وله ابن مملوك قال يشترى ويعتق ويدفع اليه ما بقي ورواية سليمان الصحيحة عن ابن ابي عمير في رجل مات
وترك ابنا له مملوكا ولم يترك وارثا غيره وترك مالا فقال يشترى الابن ويعتق ويورث ما بقي من المال وهما وان اختصا بالابن ولكن يلحق به البنت بالاجماع
المركب ولاطلاق القرابة في مرسلتي ابن بكير المتقدمتين ويؤيده موثقة ابن عمار قال مات مولى لعلي عليه السلم فقال انظروا هل تجدون له وارثا فقيل له
ابنتان باليمامة مملوكتان فاشتراهما من مال مولاه الميت ثم دفع اليهما بقية المال ويدل عليه ايضا صحيحة وهب بن عبد ربه عن ابي عبد الله عليه السلم قال سالته عن
رجل كان له ام ولد وله منها ابن قال قلت فولدها من الزوج قال ان كان ترك مالا اشترى بالقيمة منه فاعتق وورث فان الولد يشمل الذكر والانثى وعلى ثبوته
في سائر الاقارب مرسلتا ابن بكير ورواية عبد الله بن طلحة عن رجل مات وترك مالا كثيرا او ترك اما مملوكة قال يشتريان من مال الميت ويعتقان ويورثان
وضعف الروايات الثلث بعد حجية المرسلتين عن ابن بكير الذي اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه والانجبار بالعمل ايضا والجمع بين الام والاخ
في الاخيرة لا يقدح اذ يلزم ان يراد بلفظة الواو معنى او تجوزا لوجود القرينة وهي الاجماع والاخبار الناصة بحرمان الاخ بالام ولنا على نفيه في الزوجين
الاصل وعدم ما يصلح دليلا للاثبات كما يأتي للديلمي الاصل قلنا العمل به عند فقد الدليل وهو موجود للمفيد وتابعيه اما في الاولاد فما مر واما في النفي
غيرهم فالاصل وضعف المرسلتين والرواية قلنا ضعفهما سندا غير ضائر واستدل من ضم الزوجين بصحيحة سليمان بن خالد كان علي عليه السلم اذا مات الرجل
وله امرأة مملوكة اشتراها من ماله فاعتقها ثم ورثها دلت على ثبوت الحكم في الزوجة ويثبت في الزوج بالاولوية لانه اكثر نصيبا واقوى سببا منها قلنا
الثابت منه فعل علي عليه السلم ويحتمل ان يكون تبرعا منه لكون التركة مما له فيكون مما لم يعلم جهته وحكمه لنا الا استحبابا على الاقوى كما بين في موضعه على
ان ثبوته ايضا هنا محل نظر وقوى الشيخ هذا الاحتمال بتوريثها مطلقا مع انه ليس لها اكثر من الربع ورده في المختلف باحتمال ان يكون ثمنها اقل من الربع فيشترى
ثم يعطى بقية الربع قال في التنقيح بعد نقل قول المختلف وفيه نظر لان الشيخ لا ينفي هذا الاحتمال وانما ذكر احتمال التبرع لان مع وجوده لا يلزم المطلق

اقول غرض الفاضل ابراز ان الشيخ ينفي هذا الاحتمال لا انه بذلك قيامه لا يصحح لتعليل المتبرع بما ذكره فكلامه في التعليل دون الاحتمال كما صرح به

نعم ان كان المراد نفي تعليل الشيخ بذلك لكان له وجه والظاهر من كلام الشيخ ارادة التعليل هذا ثم ان اجراء الحكم في الزوج لو ثبت مشكل لمنع الاولوية بل ظاهر

صحيحة محمد بن حكيم نفي الحكم عن الزوج حيث قال سالت ابا جعفر ع عن مملوك لرجل ابق منه فاتى ارضا فذكر لهم انه حر من رهط بني فلان وانه تزوج امرأة من اهل تلك

الارض فاولدها اولادا ثم ان المرأة ماتت وتركت في يده مالا وضيعة وولدها ثم ان سيده بعد اتى تلك الارض فاخذ العبد وجميع ما في يديه واذعن له

العبد بالرق فقال اما العبد فعبده واما المال والضيعة فانه لولد المرأة الميتة لا يرث عبد حر قلت جعلت فداك فان لم يكن للمرأة يوم ماتت ولد ولا

وارث لمن يكون المال والضيعة التي تركتها في يد العبد فقال جميع ما تركت لامام المسلمين خاصة فان هذه الصحيحة دلت على خروج الزوج عن هذا الحكم و

حملها على ان ذلك لخدعه عن المرأة كما في الوافي مردود بان لا معارض لها ظاهرا حتى يحمل عليه ويخرج عن ظاهرها مع ان القائلين بوجوب فك الزوج لا

يقولون باشتراطه بعدم الخدعة واحتمال استناد عدم الفك في هذه الصحيحة الى عدم وقوع التزويج لوقوعه بدون اذن المولى لا يلايم قوله لا يرث

عبد حرا حيث يظهر منه ان المانع من عدم الارث هو العبودية لا عدم الزوجية بل لا يبعد ان يقال ان ظاهر حسنة محمد بن حكيم نفي الحكم في الزوجة ايضا

وهي انه قال سالت ابا الحسن موسى ع عن رجل زوج امته من رجل حر ثم قال لها اذا مات زوجك فانت حرة فمات الزوج قال فقال اذا مات الزوج فهي

حرة تعتد منه عدة الحرة المتوفى عنها زوجها ولا ميراث لها منه لانها صارت حرة بعد موت الزوج حيث دلت بالتعليل على ان حريتها بعد موت الزوج

مانعة عن التوريث فيكون كذلك الحرية المتعقبة للشراء فتامل **فروع أ** الاقوى عدم كفاية الشراء عن العتق للامر به بعده في الصحاح الاربع روايتي

ابن خالد وطلحة والرضوي وعدم ذكر العتق في بعض الروايات بعد الامر به في عدة اخرى لا يضر لوجوب تقييده بها **ب** قالوا ان المباشر للشراء والعتق

هو الامام او نائبه الخاص او العام ولا يبعد كونهما من الواجبات الكفائية فيجوز المباشرة لكل احد وان لم يكن عدلا لاطلاق الاخبار وفقد المقيد **ج** اذا

قلنا بعدم تعيين الامام فهل يجب وقوع الشراء والعتق من واحد او يجوز التعدد الاظهر الثاني للاصل وفقد الدليل على وجوب الاعتاق على من يشتري بخصوصه

د لو ابى المالك من بيع المملوك يقهر عليه ويدفع اليه القيمة العادلة ولم اجد في ذلك مخالفا من الاصحاب وظاهر المسالك كصريح المفاتيح ادعاء الاجماع

عليه لوجوب البيع على المالك لتوقف الشراء الواجب عليه فيجب من باب المقدمة فاذا امتنع يجب قهره لوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدل عليه ايضا رواية

عبد الله بن طلحة عن ابي عبد الله ع وفيها قلت ارايت ان ابى اهل الجارية كيف يصنع قال ليس لهم ذلك يقومان قيمة عدل ثم يعطى ما لهم على قدر القيمة ويستفاد

من هذه الرواية ان القدر اللازم اعطائه للمالك هو القيمة العادلة السوقية فلا يلزم بل لا يجوز اعطاء الزائد ولو ارضي بالزائد دون العادلة ويدل ايضا

قوله في صحيحة ابن وهب المتقدمة اشتري بالقيمة بل هي المتبادر من جميع الاخبار المتضمنة للشراء **هـ** لو اتحد الوارث المملوك وقصرت التركة عن ثمنه لا

يشترى البعض وكان المال للامام وفاقا للمشهور ونفى عنه الخلاف في السرائر لان وجوب الشراء بل اصل فك الرقبة مخالف للاصل فيقتصر فيه على موضع

اليقين والاخبار الموجبة له لا توجبه في موضع النزاع لظهورها فيما اذا وفت بالقيمة بل زادت عنها ولان لفظ الام والاب والابن وامثالها حقيقة في الكل

مجاز في البعض فلا يفهم منه البعض الا مع قرينة وهي منتفية ههنا ونقل الشيخ والاسكافي والقاضي عن بعض اصحابنا قولا بانه يفك بما وجد ويسعى

في الباقي ونفى عنه البعد في المختلف واستوجهه في المسالك مطلقا او لام فقط في الابوين واستضعفه في غيرهما واختاره في المفاتيح واستدل عليه

بان هذا الجزء المملوك الممكن شراؤه لو كان حرا لكان وارثا بالفعل بالاجماع في المبعض وكل مملوك لو كان حرا لكان وارثا يشترى ويعتق للنص فهذا الجزء

يشترى ويعتق وبان عتق الجزء يشارك عتق الجميع في الامور المطلوبة شرعا فيساويه في الحكم وبقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما

استطعتم وبان الميسور لا يسقط بالمعسور والجواب اما عن الاول فبمنع كلية الكبرى لانا نقول باختصاص النص بغير الجزء واما عن الثاني فبان مشاركة عتق

الجزء لعتق الجميع في بعض الامور لا يقتضي مساواته له في وجوب الشراء وانما هو قياس لا نقول به واما عن الثالث فبان اللازم منه هو الاتيان بما استطاع

من المامور به لا من غيره وشراء الجزء ليس مامورا به وانما هو شراء الكل ولا يستطيع منه شيئا وبهذا يظهر الجواب عن الرابع ايضا فان المراد بالميسور ايضا

من المامور به على انه كان يعارض بعموم ما دل على انه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام واجبار المالك على بيع مملوكه نوع ضرر هذا وقال الفضل بن شاذان ٥

يفك من قصرت التركة عن ثمنه الا ان يقصر المال عن جزء من ثلثين جزء من قيمته فلا يفك ولم يظهر لي وجهه **و** لو كان الوارث الرقيق متعددا فان كانوا

متساوي المرتبة والنصيب كابنين ووفت التركة عن قيمتهم الا ان يقصر المال عن جزء من ثلثين جزء من قيمته فلا يفك بشرائهم جميعا ووجب لشمول النص ٥

المتعدد والمنفرد ويؤيده خصوص موثقة ابن عمار المتقدمة ولو قصرت عن شراء الكل ووفت ببعضهم ففي عدم فكه او التخيير او فكه بالقرعة اوجه اشهرها اولها

وخيرها اوسطها للامر بشراء الوارث وامكانه فيجب امتثاله وبتقرير اخر للامر بشراء كل منهم مع الامكان ويمكن في بعضها فيجب شرائه وعدم امكان شراء البعض

لا ينفي وجوب شراء غيره مما ثبت وجوب شرائه ولان الميسور لا يسقط بالمعسور ولقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ثم

انتفاء المرجح يوجب التخيير ولا يبعد الاخير ايضا لان القرعة لرفع الاشتباه الحاصل بين المتعدد للمشهور ان الوارث هو المجموع ولم تف التركة بقيمته الذي

هو شرط وجوب الفك لا كل واحد قلنا اولا ان الوارث ليس هو المجموع من حيث هو بل كل واحد وثانيا ان الحكم في النصوص ليس معلقا بالوارث بل

بالام والاب والابن وامثالها وليس شيئا منها هو المجموع هذا اذا لم يكن البعض الذي تفي التركة بقيمته معينا واذا تعين كان تفي بقيمة احد الابنين دون

الاخر تعين شراؤه لوجود المقتضي فيه وانتفاء المانع ووجوده في الاخر ولو اختلفوا في النصيب فان وفى نصيب كل بقيمته فالحكم واضح ولو قصر نصيب

بعضهم

كتاب الفرائض والمواريث

بعضهم عنها فان وفت التركة اشتركوا الجميع فيجب شراؤهم اجمع اجماعا كما ادعاه في الايضاح سواء بقي منها شيء ام لا للتساوي بينهم في اصل سبب الشراء واكثرية
نصيب الاكثر نصيبا انما هي فيما بقي بعد الشراء وان لم تف به وفي بالبعض المعين ويجب شراؤه دون غيره وان كان اقل نصيبا لما مر وان وفي بالبعض الغير
المعين فيحتمل بعدم فكه ويحتمل بتقديم الاكثر نصيبا او الاقوى وجوب الفك لما سبق وعدم وجوب تقديمه للاصل واكثرية نصيبه بعد شرائه وعتقه
لا توجب وجوب تقديمه ولا يقتضي نفي المانع فيه واثباته في غيره ويحتمل الرجوع الى القرعة ايضا ولا يخفى ان هذا الحكم كما عرفت مختص بما اذا لم يكن له وارث
حر ولما اذا كان بعيدا فلا يجب الشراء بالاجماع كما صرح به في التهذيبين ويدل عليه روايات العتق قبل القسمة او بعدها فانه لو وجب الشراء مع وجود
الحر ايضا فلا يجدي القسمة او بعدها والاحتجاج بحسنة ابن سنان المتقدمة لا يخلو عن نظر لان الظاهر شرعا رجوع القيد الى الاخيرة اذا تعقب جملا متعاطفة
كما بيناه في الاصول وعلى هذا فلا يتم الاستدلال الا ان اشتراط انتفاء ذي القرابة حينئذ يكون لدفع تمام بقية المال لا للشراء واما ما روي الثاني فانه سمع
اباعبدالله ع يقول في رجل توفي وترك مالا وله ام مملوكة قال تشترى وتعتق ويدفع اليها بقية ماله ان لم تكن له عصبة فان كانت له عصبة قسم المال بينها
وبين العصبة فضعيف على انه غير معمول به لانه متى دخلت الام لا يرث العصبة فخبره الذي يدل على خلاف المطلق متروك بالاجماع ولذا قال في الاستبصار
اللهم ان نحمله على ضرب من التقية اذا ثبت حرية الام لان العامة يورثونها الثلث والباقي يعطون العصبة ويظهر من بعض المتاخرين الميل الى وجوب
الاشتراء والعتق لو كان له حر وارث بالولاء كمنعم او ضامن جريرة وهو مردود بما ذكرناه ح لو اشترى واعتق ثم ظهر الوارث فالاقرب بطلانهما ولو
واضح **الخامسة** المتبعض يرث من نصيبه بقدر حريته وكذا يورث منه بلا خلاف يعرف وفي المفاتيح بلا خلاف منا وقيل ظاهر جماعة ان عليه
اجماع الامامية وخالف فيه جماعة من العامة فنفى بعضهم الحكمين والآخر الآخر ولنا على الحكمين بعد ظاهر الاجماع ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله مع
ضعفه بما ذكر انه قال في العبد يعتق بعضه يرث ويورث بقدر ما اعتق منه وصحيحة ابن حازم المكاتب يرث ويورث على قدر ما ادى وعلى الاول
ايضا بخصوصه ما رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلم قال انه يجب بقدر ما فيه من الرقية وحسنة محمد بن قيس في رجل مكاتب كانت تحته امرأة حرة فاوصت عند موتها
بوصية فقال اهل الميراث لا يرث ولا يجيز وصيتها له لانه مكاتب لم يعتق ولا يرث فقضى عليه السلم انه يرث بحساب ما اعتق منه وعلى الثاني ايضا
بخصوصه صحيحة محمد بن قيس قال قضى امير المؤمنين ع في مكاتب توفي وله مال قال يحسب ميراثه على قدر ما اعتق منه لورثته وما لم يعتق منه لاربابه الذين
كاتبوه من ماله وموثقة محمد في مكاتب مات وقد ادى من مكاتبته شيئا وترك مالا وله ولد احرار فقال ان عليا عليه السلم كان يقول يحمل
ماله بينهم وبين مواليه بالحصص وصحيحة العجلي عن رجل كاتب عبدا له على الف درهم ولم يشترط عليه حين كاتبه ان هو عجز عن مكاتبته فهو رد في الرق
وان المكاتب ادى الى مولاه خمسمائة درهم ثم مات المكاتب وترك مالا وترك ابنا له مدركا قال نصف ما ترك المكاتب من شيء فانه لمولاه الذي كاتبه
والنصف الباقي لابن المكاتب لان المكاتب مات ونصفه حر ونصفه عبد للذي كاتبه فابن المكاتب كهيئة ابيه نصفه حر ونصفه عبد للذي كاتب اباه
فان ادى الى الذي كاتب اباه ما بقي على ابيه فهو حر لا سبيل لاحد من الناس عليه وهذه الاخبار وان كانت مخصوصة بالمكاتب الا انه غير ضائر لان العلة
هي عتق البعض كما صرح به في الاخيرة ويشعر به حسنة ابن قيس ايضا واما ما في بعض الاخبار الصحيحة وغيرها من ان ولد المكاتب اذا ادى ما بقي على ابيه
كان ما بقي له فلا اطلاق فيه واحتمال ان يكون المراد ما بقي من نصيبه بقيد ويحمل على انه اذا ادى ما بقي على ابيه مما يخصه ثم بقي بعد ذلك شيء كان له لوجود
المقيد وبهذا صرح في التهذيب **فائدة** المراد بارثه بقدر حريته ان تقدر حريته كله وينظر الى ما يستحقه على هذا التقدير فينسب شقصه الحر الى الجميع ويرث
مما يستحقه حرا بهذه النسبة فلو كان للميت ابنان نصف احدهما حر فله الربع ولو لم يكن غيره فله النصف ولو تحرر ثلثا احدهما فله السدس ولو لم يكن
غيره فله الثلث ولو كان له ابنان نصفهما حر فلكل واحد منهما الربع واحتمال التكميل فلكل منهما النصف كاحتمال التنزيل والخطاب فلكل منهما ثلثه
اثمان خروج عن ظاهر النص وكذا في سائر الفروض والحاصل ان التوريث بقدر ما هو ظاهر في النسبة والرجوع الى التكميل او التنزيل او الخطاب
خلاف الظاهر المتبادر فلا يصار اليه ثم بعد النسبة والتوريث يكون الزائد لمن بعده من الطبقات ان اتفق لوجود المقتضي وعدم المانع على ما سبق ولو
لم يتفق فلو اتفق وارث مملوك فلو اشترى ورث ان بقي الزائد بقيمته والا ففي شراء الجزء من المتبعض او توريثه الا وجهان خيرهما اخيرهما واما الارث
منه بنسبة الحرية فذكروا في كيفيته وجهان احدهما ان يقسط جميع ما كسبه بجزئه الحر بين مولاه ووارثه بالنسبة فاذا كان نصفه حرا ونصفه رقا فنصف
ما ملكه بكسبه في ايامه للمولى ونصفه للوارث وثانيهما ان جميع ما كسبه بجزئه الحر ملكا للوارث من غير نصيب لمولاه لانه قد استوفى نصيبه بحق ملكيته فما كسبه
ايام رقيته فهو ملك لمولاه ولا سبيل له على ما كسبه بجزء حريته فعلى هذا فالتقسيط بينهما بالنسبة انما هو مخصوص بما اذا كانت تركته مكتسبة بكل الشقصين
من دون مهاياة والظاهر هو الوجه الاول لان ما اكتسبه في ايام مولاه ملك لمولاه وملكه منحصر فيما اكتسبه في ايامه فلو اختص الوارث بذلك لم يصدق التوريث فيه
ثم ان الظاهر ان الوجهين انما هو في غير المكاتب المتبعض لانتفاء التقسيط والمهاباة فيه واختصاص جميع ايامه به **السادسة** عدم توريث ام الولد
والمدبر والمكاتب المشروط والمطلق الذي لم يؤد شيئا عن غير المولى ما داموا رقيقا واضح لتحقق الوصف المانع واما عنه اذا كان لاحدهم جهة وراثة فكذلك في
الطرفين اما في الاخيرين فظاهر واما الاول فلان الولد المفروض بعد ما ثبت حاجب لها الا ما لا نزاع فيه واما المدبر فان تعدد الوارث الحر فيرث جميع التركة ان تقدمهم مرتبة و
شاركهم ان ساواهم لانعتاقه بمجرد موت المولى ولو قبل القسمة عن عتقه وان اتحد فلا يرث لعدم صدق العتق قبل القسمة لانتفائها مع الاتحاد كما سبق فيبقى
على الاصل الثابت وهو عدم توريث المملوك ولمقارنة انتقال التركة الى الحر لانعتاقه لكونهما معلولين لعلة واحدة هي موت المولى والانتقال منه ثانيا

الى ناظر شرعى وهو مفقود ولا اشكال فى مسبوقية الاتفاق بالاستقبال كما فى المسالك خطاء **الرابع** من الموانع اللعان وهو يقطع ارث الزوجين
والولد المنفى من جانب الاب والابن فيرث الابن امه وترثه وكذا من يتقرب به بالام والزوج والزوجة فان اعترف به بعد اللعان يرثه الولد دون
العكس لورود النص بذلك ويلحق بهذا المقام مسائل **الاولى** اختلفوا فى تقسيم تركة المفقود الغائب غيبة منقطعة على اقوال الاول انه
يحبس ماله ويتربص به حتى يتحقق موته او ينقضى مدة لا يعيش مثله اليها عادة وهو مذهب الشيخ فى الخلاف والمبسوط والقاضى وابن حمزة والحلى والمحقق فى
فى اكثر كتبه والشهيدين فى اللمعة والمسالك وجعله فى التنقيح اولى واحوط وبه كان يحكم والدى العلامة طاب ثراه بل هو المشهور كما فى المسالك والروضة
والمفاتيح والكفاية والثانى انه يحبس ماله اربع سنين يطلب فيها فى كل الارض فان لم يوجد قسم ماله بين ورثته واليه ذهب الصدوق والسيد الحلبى وابن
زهرة ونفى البأس عنه فى المختلف وقواه فى الدروس والروضة واستوجهه فى المسالك ومال اليه فى المفاتيح وشهد له سيد الاقوال واختاره فى الكفاية وادعى
عليه الاجماع فى الانتصار والغنية والثالث انه يحبس الى عشر سنين ثم يقسم من غير طلب ان كان خبره منقطعا الغيبة او لكونه ماسورا او لو كان فقد فى عسكر وقد
شهرت هزيمته وقتل من كان فيهم او لكثره وكمضى اربع سنين ذهب اليه الاسكافى والرابع انه يقسم بعد مضى عشر سنين مطلقا نقله فى القواعد وفى
الشرايع والروضة ولم اعثر على قائله والظاهر انه قول الاسكافى ولكنهم سامحوا فى نقل قوله لاستلزامه التقسيم بعد العشر مطلقا او لان المفقود فى العسكر
المذكور خارج عن محل المسئلة من جهة مظنة قتله الخامس انه يدفع المال الى وارثه الملى نقله جماعة من غير تعيين قائله ونسبه فى المفاتيح وغيره الى المفيد وكلامه
مخالف لذلك من وجوه فانه قال ولو مات انسان وله ولد مفقود لا يعرف له موت ولا حيوة عزل ميراثه حتى يعرف خبره فان تطاولت المدة فى ذلك وكان للميت ورثة
سوى الولد ملاء بحقه لم يكن باس باقتسامهم ذلك فان علم ان اعرف الولد خبر بعد ذلك ولا باس ان يبتاع الانسان عقار المفقود بعد عشر سنين من غيبته وفقده
وانقطاع خبره ويكون البايع ضامنا للثمن والدرك وحاصله انه يجوز ان يدفع الى وارث مورث المفقود الملى ميراثه منه مع ضمانهم بعد تطاول المدة ويجوز
بيع العقار بعد عشر سنين مع كون الثمن للمفقود فان مقتضى ذلك وجوب العزل حتى يجيء خبره وبعد طول المدة يجوز اقراضه لورثة مورث المفقود وبذلك
جواز التقسيم لورثة المفقود ومع ذلك يتقيد بطول المدة والمحكوم به نفى الباس عن ذلك العمل لا تعيينه ومع ذلك قول المفيد مخصوص بميراث المفقود من مورثه
دون سائر امواله لو كان له مال اخر الا انه يمكن ان يقال انه لو كان مراده الاقراض او الايداع الذى يجوز للحاكم لم يكن وجه للتخصيص بورثة الميت ثم للاقسام
ان مراده نقل ملكه اليهم وان ضمنوا لو انكشف حيوته كما هو المحتمل على القولين الاولين ايضا لو قسم بعد المدة التى لا يعيش او بعد اربع سنين ثم جاء المفقود
بل هو الاظهر كما يلى وعلى هذا يتحد قول المفيد مع ذلك القول فى التقسيم ويمكن ان يكون تخصيصه بورثة الميت لفرض انهم ورثة المفقود ايضا كما هو مقتضى
الاصل وح فيتحد القولان الا فى التقييد بطول المدة وعدمه ولا يبعد ان يكون القيد ايضا مراد القائل بذلك القول فيتحدان راسا وكذا يتحدان مع القول الثانى
الا فى تعيين طول المدة والطلب حيث انهما مذكوران فى الثانى دون ذلك القول وفى شرائط الملائة فى الوارث دليل الاول اصالة عدم الانتقال
الى الوارث الا بناقل قطعى واصالة بقاء الحيوة الى ان يقطع بالموت واصالة عصمة مال الغير عن التصرف حتى يثبت المبيح له وتوقف العلم بالمشروط على العلم
بالشرط والعمومات الدالة على عدم جواز التصرف فى مال الغير وحسنة هشام كان لابى اجير وكان له عندك شىء فهلك الاجير فلم يدع وارثا ولا قرابة وقد ضقت
بذلك فكيف اصنع الى ان قال انى قد ضقت بذلك فكيف اصنع فقال هو كسبيل مالك وان جاء طالب اعطيته ورواية الهيثم ابى روح انى اتقبل
الفنادق فينزل عندك الرجل فيموت فجاة لا اعرفه ولا اعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندك كيف اصنع به ولمن ذلك المال قال اتركه على حاله **اقول**
الاصل انما يعمل بها لولا الدليل المخرج عنها ولا معه كما يجىء والخالف فلا اثر لها واما الروايتان فهما خارجتان عن محل النزاع لان النزاع فى مال عرف
صاحبه وفقد وموردهما انما هو فيما علم موت صاحبه ولم يعرف له صاحب لغو والقول بانه يمكن ان يثبت حكمه فى المفقود بالاولوية بان يقال اذا وجب
الانتظار فى مال لم يعلم حيوة صاحبه ولا وجوده او لا الموجب فيما لم يعلم حيوته مع العلم بوجوده اولا بطريق اولى اذ ليست علته الا احتمال الحيوة او حيوته
مطلقا وايهما كان يكون محققه فى الاخير اولى من الاول مردود بمنع العلم بانحصار العلة فيما ذكروا انما هو علة مستنبطة لا عبرة بها هذا مع ان الاولى
ليست واردة فى مجهول المالك ايضا بل هى صريحة فى انه مال من لا وارث له حيث قال لم يدع وارثا ولا قرابة فهو مال الامام قطعا وليس لها مالك
معروف ولا مجهول غيره والظاهر ان المراد بالطالب فيها ايضا الامام نفسه او من يوكله فى المطالبة فليس فى الرواية دلالة على الحبس بالمال اصلا والثانية
ايضا كذلك فانها واردة فيما لا يعرف انه هل له مالك او لا وسبيل مثل ذلك ايضا سبيل مال من لا وارث له مع ان المامور به فيها الترك على حاله و
لم يذكر فيها منتهى الترك هل هو حتى يطلب الامام او اربع سنين او عشر او غير ذلك غايته انه يكون عامة يخصص بالمخصصات الاتية هذا مع انهما
مع ما بمعناهما معارضة باخبار اخر كمرسلة الفقيه وفيها ان لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فتصدق به ورواية نصر بن حبيب قال وقعت عندى مائتا
درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق فمات صاحبها ولم اعرف له ورثة فرايت الى ان قال اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج وصحيحة يونس
كنا مرافقين لقوم بمكة فارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف اوطانهم الى ان قال فقال بعه واعط ثمنه
اصحابك قال فقلت جعلت فداك اهل الولاية فقال نعم ورواية هشام كان لابى اجير كان يقوم فى رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث فقال
ابو عبد الله عم يدفع الى المساكين الى ان قال بعد المسئلة ثالثا تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا والا فهو كسبيل مالك الى ان قال يوصى بها فان
جاء لها طالب والا فهى كسبيل مالك الى غير ذلك وقد يستدل عليه ايضا بصحيحة ابن وهب عن الصادق عم فى رجل كان له على رجل حق ففقده ولا

فى ان اللعان رابع الموانع

اختلفوا فى تقسيم تركة المفقود الغائب على اقوال

فى تعرض بعض الروايات واختيار ما هو الحق فى تلك المسئلة

ندري ابن يطلبه ولا ندري احي هو ام ميت ولا يعرف له وارث ولا نسبا ولا ولدا قال اطلبه قال ان ذلك قد طال فاتصدق به قال اطلبه وصحيحة هشام
قال سال خطاب الاعور ابا ابرهيم عليه السلم وانا جالس فقال انه كان عند ابي اجير يعمل عنده بالاجر ففقدناه وبقى له من اجره شيء ولا نعرف له وارثا قال فاطلبه
قال قد طلبناه ولم نجده قال فقال مساكين وحرك يديه قال فاعاد عليه قال اطلب واجهد فان قدرت عليه والا فهو كسبيل مالك حتى يجيء له طالب فان
حدث بك حدث فاوص به ان جاء له طالب ان يدفع اليه وفيهما مضافا الى مامر من الخروج عن محل النزاع انهما لا يدلان على مطلوبه لانه امر بالطلب ولم يحكم
في الاولى على قدر الطلب وعلى ما بعد الياس وفي الثانية حكم بانه كسبيل ماله بعد الياس حتى يجيء طالب اى من الامام ولا اقل من احتماله هذا مع انه لو قطع
النظر عن جميع ذلك فلا انهما موقوفة على ان يكون المستتر في اطلب البارز في اطلبه راجعين الى المفقود دون الوارث ولكنه يحتمل ان يكونا الى الاجير
دونه وح فلا دلالة لهما على المطلوب بل يكونان دالين على خلافه نعم يمكن ان يستدل لذلك القول بموثقة اسحق الاتية في دليل القول الخامس
الامرتين بعزل نصيب الغائب المفقود حتى يجيء ولا ينافيه حكمه فيهما بالاقتسام بين ورثة المورث مع ضمانهم له لانه نوع اقتراض لا ينكره ارباب هذا القول
مع المصلحة الا ان فيه مامر وياتي من انه لو كان المراد الاقتراض لما كان وجه للتخصيص والتقسيم احتج الثاني بالاجماع وبان التخصيص على هذا الوجه مقتض
لاعتداد زوجته عدة الوفاة بالاجماع وعصمة الفروج اهم من عصمة الاموال فاذا جاز لزوجته ان تنكح غيره بعد انقضاء تلك المدة مضافا الى العدة
فلجواز قسمة امواله بطريق اولى وبموثقة اسحق بن عمار المفقود يتربص بماله اربع سنين ثم يقسم وموثقة سماعة المفقود يحبس ماله عن الورثة قدر
ما يطلب في الارض اربع سنين فان لم يقدر عليه قسم ماله بين الورثة اقول الدليلان الاولان وان كانا ضعيفين اما الاول فلان الاجماع المنقول
لا حجية فيه عندنا اصلا كما بينا في الاصول سيما مع مخالفة اكثر الاصحاب ومعارضته بدعوى الشهرة من جمع اكثر من المدعين للاجماع واما الثاني فلانه
ان اريد انه يدل على الحكم بموته فيجب تقسيم ماله فهو ظاهر الفساد لانه لو دل على ذلك لما احتاج الى طلاق من الولي او الوالي مع ان المذكور في اكثر
الاخبار المشهورة بين الاصحاب الاحتياج اليه والاعتداد بعدة الوفاة يمكن ان يكون تعبدا بل هو كذلك وان اريد ان جواز فسخ نكاح زوجته وان
لم يكن للحكم بالموت يدل على جواز قسمة امواله بطريق اولى فالاولوية بل المساواة ممنوعة لجواز ان يكون لجواز الفسخ داع وضرورة لم يكن للقسمة
كتضرر الزوجة لاحتياجها الى النفقة وامثالها الا ترى انه ينفسخ النكاح او يجوز فسخه بامور لا يوجب شيئا منها قسمة الاموال ولكن الخبرين
معتبران حجتان لوجودهما في الاصول المعتبرة وكونهما من الموثق الذي هو بنفسه حجة بل وصف الاول بعض الاجلة بالصحة ومع ذلك منجبران
بالاجماعين المنقولين وبعمل طائفة من اجلة القدماء ولا خفاء في دلالتهما ايض في الجملة الخبرية فيها للارشاد وارادة الحكم اى الحكم كذلك
احتج الثالث والرابع بصحيحة علي بن مهزيار عن دار كانت لامرءة وكان لها ابن وبنت فغاب الابن بالبحر وماتت المرءة فادعت ابنتها ان امها
كانت صيرت هذه الدار لها وباعت اشقاصها منها وبقيت في الدار قطعة الى جنب دار رجل من اصحابنا وهو يكره ان يشتريها لغيبة الابن وما يتخوف من ان لا يحل له
شراؤها وليس يعرف للابن خبر فقال لي ومنذكم غاب قلت منذ سنين كثيرة فقال ينتظر به غيبة عشر سنين ثم يحل شراؤها قال نعم والروايتان وان لم تدل على التفصيل
الذي ذكره الا انه يمكن ان يكون وجه الجمع بينها وبين روايتي سماعة واسحق وفيه انه لا يلزم من جواز بيع حصة من الدار بعد العشر جواز تقسيم تركته بعده لجواز
ان يكون تجويز بيعها لادعاء البنت كلها مع عدم ظهور منازع في عشر سنين فيمكن ان يكون تسويغ البيع لذلك وان بقي الغائب على حجته ولا ينافيه الحكم بالتاخير
الى تلك المدة لاحتمال كونه من باب الاحتياط كما قيل او لان الارض التي تركها صاحبها في هذه المدة يزول حقه عنها وان لم يكن مفقودا وتؤيد ذلك ما ورد
في اخبار متكثرة من ان من ترك ارضا في ثلث سنين فلا حق له او يكون بيعها لصونها من البوار فيكون ثمنها للمفقود كما قاله المفيد فانه ليس فيهما ما يدل على
انتقالها الى البنت وللحاكم بيع مال الغائب للمصلحة فكيف بالامام عليه السلم على انه لو تم لم يثبت منه الا جواز بيع الدار بعد العشر بدون التفصيل الذي ذكره
ولا دليل عليه والجمع لا يفيده ولو قطع النظر عن جميع ذلك وقلنا بدلالة الرواية يكون شاذة غير صالحة للحجية حجة الخامس على ما ذكروه موثقة اسحق بن عمار
عن رجل كان له ولد فغاب بعض ولده فلم يدر اين هو ومات الرجل كيف يصنع بميراث الغائب عن ابيه قال يعزل حتى يجيء قلت فقد الرجل ولم يجيء فقال
كان ورثة الرجل ملاء بماله اقتسموه بينهم فاذا هو جاء ردوه عليه وقريبة منها موثقته الاخرى وفيه انها لا تدل على مطلوبه من تقسيمه بين وارث المفقود
اصلا نعم يدل على جواز الاقتسام بين ورثة مورثه مع ضمانهم له ومرجعه الى الاقتراض او الايداع ومن يقول بوجوب التربص الى زمان لا يعيش مثله
لا ينكر في جواز اقراض ماله او ايداعه للحاكم مع كون المستقرض والمستودع مليا سيما مع طول المدة وخوف الضياع وهذا ايض نوع اقراض او
ايداع فيكون جائزا وعلى هذا فيكون قوله اقتسموا في الروايات محمولا على الاباحة او الارشاد الا ان يقال انه لو كان الغرض الاقراض ونحوه لم يكن وجه
للتخصيص بالورثة ولا للاقتسام سيما قد يكون المال من الضياع والعقار والحيوان التي لها اجارة وغلة ومنفعة ولم يحكم بردها ايض وهو خلاف
مصلحة الغائب قطعا فالمراد التمليك والتقسيم ح واما التخصيص بورثة المورث فيمكن ان يكون لاجل عدم وجود وارث اخر للابن او يكون المراد
بالرجل هو الابن واما الرد حين مجيء خبره فلا ينافي التمليك كما ياتي ولكن بعض ما ذكر مجرد احتمال لا يكفي في مقام الاستدلال فتامل ثم اقول
هذا غاية ما ذكر في المسئلة من الاستدلال والتحقيق الحقيق فيها ان نقول انه قد ظهر ان الاقوال فيها خمسة او ستة يجعل قول المفيد قولا سادسا وان
الثالث والرابع والخامس منها ليس لها دليل اصلا ومع ذلك هي شاذة مخالفة لظاهر الاجماع فالثلثة ساقطة من البين قطعا وكذا السادس لما
ذكر من ان الخبر الدال عليه لشذوذه ليس بحجة مع انه قد عرفت ما فيه من ضعف الدلالة للاحتمالات المذكورة مضافا الى انه غير مقيد بطول المدة

المنقول

في دليل القول الثالث والرابع

وبيان المختار من الاقوال في المسئلة

ولم يعمل باطلاقه احد مع خصوصه بحصته من ميراثه فلا يفيد في غيرها فظهر ان هذا القول ايضا ظاهر فبقى اثنان منها الاول التربص حتى يعلم موته عادة ودليله
الشام كما صرح به في ضمنه ايضا مقتضى الاصول المذكورة لما عرفت من حال الاخبار التي ذكروها دليلا له والاصول يجب رفع اليد عنها مع الدليل المخرج وهو
موجود وهو موثقتا اسحق وسماعة المذكورتين دليلا للقول الثاني وجعلها من الاخبار الموهومة المرجوحة كما في قمها لا وجه له كيف وهما معتضدتان
بعمل اجلاء الاصحاب وبالاجماعين المنقولين وبما دل على حكم الزوجة وليس في الادلة التي يدفع بها الاصول الكلية في كثير من الموارد ما اقوى منهما و
الشهرة المدعاة في كلام جماعة ليست الا شهرة متاخرة كما صرح به جماعة منهم صاحب الكفاية ومثلها لا يوجب المرجوحية سيما اذا كان في مقابلها الاجماع
وعمل الاجلة واما موثقتا اسحق اللتين اشرنا اليهما فقد عرفت ما فيهما من الاحتمالات المنافية للاستدلال مع انه لو قطع النظر عنها يدلان بالمفهوم على
انه اذا لم يجئ حتى مضت المدة التي يعيش فيها عادة لم يرد المال وان علم حيوته بعد موت مورثه وكان له وارث اخر ولا يقول به ارباب القول بالتربص ومع
قطع النظر عن ذلك ايضا يكونان اعمين مطلقا من الموثقتين اللتين هما دليلان للقول الثاني لان مفاد الاوليين الابقاء حتى يجيء سواء مضى اربع
سنين مع الطلب او بدونه ومقتضى الاخريين الابقاء الى اربع سنين ثم التقسيم فيجب تخصيصهما بهما الثاني التربص اربع سنين ثم التقسيم ودليله الموثقتان
المذكورتان فيه ولا معارض لهما بكافيتهما فيتعين العمل بهما وبهما يندفع الاصول المذكورة ويخصص ما يحتمل عمومه ومنه يظهر ان الاقوى هو القول الثاني بلا اشكال

في جواز تقسيم تركة الغائب بعد اربع سنين

فروع ا مقتضى اطلاق احدى الموثقتين جواز التقسيم بعد الاربع سنين مطلقا من غير تقييد بالطلب والفحص عن المفقود والاخرى وان كانت
مقيدة بالطلب ولكنها لتضمنها الجملة الخبرية القاصرة عن افادة اللزوم والوجوب لا توجب تقييد الاولى بعنوان اللزوم بل غايتها الرجحان بل فيها كلام
لولا ان المذكور فيها انه يحبس ماله قدر ما يطلب في الارض اربع سنين وهكذا يمكن ان يكون قوله اربع سنين متعلقا بقوله يطلب في الارض اربع سنين
وهو كما يمكن ان يكون قوله اربع سنين متعلقا بقوله يطلب ظرفا له يحتمل ان يكون بدلا للقدر ويكون المعنى انه يحبس ماله قدر ما يطلب المفقود في الارض
فيما هو المعهود لامر زوجته وهو اربع سنين فرجع المعنى الى الحبس اربع سنين من غير تقييد وهذا المعنى واضح مناسب لذكر لفظ القدر ويكون
التعبير بذلك لبيان ان التقدير بهذا القدر لانه الذي قدر لطلبه لخلاص زوجته وانه مظنة لوصول خبره فيما يطلب لامر الزوجة وعلى هذا فيكون هذه
ايضا مطلقة الا ان الظاهر من القائلين بذلك القول انعقاد اجماعهم على التقييد فيه بقيد الاطلاق ولكن مقتضاه الاقتصار في التقييد على ما علم
الاجماع فيه وهو الظاهر من الامر بطلب شيء اختصاصه بما اذا كان ذلك الامر محتمل الحصول بل مظنونه لو طلب بل هذا مقتضى معنى الطلب عرفا بل العقل
والمتبادر منه فلا طلب فيما يكون مايوسا عن الوصول اليه ويعلم عدم حصوله ولازم ذلك اختصاص التقييد بالطلب بما اذا كان مظنون الوصول
اليه ولا اقل من احتماله وذلك ايضا مقتضى ما ذكرنا من لزوم الاقتصار في التقييد بما علم الاجماع فيه ولا يعلم ذلك في صورة الياس فلا حاجة فيها الى
الطلب فيجب الاربع ح امتثالا لظاهر النص واتباعا للاصل ولا حاجة الى جعل مبدء التربص من حين طلب الوارث او تاجيل الحاكم بل يكفي مضي هذه
المدة من حين الفقد لصدق الحبس سنين وكذا لا يحتاج الى الطلب فيما لم يمكن الطلب كما اذا فقد في صقع لم يمكن الوصول الى ذلك الصقع لمانع لعدم
العلم بالاجماع على التقييد ح ايضا بل لو قلنا برجوع الضمير المجرور في قوله في الموثقة الثانية فان لم يقدر عليه الى الطلب دون المفقود يثبت من الموثقة
ايضا ولكنه لكونه احتماليا بل مرجوحا لا يصلح للاستدلال به ولو امكن الطلب في بعض النواحي دون بعض يجب الطلب فيما يمكن ولا يحتاج الى الطلب في ذلك م
ولو حصل الفراغ منه فيما دون الاربع يتربص في الباقي منها من غير طلب كذا لو حصل الياس في اثناء الاربع بل الكلام في لزوم طلب فيما بقي من الاربع
اذا علم او لا عدم امكان الاكمال او حصول الياس قبل الاكمال مجال الا ان الاحتياط في الطلب **ج** مقتضى ما ذكرنا من معنى الطلب انه لو احتمل الوصول

في بيان وجوب الطلب عند امكان الوصول الى الغائب

اليه في ناحية مخصوصة دون غيرها يكفي الاقتصار على الطلب فيها من غير حاجة الى الطلب في سائر الاصقاع والنواحي ويستانس لذلك بالاخبار الواردة
في طلبه لخلاص زوجته كصحيحة الحلبي المفقود اذا مضى له اربع سنين بعث الوالي او يكتب الى الناحية التي هو غائب فيها فان لم يجد له اثرا امر الوالي وليه
الحديث وصحيحة بريد العجلي عن المفقود كيف يصنع بامراته الى ان قال فان رفعت امرها الى الوالي اجلها اربع سنين ثم يكتب الى الصقع الذي فقد فيه فيسال
عنه فان خبر عنه بحيوة صبرت وان لم يخبر عنه بشيء حتى تمضي الاربع سنين دعى ولي الزوج المفقود الحديث **د** اللازم في الطلب ما يسمى طلبا عرفا وهو كما
يحصل بانفاذ شخص او اشخاص الى تلك الناحية او النواحي ليستخبر عنه كذلك يحصل بانفاذ الكتب اليها او امر من فيها بالفحص وبالجملة لا يلزم نصب شخص مخصوص او
اشخاص كذلك لذلك الامر بل يحصل بكل ما يسمى طلبا وكذا لا يلزم السؤال في تلك الناحية عن كل بيت بيت منها او كل زاوية وجبل وقرية بل يكفي ما يصدق
عليه الطلب في تلك الناحية **هـ** الحق عدم اشتراط رفع الامر هنا الى الحاكم وحصول ضرب الاجل والفحص والطلب عنه بل يكفي حصولهما من كل شخص للاصل والرجوع
الى الحاكم في الزوجة لتوقف التطليق او الامر بالانفاق عليه وليس هنا كذلك نعم الاولى والاحوط الرجوع اليه مع الامكان وبدونه الى العدل او العدول
وحصول ذلك باطلاعه **و** مبدء الاربع حين الفقد مطلقا ان لم يكن هناك طلب بالاطلاق وحين الشروع في الطلب لو لزوم الطلب ليصدق الطلب في الاربع
ز لو احتاج الطلب الى مؤنة لا يجوز اخذها من مال المفقود للاصل بل هو على طالب القسمة **ح** لو قسمت التركة بعد الاربع مع الطلب او بدونه فيما لا يحتاج
اليه ثم جاء المفقود فان لم يكن عين المال باقية بل تلفت في يد الورثة فلا تسلط له عليهم لان الاتلاف باذن الشرع والاصل عدم الضمان وكذا ان بدلوا
العين باعيان اخر باقية لاصالة عدم تسلطه على تلك الاعيان الباقية وان كانت العين باقية كلا او بعضا فمقتضى التقسيم وان كان تمليكها للوارث
حيث انه المتبادر من التقسيم للورثة دون الايداع او الاقراض الغير المتوقفين على الطلب ولا المقصورين على الوارث بل الظاهر كونه اجماعيا و

لو قسمت التركة بعد الاربع ثم جاء المفقود عند فقد المال

الاصل

الاصل عدم الانتقال عند الاباقل شرعي الا ان مقتضى عموم موثقتي اسحق الاخرتين الشاملتين لما اذا كانت ورثة الميت وورثة المفقود ايضا ولما اذا كان بعد الفحص ايضا لزوم الرد الذي هو الظاهر في رد خصوص العين الباقية لورثة المفقود بنفسه يجب العمل بهما ولا يتوهم انه على ذلك يشترط ملاءة الوارث لاشتراطها فيهما لاحتمال كون اشتراطها لاجل الاطلاق فيكون التقسيم قبل الفحص لورثة الميت مطلقا مشروطا بالملاءة فتامل ط ه المفقود بينهم بعد الاربع لواقعة بعد الطلب او مطلقا او ورثته حين انقضاء الاربع الوارث ح دون الوارث حين العقد او قبل الاربع ي لو لم ينهض احد للطلب مع امكانه لا يجوز القسمة الى ان يمضي مدة لا يعيش مثلها عادة كما يقوله ارباب القول الاول والوجه واضح ويقسم ح بين ورثته في تلك الزمان كما ياتي يا المرجع في انقضاء زمان لا يعيش مثله فيه على القول بالتربص الى انقضائه او اذا لزم التربص لعدم النهوض للطلب مع الامكان الى العادة فهو يختلف باختلاف الازمان والاصقاع وقدره الجمهور بمائة وعشرين سنة وقال في المسالك والظاهر الاكتفاء في زماننا بما دونها فان بلوغ العمر مائة سنة الان على خلاف العادة اقول لا الاكتفاء بما قدره الجمهور مما لا اشكال فيه واما بالمائة فلا يخلو عن اشكال وذلك لان الظاهر وان منع من العيش الى المائة ولكن الظاهر لا يرجح عندي على الاصل اذا تعارضا الا اذا افاد العلم العادي بخلافه وافادته هنا فيها غير ظاهر لكنه يفيده في المائة والعشرين قطعا بل فيما دونها ايضا كالمائة والعشر وما فوقها ثم من يرجح الظاهر على الاصل مطلقا او فيما اذا افاد ظنا مساويا لما يفيده الاصل او اقوى منه يجب ان يكتفي بالمائة بل بما دونها بقليل يب مبدا هذا التقدير وقت التولد دون الغيبة والوجه ظاهر ولو اشتبه وقته يؤخذ بالمتيقن لاصالة تاخر الحادث يج اذا انقضت هذه المدة يرثه من يرثه من الموجودين حين الانقضاء دون الغيبة اذ لا ميراث الا للوارثين الموجودين بعد الموت وانقضاء المدة قائم مقامه ولان انتقال الارث الى الوارث موقوف على العلم بموت المورث وحياة الوارث والاول منتف قبل الانقضاء والثاني بعده بالنسبة الى من فرض موته من الورثة الموجودين قبله يد لو مات من يرثه غائب عزل نصيبه فان بان حيا اخذه او ميتا بعد موت مورثه دفع الى ورثته وقبله رد الى ورثة مورثه وان مضت المدة ولم ينكشف حاله فقال في التحرير يرد الى ورثة مورثه لاشتراط انتقال التركة اليه بحيوته بعد موت المورث والعلم بالمشروط مشروط بالعلم بوجود الشرط وهو منتف للشك في حيوته حين موت مورثه ويعارض بان الانتقال الى غيره مشروط بموته قبله والعلم بحيوته ولا والعلم بالمشروط مشروط بالعلم بوجود الشرط وهو منتف للشك في موته قبله على ان الشرط في الاول مستصحب فيترتب عليه مشروطه فان قيل استصحاب الشيء لا يوجب العلم بوجوده قلنا ان اريد وجوده الواقعي فكذا الاستصحاب العلم به مسلم وان اريد وجوده الشرعي اي ما كان في حكم الموجود شرعا فغير مسلم والاحكام مترتبة على الوجود الشرعي دون الواقعي وايضا معنى الاستصحاب الذي هو حجة شرعية اما الحكم بوجود ما علم وجوده سابقا بعد الشك في وجوده او الحكم بترتب الاحكام الشرعية المعلقة عليه لو كان وجوده مشكوكا فيه وكلما كان يستلزم ترتب المشروط الشرعي عليه اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الاحكام المعلقة على الشيء من لوازمه والحكم بوجود الملزوم يستلزم الحكم بوجود اللازم وايضا لو كان هذا الشك معتبرا لزم نقض اليقين بالشك مع انه لا ينقض اليقين بالشك ابدا وايضا لو لم يوجب الاستصحاب طرد هذا الشك ونقضه وعدم الاعتناء به لزم عدم حجيته في موضع اصلا اذ لو لم يوجبه لكان لاجل انه لا يوجب الحكم بالوجود ولا يترتب الحكم فانه لو يستلزم احدهما لما بقي للشك مجال واذا لم يوجب شيئا منهما لما كان حجة اما في الموضوعات فلان كل حكم معلق على شيء فانما هو معلق على وجوده فاذا لم يفد الاستصحاب الحكم بوجوده ولا ترتب الحكم عليه لما افاد فائدة اصلا واما الحكم بعد تحقق ما اشترط على عدمه فانما هو لنفي الاستصحاب بل لعدم العلم بالشرط واما في نفس الاحكام فلان معنى استصحابها الحكم بوجودها بعد الشك فيه فاذا لم يفد الاستصحاب في ذلك فكيف يستصحب وايضا اصالة تاخر الحادث يؤيد تاخر موته عن موت مورثه وعلى ما ذكرنا من القول بالانتقال الى ورثة المفقود اقرب الى الحق قال في التحرير وكذا لو علمنا موته قبل الانقضاء ولم نعلم هل مات قبل المورث او بعده ويعلم ضعفه مما ذكرنا الثانية الحمل يرث بحيث يحكم بالحاقه بالميت قطعا او شرعا ان انفصل حيا ولو ولد ميتا لم يرث اما الاول فيدل عليه بعد ظاهر الاجماع عمومات الارث والمستفيضة من الاخبار كصحيحة ربعي في المنفوس اذا تحرك ورث انه ربما كان اخرس والمنفوس هو المولود الذي لم يستهل ولم يصح والاخرى في السقط اذا سقط من بطن امه فتحرك تحركا بينا يرث ويورث فانه ربما كان اخرس وموثقة ابي بصير اذا تحرك المولود تحركا بينا فانه يرث ويورث فانه ربما كان اخرس وصحيحة الفضيل قال سال الحكم بن عتيبة ابا جعفر عن الصبي يسقط عن امه غير مستهل ايورث فاعرض عنه فاعاد عليه فقال اذا تحرك تحركا بينا ورث فانه ربما كان اخرس والروايات الاتية الدالة على ان المستهل يرث ويورث واما ما ورد في بعض الاخبار من اشتراطه بالاستهلال كصحيحة ابن سنان لا يصلي على المنفوس وهو المولود الذي لم يستهل ولم يصح ولم يورث من الدية ولا من غيرها واذا استهل فصل عليه وورثه ورواية في المنفوس لا يرث من الدية شيئا حتى يصيح ويسمع صوته ورواية السكوني يورث الصبي ويصلي عليه اذا سقط من بطن امه فاستهل صارخا فاذا لم يستهل صارخا لم يورث ومضمرة ابن عون تقول ان المنفوس لا يرث من الدية شيئا حتى يستهل ويسمع صوته فلا يصلح لمعارضة ما مر لشذوذها المخرج لها عن الحجية بالمرة حتى قيل انه انطبق الاصحاب على ترك العمل بها ولو لا كذلك ومع ذلك فهي مرجوحة عند المعارضة لموافقتها العامة كما صرح به الشيخ وكثير من الطائفة ويومي اليه ما تضمنه من ابن عتيبة او كلام في صحيحة الفضيل المتقدمة ويدل عليه ايضا الامر بالصلوة عليه في صحيحة ابن سنان ورواية السكوني المتقدمتين وكذا التعليل في الاخبار المتقدمة بقوله فانه ربما كان اخرس فان المتبادر منه انه رد على جماعة يقولون باشتراط الصياح والاستهلال والجمع بين الاخبار بالتخيير فهو ينافي ما يستفاد من الاخبار الاخيرة من عدم التوريث قبل الاستهلال وحمل الاخيرة على الارث من الدية كما ذكره في

الواقى كان حسنا لولا صحيحة ابن سنان المصرحة بعدم ارثها من الدية ولا من غيرها قبل الاستهلال حيث ان روايته والمضمرة خاصتان بالنسبة الى
سائر اخبار الطرفين واما الصحيحة فليس احتمالها في الدية وغيرها الا ايلام ذلك الجمع ولعله لم يلتفت اليها لما ذكره من اختلاف النسخ فيها وانها في بعض النسخ
لم يورث من الدية ولا من غيرها ولكن مع ذلك ايضا لا يمكن المطلق ذلك الجمع لما عرفت من شذوذ تلك الاخبار وعدم وجود قائل بذلك التفصيل واما الثاني
فيدل عليه بعد ظاهر الاجماع ايضا مفاهيم الاخبار المتقدمة وما يحكى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال السقط لا يرث ولا يورث خرج المتحرك بالدليل فبقى
غيره ولم يستدل عليه ايضا بعدم صلاحية الميت للمالكية وفيه كلام **فروع** ١ الا يشترط استقرار حيوته بحيث يمكن ان يعيش فلو سقط بجناية وتحرك
حركة المذبوح ورث بلا خلاف يعرف لاطلاق الروايات بل عمومها ولتصريح صحيحة الفضيل المتقدمة بان السقط اذا تحرك تحركا بينا يرث والغالب في السقط
عدم استقرار الحيوة وقد ينسب الخلاف الى ظاهر الشرائع وهو غير ظاهر ب الحكم في الاخبار وجودا وعدما منطوقا ومفهوما وان كان معلقا على الحركة
ولكنهم صرحوا بان المعتبر في الحركة الموجبة للارث هي الحركة الدالة على الحيوة المعبر عنها بالحركات الارادية دون غيرها كالتقلص والاختلاج وادعوا الاجماع
على ذلك ويدل عليه تقييد الحركة في اكثرها بالبينة فان الحركات الغير الدالة على الحيوة لا يكون بينة ويدل عليه ايضا قوله فيها لو ما كان اخرس فانه لولا اناطة
الحكم بالحيوة لكان قوله هذا لغوا ج لو لم يعلم حركته الدالة على الحيوة لم يرث وان لم يعلم عدم التحرك ايضا لاشتراط الارث بها في الاخبار المذكورة د فيه عند
موت المورث بل لو كان نطفة ورث بشرطه بلا خلاف يعرف لاطلاق الروايات واصالة عدم الاشتراط ه تحركه في البطن لا يوجب شيئا اذا انفصل ميتا
لاناطة الارث بحركة المولود او السقط وما دام في البطن لا يصدق عليه ذلك فيفي ايضا يشرح لعموم المفهوم و الحكم وجودا وعدما بين ما اذا كان الولد في اقصى
مدة الحمل او ما دونها وما اذا تولد لستة اشهر او كامل الخلقة اولا وما اذا كان خروجه بنفسه او بسبب خارجي كضرب او سقط للاطلاق ز صرح جمع من الاصحاب
باشتراط حيوته عند تمام الانفصال فلو خرج بعضه حيا ومات قبله لم يرث ولعل وجهه عدم صدق المنفوس والمولود او السقط والصبي الا على المنفصل تماما
فمن مات قبل تمام الانفصال يكون داخلا تحت المفاهيم فيمنع وايضا انتقال المال من الميت الى غيره يحتاج الى دليل خرج من انفصل تماما حيا بالاجماع
والاخبار فبقي الباقي وخروج المبعض من الاخبار يتوقف على صدق الالفاظ المذكورة عليها وهو غير ثابت كصدق الولد والابن والبنت الثابت ارثهم
بالايات ح لو مات عقيب انفصاله حيا كان نصيبه لورثته والوجه ظاهر ط الحمل كما يحجب عن الارث الى ان ينفصل وينكشف الامر كذلك يحجب غيره من
الوراث على قدر حجب ذكرين موجودين الى ان ينكشف ويتبين امره فلو كان الوارث ممن لا يرث مع الولد يحجب مطلقا كالاخ ولو كان ممن ينقص نصيبه
معه يمنع عن الزائد كالابوين والزوجين ولو كان ولدا واحدا او متعددا منع عن نصيب ذكرين ولو كان مع الولد الواحد احد الزوجين او
الابوين او كلاهما لم يكن حجب مطلقا كما لا يخفى اما اصل الحجب فلان انتقال ما يرثه الحمل على تقدير انفصاله حيا الى غيره اذا كان هناك حمل مشروط بانفصاله
ميتا اذ لولا لم ينتقل اليه وانفصاله ميتا غير معلوم فكذلك انتقال ما يرثه الى غيره لان العلم بالمشروط يتوقف على العلم بالشرط ثم انتقاله الى الحمل ايضا لما
كان مشروطا بانفصاله حيا وهو ايضا غير معلوم فيجب تركه الى ان يتبين الامر فان قيل المسلم هو اشتراط الانتقال بعدم الانفصال حيا لا بالانفصال
ميتا قلنا لو كان كذلك لكان الانتقال الى الحمل لو انفصل حيا انتقالا من الوارث اليه لا توريثا مع ان الاخبار مصرحة بالتوريث فانفصاله حيا كاشف عن سبق
الانتقال فان قيل وجود الوارث وهو غير الحمل يقيني وتحقق المانع وهو انفصاله حيا مشكوك فيه فيجب الحكم بانتقاله اليه الى ان يعلم المانع قلنا تيقن وجود
الوارث ثم لو قصد على العلم بعدم انفصاله حيا فان قيل ادلة اثبات وارثية مطلقة بالنسبة الى ما نحن فيه قلنا اخبار وارث الحمل قيدتها فان قيل المخرج
بالتقييد هو صورة الانفصال حيا لا غير وهو غير معلوم فيما نحن فيه فلا يحكم بخروجه حتى يثبت المخرج قلنا نسلم ان المخرج انما هو صورة الانفصال حيا ولكن
خروج هذه الصورة لا يختص بهذه الحالة ايضا بمعنى ان يكون غير الحمل وارثا قبل الانفصال وخرج عن الوارثية بعده بل في هذه الصورة ينكشف الخروج السابق
فقبل الكشف لا يعلم ان هذا هل هو من افراد المخرج ام لا فان قيل الاصل عدم خروجه قلنا هذا انما يصح فيما اذا شك في عروضه لفرد معين واما اذا علم
عروضه لفرد معين ولم يعلم ان هذا الفرد هل هو الفرد المخرج ام لا فلا يصح باطلاقه بل يجب الرجوع الى ما يناط به الخروج فان كان مخالفا للاصل او الاستصحاب
غير ثابت بدليل اخر من ظاهر او غيره يصح اجراء اصل العدم فيه والامر والانفصال حيا لا يخالف الاصل كما لا يخفى واما الحجب عن نصيب الذكرين فلاحتمال
وجودهما فلا يعلم انتقال قدر نصيبهما الى الوارث شرعا واما الزائد عنهما وان كان محتملا عقلا الا ان العادة جارية بعدمه ٧ **الثالثة** من مات وعليه
دين يستغرق التركة مذهب الشيخ في ف والمحقق في يع والحلى في السرائر والشهيد واكثر الاصحاب كما في المسالك والكفاية انها لا ينتقل الى الورثة
بل هي باقية على حكم مال الميت سواء كان الدين مساويا لها او زائدا عليها وذهب الفاضل في ميراث القواعد وثاني الشهيدين في المسالك وجماعة
الى انتقالها اليهم مطلقا لكنهم ممنوعون من التصرف فيه الى ان يوفي الدين منها او من غيرها او ضمانهم مع رضاء الديان واستقربه في التحرير وحكى
عن ظ الجامع والاقوى هو الاول لنا ان انتقالها اليهم ليس الا بالارث ولا توريث هنا لانه لا يكون الا بعد الدين ولذا كان الدين مساويا للمال
او اكثر لم يبق منها شيء بعده حتى يورث لما انه لا توريث الا بعد الدين بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى من بعد وصية يوصي
بها او دين واما السنة فكثيرة منها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة في وارث الدية حيث دل بمفهوم الشرط على انه اذا كان على المقتول دين لا يرث
الورثة الدية فلا ينتقل اليهم اذ لا ناقل سوى التوريث وحسنة محمد بن قيس ان الدين قبل الوصية ثم الوصية على اثر الدين ثم الميراث بعد الوصية فان
اول القضاء كتاب الله ثم وخبر السكوني اول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث وقريب منه خبر الاخر حجة المخالف بان

في بيان ان الحمل يحجب غيره من الارث

الثالثة من مات وعليه دين يستغرق التركة لم ينتقل التركة الى الورثة بل هو باق على حكم مال الميت منه

بعدم اصالة عدم الانتقال

بعد

كتاب الفرائض والمواريث

بقاء الملك بلا مالك مستحيل والميت غير مالك والديان لا يملكه اجماعا فتعين الوارث وحملوا الاية والروايات على ان الملك المستقر الغير الممنوع معه من التصرف فيه بعد الدين والوصية والجواب ان هذا اجتهاد في مقابلة النص واستحالة بقاء الملك بلا مالك مطلقا ممنوعة نعم يستحيل ان لا يكون في حكم مال الميت واما معه فلا كيف وقد جوزه جمع كثير من الاصحاب والحاصل ان الملك يستحيل ان لا يكون لها مالك ولا في حكم مال الميت بل يجب تحقق احدهما والثاني فيما نحن فيه متحقق وبعبارة اخرى لا ريب في ان المراد باستحالة بقاء الملك بلا مالك ليس استحالته عقلا اذ لا يترتب عليه محال ولا ينكره العقل اصلا فيكون المراد استحالته شرعا والاستحالة الشرعية لا تثبت الا بدليل شرعي ولا دليل من نص او اجماع على الاستحالة المطلقة وحمل الاية على الملك المستقر انما يصح لو ثبت نقل موجب الملك المتزلزل وهو غير ثابت وظهور اللام في المستقر لو سلم لا يفيد ايضا لانتفائه بما يدل على المتزلزل لامكان القول بهذا الظهور في جميع ما يدل على ثبوت الارث فيبقى المال على اصله اي يكون في حكم مال الميت ويظهر فائدة الخلاف في النماء المتجدد بين الموت واداء الدين فعلى ما اخترناه يتبع العين في تعلق الدين به وتقديمه على حق الوارث لو لم تف التركة به لان النماء تابع للعين وعلى القول الاخر يكون للوارث مطلقا وقيل ان الفائدة تظهر ايضا فيما اذا اراد الوارث اخذ التركة واداء الدين من غيرها فعلى الاول ليس لهم ذلك بل يتعين عليه تسليمها الى الديان وعلى الثاني له الخيار بين تسليمها وبين اداء الدين من غيرها وهو حسن لو لم يثبت الاجماع على خيار الورثة وقد يتوقف بظهورها ايضا فيما اذا كانت التركة دارا ولم يكن للوارث دار اخرى غيرها ولا شيء آخر فعلى الاول يكون الديان مسلطين على اخذها وعلى الثاني ليس لهم ذلك لو بعد انتقالها الى الوارث تكون سكنا لهم ولا يؤخذ المسكن بالدين وفيه اولا ان هذا انما يصح لو قيل بالملك المستقر واما المتزلزل فلا يمنع من الاخذ وثانيا ان الاجماع متحقق هنا على جواز الاخذ مطلقا ولو كان الدين غير مستغرق للتركة فلا ريب في انتقال ما فضل عن الدين الى الوارث وفي منعهم من التصرف مطلقا او فيما قابل الدين خاصة وجهان الاول للقواعد والدروس وبعض آخر حيث جعلوا جميع التركة كالرهن والثاني للمسالك والكفاية وهو الاجود لثبوت الانتقال المقتضي لجواز التصرف وعدم المانع منه وشركة الديان كاحتمال تلف ما قابل الدين لا يصلح للمانعية لان افراد حقهم انما هو بيد الورثة اجماعا واحتمال التلف يجبر بالاسترداد عنهم لو تلف وليس المراد من كون الارث بعد الدين والوصية انه بعد ادائه والعمل بها ولذا يجوز التصرف قبل العمل بالوصية بل المراد ان اول ما يتعلق بالتركة هو الدين ثم الوصية ثم الميراث **فروع أ** لو تصرف الوارث في الزائد ثم قصر الباقي لتلف ونقص لزم الوارث الاكمال بجبر الناقص للاجماع ووجوب اداء الدين عليه من التركة واداء ما يتوقف عليه **ب** لو تعذر استيفاء الدين مما قابله فالظاهر تسلط الدين او الحاكم على نقض التصرف في الزائد او مطالبة الدين لوجوب ادائه وتوقفه على احدهما فيجب من باب المقدمة **ج** لو كان المدين غائبا واراد الوارث التصرف في التركة في صورة الاستيفاء او فيما قابل الدين في صورة عدمه فيجب على الحاكم او المؤمنين عند فقده منعه لانه تصرف فيما ليس له فيجب المنع من باب النهي عن المنكر ويجب ان يكون ما قابل الدين الممنوع من التصرف فيه مما يعلم وفائه بالدين اذا كان من غير جنسه فلا يكفي ما ليس لديه يحتمل وفائه به او غير كاف لان انتقال قدر المحصل لليقين بالوفاء الى الوارث غير معلوم فتصرفه فيه غير جائز **المقدمة الرابعة في الحجب** وهو لغة المنع والمراد منه هنا منع من له سبب الارث عنه بالكلية او من بعضه والاول يسمى حجب حرمان والثاني حجب نقصان والتوضيح انه قد عرفت ان الورثة اما نسبا او سببا ولكل منهما مراتب وطبقات ولكل منها اصناف ودرجات وقد عرفتها ايضا وستعرف ان جميع هذه الطبقات والدرجات لا يجتمعون في الارث بل يمنع بعضهم بعضا من الارث بالكلية ومنعه اياه منه يسمى حجب حرمان ثم ان الذين يجتمعون منهم قد يصير الاجتماع مع بعض موجبا لنقص ما يرثه الاخر عند عدمه عن الزائد وان لم يمنعه بالكلية ومنعه هذا يسمى حجب نقصان وعلم من ذلك ان الحجب قسمان وتفصيل كل منهما مع ادلة تفاصيله وان يأتي في المقامات الاتية نذكره هنا ايضا لا لا تقتضيه التفصيل بعد الاجمال فنقول **اما القسم الاول** فكل قريب من الانساب يحجب البعيد منهم ولا خلاف فيه الا في مسئلة اجماعية وان وقع الخلاف في اقربية بعض بالنسبة الى اخر ويدل على اصل الحكم مضافا الى الاجماع والروايات الاتية الواردة في تفاصيل المواريث موثقة زرارة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون قال انما عنى بذلك اولوا الارحام في المواريث ولم يعن اولياء النعمة فاولاهم بالميت اقربهم اليه من الرحم التي يجره اليها وصحيحة الخزاز في كتاب علي عليه السلام ان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه وموثقته وفيها وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه ومرسلة يونس اذا التفت القرابات فالسابق احق بميراث قريبه فان استوت قام كل واحد منهم مقام قريبه ورواية البزاز المال للاقرب والعصبة في فيه التراب ورواية حماد بن عثمان عن رجل ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب قال قلت نعم قال علي عليه السلام يعطي المال الاقرب فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال قد اخبرتك ان عليا ع كان يعطي المال الاقرب فالاقرب وصحيحة البزنطي عن ابن بنت وبنت ابن قال ان عليا عليه السلام كان لا يالو ان يعطي الميراث الاقرب ثم انهم كثيرا منهم فرعوا على ذلك ان الولد للصلب يحجب اولاد الاولاد مطلقا والاقرب منهم الابعد كما يحجب من يتقرب بالابوين او احدهما ولا يشاركه سوى الابوين والزوجين والابوين او احدهما يحجب من يتقرب بهما او به اذا عدم الاولاد دون الاباء فالميراث للاخوة والاجداد يحجب الاقرب منهم الابعد والاخ والاخت يحجبان اولادهما والاقرب منهم الابعد كما يحجبان من يتقرب بالاجداد والجد فينتقل الارث الى الاعمام والاخوال يحجب الاقرب منهم الابعد فيحجب كل منهما الابعد صعودا ونزولا ولا يحجب اولادهم وكذا الاخ كما يحجب اولاد كل منهما اولادهم وهكذا او يحجب اعمام احدهما واخوالهما واولادهم كما يحجبون اعمام الجد واخواله واولادهم وهكذا الا في مسئلة اجماعية ويحجب في الطبقتين الاخوة من المتقرب بالابوين المتقرب بالاب مع التساوي في الدرج وكل من هؤلاء يحجب الوارث بالسبب سوى

في ان القريب من الانساب يحجب البعيد منهم

الزوجين فيحجب النسب مطلقا مع الجميع وهو ضعا من الجريرة والامام **اقول** انّ ما ذكروه من تفاصيل الحجب كثبوت الحجب الاقرب للابعد وان كان صحيحا في تمام ابوابها ولكن في تفريع هذا التفصيل على حجب الاقرب للابعد نظر بيانه ان المراد بالاقرب اما ما كان اقرب عرفا فكون مثل ولد ولد ولد العم اقرب من عم الاب غير معلوم وكذلك اقربية المتقرب بالابوين عن المتقرب بالاب دون الام او ما كانت واسطته الى الميت اقل كما صرح بعضهم فينقض بحجب ولد ولد الولد للاخ وعدم عدم حجب الاب له وكذلك حجب ولد ولد ولد العم لعم الاب والفرق بين المتقرب بالاب او بالام وغيرهما او يكون الاقربية ملحوظة بالنسبة الى الصنف الواحد دون صنفين مختلفين كما ذهب اليه البعض فلا يكون لتفريع حجب الصنفين للآخر عليها وجه بالنسبة الى الصنفين مختلفين دون صنف واحد بجعل درجاتها كل صنف متساوية في القرب بالنسبة الى غيرهم لكون كل منهم بمنزلة الرحم الذي يجره اليه فلا يكون تفريع حجب الاقرب من صنف للابعد منه عليها صحيحا والقول بان المراد منه الاقرب شرعا وهو ما قدمه الشارع في الارث من قبيل جعل الضابط عين المطلوب وفساده ظاهر على ان في كون من قدمه اقرب من غيره مطلقا نظر فان الثابت من الاخبار والاجماع هو ان كل اقرب حاجب للابعد واما ان كل من هو حاجب لغيره فهو ابعد منه فلا فالصواب في الضبط هو الرجوع الى الطبقات والدرجات كما مر **واما القسم الثاني** فهو من حيث المفهوم وان لم يختص بمواضع معينة لثبوته في حق كل وارث لولاه لورث الاخر ازيد مما يرث معه كحجب الزوج للاولاد عما زاد عن ثلثة ارباع والاب لهم عما زاد عن خمسة اسداس وللام عما زاد عن الثلثين وهكذا فتخصيصه بالحجب عن بعض الفرض كما في الشرائع خطاء لان حجب الولد للاب عما زاد عن السدس ليس حجبا عن بعض الفرض مع انه عده من اقسامه ولكنهم خصوا استعماله بمواضع مخصوصة تنقسم اولا الى قسمين حجب الولد وحجب الاخوة والاول على قسمين حجب الابوين وحجب الزوجين اما الاول فالولد وان نزل يحجبهما عما زاد عن السدسين واحدهما عما زاد عن السدس كما يأتي الا مع بنت واحدة الخالية عن الاخوة الحاجبة للام مطلقا او اكثر من الواحد مع احدهما فان نصيبهما او نصيبه يزيد على السدس بسبب الرد على المشهور وفيه خلاف للاسكافي يأتي واما الثاني فالولد ايضا يحجب عن النصيب الاعلى الى الاخفض فان الزوج يرث لامعه النصف ومعه الربع والزوجة لامعه الربع ومعه الثمن والثاني ما الاخوة يحجبون الام عما زاد عن السدس مطلقا سواء كان بالفرض او الرد وحجبهم اياها عنه في الجملة ثابت بالاجماع والكتاب والسنة ولكنه مشروط بامور **الاول** الا يكونوا اقل من ذكرين او ذكر واثنتين او اربع اناث فلو كانوا اقل لا يحجبون اما الحجب مع الشرط فبالثلثة اما الاجماع فظاهر وادعاه جماعة من الطائفة ايضا واما الكتاب فقوله سبحانه فان كان له اخوة فلامه السدس ولفظ الاخوة وان كان حقيقة في ثلثة ذكور فصاعدا دون غيرهم الا انه محمول على ما زاد عن الواحد مجازا لوجود القرينة من الاجماع والاخبار واما الاخبار فكثيرة جدا كصحيحة محمد لا يحجب الام من الثلث اذا لم يكن ولد الا اخوان او اربع اخوات ومثله موثقة البقباق وزاد في آخرها الاب والام وصحيحة اذا ترك الميت اخوين فهم اخوة مع الميت حجبا الام عن الثلث وان كان واحدا لم يحجب الام وقال اذا كن اربع اخوات حجبن الام من الثلث لانهن بمنزلة الاخوين وان كن ثلثا فلا يحجبن ورواية عنه عليه السلم قال سألته عن ابوين واختين لاب وام هل يحجبان الام من الثلث قال لا قلت فثلث قال لا قلت فاربع قال نعم وقول الرضا في فقه فان ترك ابوين واخوين او اربع اخوات او اخوات او اخا واختين فللام السدس وما بقي فللاب والخبر المروي في الفقيه ولا يحجبها الا اخوان او اخ واختان او اربع اخوات لاب او لاب وام واكثر من ذلك والمملوك لا يحجب ولا يرث ورواية العياشي في تفسيره لا يحجب عن الثلث الاخ والاخت حتى يكونا اخوين او اخا واختين الحديث ويظهر من الروايات الاخيرة والمنزلة المستفادة من الصحيحة الثانية ان الحصر في الروايات اضافي ويدل عليه الاجماع ايضا واما عدم حجب الاقل فللاصل وعدم الدليل والاخبار المتقدمة **الثاني** ان لا يكونوا كفرة ولا ارقاء فلا يحجب الكافر والرق اجماعا محققا ومحكيا في الخلاف والمسالك والمفاتيح وغيرها وهو الحجة مع المستفيضة كصحيحة محمد عن المملوك والمشرك يحجبان اذا لم يرثا قال لا وموثقة البقباق عن المملوك والمملوكة هل يحجبان اذا لم يرثا قال لا وخبر حسن بن صالح المسلم يحجب الكافر ويرثه والكافر لا يحجب المؤمن ولا يرثه ورواية الفقيه المتقدمة وفي خبر اخو الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يرثون والقول باحتمال كون المراد فيهما عدم حجب الكافر القريب المسلم البعيد حتى يكون المراد من الحجب حجب الحرمان لا الحجب للنقصان مردود بان الحجب مطلق ونفي المطلق انما هو نفي جميع افراده ومنها حجب الاخوة لصدقه عليه لغة واطلاقه عليه شرعا فالتقييد يحتاج الى الدليل ودعوى شيوعه في غيره ممنوعة ولو سلم فيجري مثله في الاخوة الحاجبة بل فيها اولى لانها مطلقة وليس بعامة ويؤيده في الرق ما في بعض الاخبار من ان الحجب لحصول التوفير على الاب لاجل انفاقه عليهم والرقيق لا يجب نفقته عليه ثم المشهور اشتراط عدم كونهم قتلة والشيخ في النهاية والديلمي لم يتعرضا له والصدوقان والعماني قالوا بعدم اشتراطه وهو الظاهر من الشيخ في يه ومن الديلمي وهو الظاهر من المسالك واستقربه في الكفاية ونفى عنه الباس في المختلف وتردد في الشرائع والمفاتيح وان قال في الاول بظهور الاول ثانيا والحق عدم الاشتراط لاطلاق الاخوة في الاية والرواية وعدم المعارض قيل لا عموم في الاخوة في الاية والرواية لكونه جمع منكر في سياق الاثبات فهو مطلق وشموله لمثل الاخوة القتلة غير معلوم قلنا اولا انه قد عبر في رواية بكير الاتية في الشرط الثالث بالجمع المعرف وهو يفيد العموم وثانيا انه لا حاجة الى عموم الاخوة بل اطلاقه كاف نعم يحتاج الى ثبوت عموم تعليق الحكم بالمهية المطلقة بان يثبت ان هذا الحكم يترتب على هذا المطلق في جميع اوقات وجوده وهو هنا ثابت لمكان اداة الشرط مضافا الى حسنة البقباق المتقدمة التي عبر بلفظ اذا الظاهرة في العموم ودعوى عدم شمول الاخوة للاخوة ودعوى عدم شمول الاخوة للاخوة القتلة بالاطلاق بمعنى عدم صدقه عليه دعوى غريبة وقد يستدل للاشتراط ايضا بوجود العلة المنصوصة فان الاخ لا يخرج بقتل اخيه عن عيال الاب وللمشهور نقل الاجماع في الخلاف ومشاركتهما في العلة المقتضية وهو وجود المانع من الارث لو كان وارثا قلنا تحقق الاجماع ممنوع والمنقول لا يفيد لعدم كونه حجة عندنا كالشهرة والعلة غير صالحة للعلية ولو سلم فمستنبطة لا يحكم بها من لا يقيس **والثالث** حيوة الاب فلولاه فللمعظم وظاهر المجمع ادعاء

الاجماع





الاجماع عليه ونسب في المسالك القول بعدم الاشتراط الى بعض الاصحاب والى ظاهر الصدوق حيث قال لو خلفت زوجها وامها واخوة فللام السدس والباقي يرد عليها حيث اثبت لها الزائد بالرد دون الفرض وهو مذهب العامة لنا بعد الاصل رواية بكير عن الصادق ع قال الام لا تنقص من الثلث ابدا الا مع الولد والاخوة اذا كان الاب حيا وموثقة زرارة المنصلة بطريق صحيح قال وان مات رجل وترك امه واخوة واخوات لاب وام واخوة واخوات لام وليس الاب حيا فانهم لا يرثون ولا يحجبونها ويؤيده ان علة هذا الحجب توفير نصيب الاب لاجل وجوب نفقتهم عليه كما في الموثقة وانما وفر الاب من اجل عياله وفي اخرى وحجبها الاخوة للاب والام والاخوة من الاب لان الاب ينفق عليهم فوفر نصيبه ضعف الروايتين غير ضائر على ان الحكم لموافقته للاصل يستغني عن الدليل واما ما يحتج به المخالف فقد يستدل له بالاية وفيه نظر لان غاية ما يستفاد منها هو الحكم في صورة وجود الاب واما اشتراط وجوده فلا ويحتج لعدم الاشتراط باطلاق ادلة الحجب وبرواية زرارة امرأة تركت امها واخواتها لابيها وامها واخوة لام واخوات لاب قال لاخواتها لابيها وامها الثلثان ولامها السدس ولاخوتها من امها السدس وبرواية الاخرى امرأة تركت زوجها وامها واخوتها لامها واخوتها لابيها وامها فقال لزوجها النصف ولامها السدس وللاخوة من الام الثلث وسقط الاخوة من الام والاب والجواب اما عن الاول فبان الاطلاق في الجميع تم فان الاية سياقها في ثبوت الحجب فيما لو ورثه ابواه المستلزم لوجود الاب لما عكا الظهور ولكن نقول ان لفظة الفاء في الجملة الشرطية اما رابطة الجزاء بالشرط على ان يكون مجموع جملتي الشرط والجزاء جزاء للشرط المحذوف الذي يدل عليه الشرط الاول وعاطفة فعلى الاول يحتمل اشتراطها بانتفاء الولد فقط ومع ان ورثه ابواه فلا يثبت الاطلاق وعلى الثاني فاما يكون مدخولها معطوفة على الجملة الجزائية المحذوفة شرطية كانت او معطوفة فتكون مخصوصة بما لو ورثه ابواه او على الشرطية المذكورة وح فيحتمل ان يكون تقديرها فان كان له اخوة وورثه ابواه فتكون مخصوصة ايض ويحتمل عدم تقدير المعطوف فيكون مطلقة الظاهر هو الاخير والتخصيص بالاول كما في المجمع لا وجه له ولكن ظهوره في هذه الصورة مع جريان الاحتمالات المذكورة غير كاف في الاستدلال واما الروايات فالاخيرتان منها خاصتان والبواقي وان كانت مطلقة الا انها مقيدة لوجوب المقيد واما عن الروايتين فبان اشتمالهما على الحكم بتوريث الاخوة مع الام صريحتان في كونهما واردتين مورد التقية فيلزم حمل الحكم بحجب الاخوة فيهما ايضا عليها لاتفاق العامة على عدم اشتراط وجود الاب كما صرح به في المجمع واما حملهما على الزام الام على معتقدها فانما يصح لو كان السؤال فيهما عن واقعة محققة والظاهر ان السؤال عن المقدرة فلا معنى للالزام على المعتقد مع عدم كون السائل منهم هذا ولا يخفى انه لا يترتب على هذا الخلاف ثمرة لان المخالف يخصص الحجب بالفرض دون الرد فعلى القولين ترث الام السدس مع الولد ويرد عليها اذا كان هناك رد وترث الجميع مع عدمه نعم يتفاوت الفرض في الاخير على القولين فيظهر الفائدة فيما لو وصى لحد فرضها الغير ما ونذره الا ان يقال تخصيص المخالف بالفرض عند انتفاء الولد واما معه فيحجبها لكان من يرد عليه **الرابع** كونهم من الاب والام او من الاب فلا يحجب كلالة الام ولا اعرف فيه خلافا بين الاصحاب والاجماع عليه منقول في الانتصار والمسالك والمفاتيح وخالفنا العامة في ذلك لنا انتفاء العلة المنصوصة وموثقة البقباق لا يحجب الام عن الثلث الا اخوان او اربع اخوات لاب وام او لاب وفي موثقة عبيد بن زرارة ان الاخوة من الام لا يحجبون الام عن الثلث وفي رواية زرارة ويحك يا زرارة اولئك الاخوة من الاب فاذا كان الاخوة من الام لم يحجبوا الام عن الثلث وفي رواية اسحق بن عمار بعد سؤاله عن رجل مات وترك ابويه واخوة لام الله سبحانه اكرم من ان يزيدها في العيال وينقصها من الميراث الثلث وقول زرارة في موثقته واما الاخوة لام ليسوا للاب فانهم لا يحجبون الام عن الثلث وفي اخرى واما الاخوة من الام فليسوا من هذا في شيء فلا يحجبون امهم من الثلث الى غير ذلك **الخامس** انفصالهم فلا يحجب الحمل ولو بكونه متمما للعدد وفاقا للمشهور كما في المسالك والروضة والكفاية وظاهر الدروس عدم الاشتراط حيث جعل عدم حجبه قولا موذنا بتمريضه وتردد في الشرايع اولا وان جعل المشهور الاظهر ثانيا لنا ان الاصل عدم الحجب فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو فيما وجد من يطلق عليه اسم الاخوة حقيقة نفيا واطلاقه على الحمل غير معلوم ولو كان ذكرا بل نفي الاطلاق في الروضة فيكون باقيا على الاصل فان قيل ثبوت السدس للام مطلقا يقيني والاصل عدم الزيادة خرج ما اذا لم يكن هناك ولد ولا حمل ولا اخوة بالدليل فيبقى الباقي واصالة عدم الحجب انما هي فيما علم ثبوتها له قلنا المخرج مطلق فالتقييد لا بد بمفيد معلوم وقد يستدل له ايض بالشك في وجود الاخوة لاحتمال كونه انثى وبانتفاء العلة وهي وجوب الانفاق وبقول الصادق ع في رواية العلا ان الطفل والوليد لا يحجب ولا يرث الا من اذن بالصراخ ويضعف الاول بامكان حصول اليقين بحصول العلم المعتبر كثيرا وبالانكشاف بعد الانفصال والثاني بمنع العلية اولا والا لما حجب الاخوة الاغنياء ويحجب اولاد الاخوة الفقراء وانما يتمسك بها في مقام التاييد ويمنع انتفاءها ثانيا كيف وقد افتى الشيخ بثبوت النفقة للحمل والثالث بان القيد المتعقب للجمل المتعاطفة وان كان راجعا الى الاخير على الاظهر الا ان القرينة قائمة هنا على رجوع الاستثناء الى الجملتين والا للزم عدم حجب الصبي ما لم يبلغ حد الكمال ولم يقل به احد واذا رجع اليهما يلزم ثبوت الحجب للحمل بعد انفصاله حيا بمعنى ان يجعل الحجب مراعى الى ان يظهر الحال كما في ارثه الا ان يقال ان الثبوت في الارث مستفاد من دليل اخر فتامل وللمخالف اصالة عدم اشتراط الانفصال وعموم ادلة الحجب قلنا اصالة عدم الاشتراط انما يكون بعد ثبوت المقتضي وثبوته غير ثابت وعموم الادلة ممنوع **السادس** كونهم احياء عند موت المورث فلو كان بعضهم ميتا عنده او كلهم لم يحجب وجهه ظ **فروع** ا اولاد الاخوة لا يقومون مقام ابائهم في هذا الحكم فهم لا يحجبون للاصل وعدم صدق الاخوة عليهم ب الحكم في الخنثى الواضح واضح وفي المشكل مشكل فقيل بالقرعة لانها لكل امر مشكل وقيل كالانثى فيعتبر عدم الاحتمال ان يكون انثى فلا يخرج عن الاصل الا مع القطع بالحاجب وهو لا يحصل هنا الا باعتباره عدد الانثى وهو الاقوى

ج وهو كذلك لانه مقتضى استصحاب الحيوة ولان ثبوت الحجب قبل الغيبة لو مات اخوه يقيني فيستصحب ولان انتقال الزائد عن السدس الى الام مشروط بموت الغائب حين موت اخيه للعلم بحيوته اولا والعلم بالشرط مشروط بالعلم بالمشروط وهو منتف والمعارضة باشتراط الحجب بالعلم بالحيوة وهو غير معلوم مدفوعة بانه اذا بان موته قبل موت الاخ يرد الزائد عن السدس الى الام لانكشاف عدم الشرط ولو مات اخوان ولهما ابوان واخ ولم يعلم المتقدم فقال في الدروس الظاهر عدم الحجب وبه حكم في الروضة ووجهه ان حجب كل منهما مشروط بتاخر موته وهو غير معلوم واستصحاب حيوته كاصالة تاخر الحادث معارض بالمثل في الاخر وهو حسن الا انه يشكل فيما اذا كان لهما مال مشترك بينهما فان الام محجوب عن نصف سدسه قطعا لان موت احدهما متاخر لا محالة فيحجب ولو مات اخوان غرقا ومعهما ابوان واخ فيتوقف في الدروس من حيث ان فرض موت كل منهما يستدعي كون الاخر حيا فيتحقق الحجب ومن عدم القطع بوجوده والارث حكم شرعي فلا يلزم منه اطراد الحكم بالحيوة والحق عدم الحجب كما في الروضة للشك والوقوف فيما خالف الاصل على مورده ولا اعرف خلافا بين الاصحاب في ثبوت حجب الاخوة عن الرد ايضا كحجبهم عن الفرض كما في ابوين وابنة والادلة صرحت عن افادته وسياتي تحقيقه

المقدمة الخامسة في تفصيل السهام المنصوصة وبيان اهلها وما يلحق به

اعلم ان السهام المنصوصة ستة النصف والربع والثمن والثلثان والثلث والسدس وبعبارة اخرى النصف ونصفه ونصف نصفه والثلثان ونصفهما ونصف نصفهما او بتالثة الربع والثلث وضعف كل ونصفه وبيان موضع كل منها وان ياتي بالتفصيل الا انا نذكرها هنا اجمالا لبيان بعض متفرعاتها ثم اهل هذه السهام ثلثة عشر فالنصف لثلثة الزوج مع عدم الولد للزوجة وان نزل قال الله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ان لم يكن لهن ولد والبنت المنفردة قال تعالى ان كانت واحدة فلها النصف والاخت المنفردة لاب وام او للاب مع عدمها قال عز من قائل وله اخت فلها نصف ما ترك وتقييد البنت والاخت بالانفراد كالاخير بكونها لاب وام او لاب مستفاد من الخارج كما ياتي والربع لاثنين الزوج مع الولد للزوجة وان نزل سواء كان منه او من غيره قال تعالى فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن والزوجة لا مع الولد للزوج كذلك قال تعالى ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد والثمن لواحد الزوجة معه قال سبحانه فان كان لكم ولد فلهن الثمن ولا فرق في المقامين بين الواحدة والمتعددة فالمتعددة مطلقا يرثن الربع او الثمن وتقسيمه بينهن على عددهن سواء والثلثان لاثنين البنتين فصاعدا اذا انفردن من الاخوة وهذا اما بناء على ما ذهب اليه الاكثر من استفادة حكم البنتين من الاية على ما ياتي او على عدم تخصيص السهام المنصوصة في الكتاب والا فالسهم لاهل الثلثين سهم ثلث بنات فصاعدا والاختان فصاعدا للاب والام او للاب مع عدمها قال سبحانه فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وايضا بناء على المراد في الاية اثنتان فاكثر او عدم تخصيص السهام بالمنصوصة في الكتاب والا فالمنصوص التخصيص بالاختين والثلث لاثنين الام مع عدم الحاجب والولد وان ترك قال تعالى شانه فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس والاكثر من واحد من ولد ها قال سبحانه فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث والتخصيص بالمخصص والسدس لثلثة الاب مع الولد والام معه او بدونه مع الاخوة الحاجبة قال تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد والواحد من كلالة الام مطلقا قال عز شانه وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس بجعل كل من الاخت والاختين قسمين ما يتقرب بالابوين وما يتقرب بالام خاصة مع عدم المتقرب بالابوين ثم ان هذه الفروض منها ما يجتمع شرعا ومنها ما لا يجتمع اما لامتناع الوقوع او لاستلزامه العول والاجتماع يكون ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا واما الازيد فلا يمكن ثم الثلثة ليست بحيث يمكن تجميع اقسامها بل منها ما يمتنع ومنها ما يجتمع والقانون الكلي في معرفة الممكن والممتنع هو انه اذا كانت السهام سهاما لجماعة يمتنع اجتماعهم ارثا او وجودا او سهما مخصوصا او لزم من اجتماعها زيادة السهام على الفريضة يعني لو وضعت كسور السهام حصل الزائد عن الواحد امتنع الاجتماع والا جاز اما الجائز من اقسام الثنائي وهي احد وعشرون بعد حذف المكررات من الستة والثلثين التي هي حاصل ضرب الستة في نفسها وهي خمسة عشر ثلث عشرة والممتنع منها ثمانية والمتكفل لبيانها هذا الجدول

النصف	النصف	الثلثان	الثلث	الربع	السدس	الثمن
مع النصف	زوج واخت	مكرر	مكرر	مكرر	مكرر	مكرر
مع الثلثان	ممتنع	ممتنع	ممكن	ممكن	ممكن	ممكن
مع الثلث	زوج وام او اخوة لام	اخوات لاب واخوة لام	ممتنع	ممكن	ممكن	ممكن
مع الربع	بنت وزوج	بنتان وزوج	زوجة واخوة لام	ممتنع	مكرر	مكرر
مع السدس	زوج واخ لام	ام وبنتان	ممتنع	زوجة وام	زوجة وام	ممكن
مع الثمن	بنت وزوجة	بنتان وزوجة	ممتنع	ممتنع	زوجة وام وولد	ممتنع

واما الجائز من اقسام الثلاثي وهي خمسة وخمسون بعد حذف المكررات من مائتين وستة عشر التي هي حاصل ضرب الستة في الستة والثلثين سبعة ١ اجتماع النصف والربع والسدس كزوج واخت لاب اخت لام ٢ النصف والسدس والسدس كبنت وام واب ٣ النصف والسدس والثمن كبنت واحد الابوين وزوجة ٤ الثلثين والسدس والسدس كبنتين ولاب ولام ٥ الثلثين والسدس والثمن كبنتين واحد الابوين وزوجة ٦ الربع والسدس كزوج واب وام مع الولد ٧ السدس والسدس والثمن كاب وام وزوجة مع الولد والممتنع منها ثمانية واربعون واما الجائز من اقسام الرباعي وهي الف ومائتان وستة وتسعون مع المكررات التي هي حاصل ضرب الستة في مائتين وستة عشر واحد وهو اجتماع النصف والسدس والسدس والثمن كبنت ولاب وام وزوجة والبواقي اما مكررة او ممتنعة ولا يخفى ان المراد اجتماع هذه السهام فيها الاقرباء والاكثير من الاقسام الممتنعة ممكنة في القرابة هذا واعلم انه اذا اجتمع وارث ذو فرض او اكثر فاما يكون معه مساو لا فرض له او لا يكون وعلى التقديرين فاما يكون التركة مساوية للفروض او زايدا او انقص فهذه ستة اقسام اثنان منها ممتنعان وقوعا وهما ان يكون مع ذوي الفروض مساو لا فرض له ونقصت التركة عن فروضها او ساواها وحكم اثنين منها واضح وهما ان يزيد

الترکة

التركة عن الفروض وكان هناك مساو لا فرض له فان الزائد له بالقرابة بلا خلاف او ساواها ولم يكن هناك مساو فيعطى كل ذى فرض فرضه بقى اثنان اخوان
احدهما ان يزيد التركة عن الفروض ولم يكن مساو لا فرض لو ثانيهما ان ينقص التركة عنها وقد وقع الخلاف فى حكمها بين الفريقين ونحن نشير الى حكمها
فى مسئلتين **الاولى** انه اذا زادت التركة عن السهام ولم يكن مساو لا فرض له رد الزائد الى ذوى الفروض على التفصيل الآتى عندنا والعامة ذهبوا فيه
الى انه يعطون الزائد العصبة واعلم لولا انه لما كان بناؤهم فى مطلق التوريث على التعصيب وكان ذلك اى اعطاء الزائد عن الفرض للعصبة
ايضا من شعبه خلط جمع من فقهائنا فى مقام الرد عليهم بين ادلة بطلان اصل التعصيب وبين ادلة بطلان رد الزائد الى العصبة لاشتراكهما فى كثير
من الادلة ولذلك يحصل كثيرا ما اشتباه لغير المتعمقين وقد احسن فى الانتصار حيث عنونهما بعنوانين ونحن نبين اولا طريقة توريثهم وقسمتهم اجمالا
ثم نبين موضع مخالفتهم معنا ثم نورد بما يقتضيه المقام من الادلة **فنقول** ان طريقتهم فى التوريث انهم يقسمون الوراث اولا الى قسمين الرجال و
النساء فالوارث من الرجال عندهم عشرة الاب وابوه وان علا والابن وابن الابن وان نزل والاخ وابن الاخ لا من الام والعم لا من الام و
الزوج والمعتق ولا يرث عندهم غيرهم لا من الرجال فلا يرث ابن البنت وابو الام وابن الاخت وابن الاخ من الام والخال وابن الخال والعم من
الام ومن النساء سبعة الام والبنت وبنت الابن وان سفلت والجدة والاخت والزوجة والمعتقة ولا يرث عندهم غيرهن من النساء فلا ترث
بنت بنت وبنت اخ وبنت اخت وبنت عم وعمة وخالة ثم يقسمون هؤلاء الى قسمين اصحاب الفروض والعصبات فمن كان له سهم مقدر من السهام الستة
فهو من اصحاب الفروض ومن لم يكن له سهم مقدر فهو من العصبات ومن كان له سهم فى حالة ولم يكن له فى اخرى فهو ذو الحالتين والرجال كلهم عندهم
من العصبات الا الاب والجد فانهما ذوا الحالتين والاخ من الام والزوج فانهما ذوا الحالتين والاخ من الام والزوج فانهما ذوا فرض دائما واما النساء
فثلثة منهن عندهم ذوات فرض دائما الام والزوجة والاخت من الام وواحدة عصبة كذلك وهى المعتقة والبواقى ذوات فرض تارة وعصبات
اخرى فالبنت عصبة ان كان لها اخ وذات فرض ان لم يكن وكذا بنت الابن والجدة عصبة مع الجد او الاخ وذات فرض منفردة والاخت لا من الام
عصبة مع البنت او الاخ وذات فرض بدونهما ويقولون ان هؤلاء النساء لسن بعصبة بل يعصبن بغيرهن فالابن يعصب البنت وابن الابن بنت الابن
والجد او الاخ الجدة والبنت او الاخ الاخت فالعصبات عندهم ثلثة اقسام العصبات بانفسهم وهم الذكور من العصبات والعصبة بواسطة عصبة ويسمونه
العصبة بغيره وهى اربعة من النساء البنت وبنت الابن والاخت من الابوين والاخت من الاب والعصبة بواسطة غير عصبة ويسمونه العصبة مع
غيره وهى اثنتان منهن الاخت من الابوين والاخت من الاب اما طريق توريثهم هؤلاء فهو انه ان لم يكن ذو فرض فيعطون التركة العصبات الاقرب
فالاقرب فيبدؤن بالابن او هو والبنت ثم ابن الابن او هو واخته ثم ابوه او هو والجدة والاخوة بدون الاخوات او معهن ثم الاخ من الابوين ثم الاخ
من الاب كلاهما مع الاخت العصبة او بدونها ثم ابن الاخ من الابوين ثم ابن الاخ من الاب ثم العم من الابوين ثم العم من الاب ثم ابن العم من الابوين ثم ابن العم من الاب وان سفل
ثم عم الاب من الابوين ثم من الاب وهكذا ثم المعتق والمعتقة ثم بيت المال ان انتظم والا فاولوا الارحام الذين ليسوا بذوى فرض ولا عصبة وان
كان ذو فرض فيقدم الاقرب منه على الابعد وعلى جميع العصبات وياخذ فرضه فان ساوى فرضه التركة او زاد عليها فهو وان نقص فيعطون الزائد على
العصبة ذكرا كان ام انثى الاقرب فالاقرب ولا يعطونه ذا فرض اخر اذا لم يكن عصبة فان لم يكن عصبة نقل الى بيت المال ان انتظم والا فرد الى ذوى الفروض
على نسبة فروضهم غير الزوجين هذه خلاصة طريقتهم فى الفرائض وظهر منها ان مخالفتهم مع الامامية فى التوريث كلية فى امرين احدهما اعطاء
الميراث للعصبة واصحاب الفروض مع مراعاة الاقربية بينهم وحرمان جمع من الاقربين مع اقربيتهم ذكورا واناثا من التركة مطلقا وثانيهما اعطاء
الزائد عن الفروض للعصبة دون اصحاب الفروض ويسمى بالتعصيب والامامية لا يحرمون شيئا من الاقرباء بل يقولون بكون الجميع وارثا وان كان
بعضهم حاجبا البعض والاقربية ملحوظة والامامية يذهبون الى الرد اليهم وبه قال جمع من العامة ايضا ورووها عن امير المؤمنين وابن عباس وابن مسعود
وقد ذكر اصحابنا لبطلان كل من الامرين وجوها كثيرة لا فائدة فى ذكرها لو كثير مما يتطرق الخدش فيها واعتمادنا فى بطلانهما على الاجماع القطعى الكاشف
عن قول الحجة بل الضرورة المذهبية والاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى عن ائمتنا الطاهرين مضافا الى اخبار مروية فى طرقهم ومنها الاخبار
الدالة على لزوم تقديم الاقرب فالاقرب وان العصبة فى فيه التراب وخصوص الاخبار الواردة فى جزئيات المسائل كما ياتى وقد يستدل عليه ايضا بقوله
تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية وبقوله صلى الله عليه واله من ترك مالا فلاهله وههنا اشكال وهو ان اخبار توريث الاقرب
وان ابطلت التعصيب لدلالتها على توريث الاقرب مطلقا وان لم يكن عصبة ولكنها غير ملائمة لما ذهب اليه اصحابنا وذلك لان المراد بالاقرب ان
كان ما كان اقل واسطة كما قال بعضهم يلزم ان لا يرث اولاد الابن مع الاب ولا اولاد الاخوة مع الجد ولا ابن ابن الاخ مع العم وان كان ما كان عرفا
يلزم حجب العم لابن ابن الاخ وعم الاب لابن ابن ابن العم وكذلك فى اقربية المتقرب بالابوين عن المتقرب بالام ولا يمكن ان يكون المراد الاقرب شرعا لفقد الحقيقة
الشرعية وارادة من قدمه الشارع فى الارث لا معنى يحصل له سيما فى بعض الاحاديث التى يستدل فيه على من يرث على انه لو كان المراد لما بطل التعصيب
بها اذ للخصم ان يقول ان العصبة هى الاقرب لتقديم الشارع اياها فى الارث ويمكن دفعه بوجهين الاول ان المراد بالاقرب احد ولكن العام يخص
مع وجود المخصص فخصت هذه الاخبار بما دل على حجب من ليس اقرب للاقرب والثانى انه ثبت بنص الشارع ان اولاد كل صنف قائم مقام ابائهم وبمنزلتهم
ولا شك ان اباء من ذكر انه ابعد ممن حجب به اقرب من المحجوب واولادهم بمنزلتهم فيجب توريثا الاولاد لا محالة وقد يوجه ايضا بان اولاد كل صنف انما يرثون

في بيان العصبات ومعناها

ثم ابن الاخ من الابوين ع

ثانيهما اعطاء الزائد عن الفروض للعصبة دون اصحاب الفروض ع

منه

في بيان تقديم الاقرب فالاقرب

بالابوين عن المتقرب ع

الاولين ع

في بيان انه لو شرع توريث ذوي الفروض اكثر من فرضهم جاز اعطاء الجميع عند الانحصار

سهم ابائهم فهم ورثة الاباء لا للميت ولا شك انهم اقرب الى ابائهم من غيرهم وقد نقل في الكافي عن يونس وجها اخر ما حصل لي منه معنى محصلا الا
ان يرجع الى الاخير واحتج الخصم بانه لو شرع توريث ذوي الفروض اكثر من فرضهم وجاز اعطاء الجميع عند الانحصار وعدم القصر على الفرض لكانوا مثل غيرهم فوجب
بيان ارثهم على نحو يدل على ذلك دون القصر والفرض كما في غيرهم ولما قصر وفرض دل على انه لا يجوز التعدي عنه وبانه لو ورث ذووا الفروض زيادة عن فروضهم
لبينه الله سبحانه وبانه لو لم يكن نصيبهم مفروضا لما كان في القصر فائدة وبقوله تع ان امرؤ هلك ليس له ولد الاية حيث حكم بتوريث الاخت النصف و
الاخ الجميع فلو ورثت الاخت الجميع لم يكن للتفرقة ثمرة وبقوله تع فهب لي من لدنك وليا يرثني حيث سال الولي الذي هو الذكر مخافة توريث العصبة فلو
كانت الانثى تمنعها لما كان في التخصيص فايدة وببعض روايات يروونها عن طرقهم واجيب عن الاول بان الفرض لو دل على انه لا يجوز التعدي عنه بالزيادة
لدل على عدم جواز التعدي عنه بالنقصان لاشتراكهما في مخالفة الفرض بل النقصان اولى لمنافاته الفرض بخلاف الزيادة لتحقق الفرض معها ففيها اعمال
الدليلين وفيه طرح دليل الفرض ولكن يجوز النقص باعتراف الخصم كما في العول لمنع المانع الزيادة وبان ايات الفرض معارضة باية اولى الارحام فيجب الجمع
وهو يحصل بالرد بالاقرب لان الاولى لا تدل صريحا على المنع من الرد وانما يدل عليه بمفهوم اللقب الذي هو من اضعف المفاهيم والثانية تدل على الرد صريحا
فيجمع بالاخذ بصريحهما وبانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل ودليل الرد على العصبة باطل فتعين الرد الى ذوي الفروض للاجماع المركب ويرد على الاول
ان النقص انما هو بما لا بد منه لانه لا يكون الا فيما لا تفي التركة بالفروض ولا مفر منه والامر بعد النقص امر بما لا يطاق فيعلم ان النقص جائز ولم يرد
الفرض بخلاف الزيادة فانها ليست كذلك وعلى الثاني انه انما يتم لو سلم الخصم ان المراد باية اولى الارحام الاقرب فالاقرب مطلقا وهو غير معلوم فان له
ان يقول ان المراد بالبعضين اما مطلق البعض اي بعض اولي الارحام اي بعض كان اولى ببعض من غيرهم كما في قوله تع ولا يغتب بعضكم بعضا وقول القائل
قتل الحرم ان بعضهم او بعضا خاصا وعلى التقديرين لا تدل على اولوية كل اقرب على الوجه المخصوص وقول الخصم بمنع الاقرب من العصبة للابعد لا يدل على
قوله بمنع كل اقرب ولو لم يكن عصبة كالبنت والاخت له والقول بانهم يقولون في الوارث باية اولى الارحام ان الاقرب منهم يمنع الابعد ان اريد انهم يقولون
بمنع الاقرب من اولى الارحام مطلقا فهو ظاهر البطلان لتصريحهم بخلاف ذلك في التعصيب وان اريد انهم يقولون بمنع الاقرب منهم على وجه مخصوص عندهم فلا يفيد
وعلى الثالث بطلان دليل الرد على العصبة انما يوجب عدم تعيين الرد عليهم ولا يوجب الرد على ذوي الفروض على ان هذا لو تم لكان بالدليل على الرد على ذوي
الفروض اشبه عن الجواب عن دليل الخصم كما لا يخفى والصواب ان يجاب بان شرعية توريث ذوي الفروض اكثر من فرضهم لا يوجب كونهم مثل غيرهم مطلقا
لوجود الفرق في جانب النقص فانهم لا ينقص عن نصيبهم شيء بازدياد الورثة مهما امكن الا اذا اخرج عن كونه ذا فرض كالبنت والاخت بخلاف غيرهم وكونهم
مثلا في جانب الزيادة في بعض الصور لا يقتضي بيان الفرض والزيادة بكلام واحد فانهما حكمان يجوز بيان كل منهما منفردا فبين الفرض باياته والزيادة بعمومها
كاية اولى الارحام او السنة وذكر الفرض لا دلالة له على عدم جواز الزيادة الا بمفهوم اللقب الذي لا حجية فيه اصلا انما يدل على عدم جواز النقص مهما امكن
وهو كذلك وبانه اذا كان للارث اسباب متعددة يجتمع ويفارق لا يلزم عند بيان سبب ذكر الاخر ايضا ولا من عدم ذكره عدم تاثيره اذا اجتمع مع الاول والارث
اسبابا من التسمية والقرابة او العصوبة ومنها الرد عندنا ولا يلزم من ذكر التسمية في موضع دون الرد مثلا عدم تاثيره اذا اجتمع كما يوثر القرابة او العصوبة

في بيان نحن معاشر الانبياء لا نورث درهما ولا دينارا

اذا اجتمع مع التسمية كما في زوج هو ابن عم وعن الثاني بان الله سبحانه بينه باية اولى الارحام على ان بيانه سبحانه جميع الاحكام على نحو يظهر لنا من الكتاب
غير لازم وعن الثالث بان الفائدة لا تنحصر في عدم جواز الزيادة بل يظهر في عدم جواز النقص مهما امكن وفي حصول النقص على نسبة الفروض كما هو مذهب
الخصم فان غير ذوي الفروض لا ينقص عن نصيبهم على نسبة فروضهم عندهم بل يقع تمام النقص عليه كما في زوج واختين من ام واخ من الابوين فيقع النقص
على الاخ ايضا يظهر الفائدة في الرد اذا اجتمع مع ذي فرض اخر ولم يكن هناك مساو لا فرض له فانه يزيد نصيب غيره من ذوي الفروض بسبب الرد ولولا
كونه ذا فرض لم يرد على غيره وعن الرابع بانه وان لم يكن للتفرقة ثمرة في صورة الزيادة ولكنها يظهر في صورة النقصان على ما سبق وكذا في الرد على غيرهما من ذوي
الفروض المجتمع معها عندنا وبانه قد عرفت ان للارث اسبابا متعددة التسمية والقرابة او العصوبة والرد عندنا ولكل تاثير خاص فيكون فائدة التفرقة بيان
اثر التسمية الحاصلة للبنت وقد يجاب ايضا عنه بالوجوه المذكورة في الجواب عن الاول وقد عرفت ضعفها على ان الخصم استدل على مطلوبه بانتفاء فائدة
التفرقة لولاه فاللازم في الجواب ابداء الفائدة ولم يبد بشيء منها فائدة وعن الخامس بالمنع من كون المسئول هو الذكر والولاية لا يدل عليه لاحتمال
ان يكون المراد منها غير المعنى الذي علم اختصاصه بالذكر شرعا وتذكير الوصف لا يثبته لاحتمال ان يكون بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمؤنث وكان
من باب التغليب وهو باب شايع سلمنا ولكنه اي مانع من ان يكون ارادة الذكر لانه احب لطباع البشر وانما طلبه لان يرث منه العلم والنبوة دون المال
بل لا بد ان يكون هذا هو المراد من قوله يرثني عندهم كيف وهم الذين يروون عن النبي انه قال نحن معاشر الانبياء لا نورث دينارا ولا درهما وما تركناه
صدقة فكيف يمكن لهم حمل الارث في الاية على ارث المال ولذا ترى مفسريهم باجمعهم فسروها بارث العلم والنبوة ويشهد لذلك قوله ويرث من آل يعقوب
فانه لو كان طلبه للولد لخوف توريث العصبة كيف لا يخاف على آل يعقوب وايضا الانبياء اعظم شانا من ان يبخلوا على مواليهم من ارثه المال ولاجل ذلك
يطلبوا من يمنعهم وعن السادس بعدم حجية الروايات العامية عندنا اولا وعدم دلالتها على مطلوبهم ثانيا كما لا يخفى على الناظر المتامل فيها **الثانية**
اذا انعكس الامر فزادت السهام عن التركة كزوج وابوين وبنتين فلا يدخل النقص على الجميع عندنا بل على بعض معين على التفصيل الاتي وبه قال ابن عباس من
الصحابة وعطاء وداود بن علي الاصفهاني من فقهاء العامة ونقلها المخالفونا عن الصادقين عليهما السلام وذهب باقي العامة الى دخوله على الجميع بنسبة سهامهم

الثالثة م

في انه اذا زادت السهام عن التركة فلا يدخل النقص على الجميع بل على بعض معين

فياخذون المخرج المشترك ويجمعون كسور السهام او يريدون السهم الزائد عليه ويقسمون التركة على الحاصل ويعطون كل ذى فرض فرضه منسوبا الى المخرج
من الحاصل ففي المثال المتقدم ياخذون اثنى عشر ويجمعون ربعه وسدسه وثلثيه يحصل خمسة عشر فيقسمون التركة عليها فيعطون الزوج ربع اثنى
عشر من خمسة عشر اى ثلثه من خمسة عشر وكلا من الابوين سدسها اى اثنين منها والبنتين ثلثيه منها اى ثمانية والمجموع خمسة عشر فدخل النقص على
الجميع بنسبة سهامهم ويسمون هذا بالعول وهو من لغات الاضداد جاء بمعنى الزيادة والنقصان وهو يتعدى ولا يتعدى كما صرح به الجوهرى سمى به لان العائل ترك
التركة عن المخرج او لانه ينقص سهم كل ذى سهم بجعله هذا او لان السهام زادت على التركة او لان التركة نقصت عن السهام فعلى الاولين يكون فعلا للعائل و
على الثانيين وصفا للسهام او التركة لنا اجماع الطائفة المحقة بل هذا من ضروريات مذهبهم ايضا وانه لو صح العول لسمى الله تعالى هذه السهام المفروضة فى
صورة الاجتماع ايضا فان كان مراده تعالى عدم جواز النقص لزم المحال وان كان جوازه لزم التناقض والاغراء بالجهل والقول بورود الايراد على الثانى
ايضا مردود فانه يقول بعد ثبوت التسمية بجميع افرادها لصورة الاجتماع الموجب للنقص بل اما لا تسمية اصلا او يختص ببعض معين فيرجع فيها الى دليل
اخر وقد دل الدليل على الاختصاص بالبعض كما ياتى وان الظاهر من ايات التسمية شمولها لجميع الصور ولكن اضيق التركة فى بعضها لا مفر من ارتكاب تخصيص
فيها اما فى التسمية بان يقال انها مخصوصة بغير صورة الاجتماع او فى نفس المسمى بان يقال ان المسمى فى صورة الاجتماع مخصوص ببعضه فالمراد بالنصف تمام النصف
الا الخمس مثلا واثبات العول يقتضى ارتكاب التخصيص فى جميع الايات ونفيه يقتضيه فى البعض ولا شك ان التخصيص خلاف الاصل لا يصار الى الاكثر مع امكان قلته
والاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى عن ائمتنا المعصومين وانكارهم على ذلك اشد الانكار واحتجاجهم على بطلانه كما ورد فى الاخبار ولا حاجة الى ذكرها
بعد وضوح المسئلة عندنا وبدل عليه ايضا بعض الاخبار الواردة فى طرقهم منها ما يصرح بان اول من اعال الفرائض عمر وقد يستدل ايضا بوجوه لكنه
لا فائدة فى ذكرها احتج المخالفون بانه لا بد من النقص وادخاله على البعض ترجيح بلا مرجح فيجب الادخال على الجميع وبالقياس على الوصية لجماعة بما قصر التركة
عنها حيث لا يجوز التقديم لتصريح الموصى بجامع استحقاق الجميع فان منكرى العول فى الميراث يقولون فيها وعلى الدين اذا كان لجماعة ولم تف المال به فانهم يقسمونه
بالحصص وبما روى من ان عليا عليه السلام كان فى المنبر فقام اليه رجل فقال يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال على ع صار ثمن المرأة تسعا
وبان عمر حكم بالعول ولم ينكر عليه احد والجواب عن الاول بان المرجح موجود وهو ما ذكرنا من الادلة سلمنا ولكن بطلان الترجيح بلا مرجح ينفي دخول النقص على البعض
المعين واما السهم على سبيل التخيير فلا وعن الثانى بانه قياس ولا نقول به ولو سلمنا فمع الفارق لان العول فى الوصية عندنا لا يكون الا مع تصريح الموصى به فيجب
اتباعه ولا محذور لان تصريحه به يدفع المحال والاغراء بالجهل والتصريح فى الفرائض ولو كان فيها لاتبعنا او مع تصريحه بعدم الترتيب من غير ذكر العول كما قيل
فان دل هذا التصريح على ارادته العول فكما بقى وان لم يدل عليها باحتمال الجهل بالاستحالة او ارمه بالمحال فيجب الاخذ بالمقدور لان متابعة الموصى مهما امكن
واجبة ولما صرح بعدم الترتيب فلا يجوز تقديم البعض ولما كانت السهام مفروضة لهم فى هذه التركة فيجب النقص بنسبتها ولا يلزم محذور لعدم قبح الجهل او
الاغراء به او الامر بالمحال فى حقه بخلافه سبحانه تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا وعن الثالث ايضا بانه قياس ولو سلمنا فمع الفارق لانك قد عرفت ان ثبوت العول
يتوقف على اجتماع هذه الفروض فى المال تسمية وكان هذا محالا بخلاف الديون فانها مجتمعة فى الذمة دون المال واجتماع كل ما ينصوص من الدين فى الذمة
ليس محالا وانما عرض تعلقها بعين المال والمعارض هو الغداء الذى يقتضى به دعت الرمة فانه تعلق استحقاق لا تعلق اختصاص ولهذا لا يعد اخذ احد من الديان تماما
استيفاء الجميع حقه ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ما له يجب عليه ومع موته يبقى الباقى فى ذمته ويصح احتسابه عليه وابرائه منه بخلاف
الارث ولو سلمنا تعلقها باجمعها بالمال فنقول ان الباعث له انما هو المديون حيث استدان ما لم يكن عنده به وفاء واما الباعث لتعلق سهام الفرائض بالتركة
انما هو الله سبحانه ولا يجوز عليه ان يحيل مال لا وفاء له به وعن الرابع بعد ثبوت الرواية لضعف سندها مع انها معارضة بخلافها وبما رواه رواتها
كما فى التهذيب عن الائمة المعصومين مع ان لعل البيت كذب عليه ومع ذلك فاحتمال التقية كالرواية التهجين او الاستفهام الانكارى قائم وعن الخامس
بان حكم عمر ليس بحجة مع انه ايضا لم يحكم به بل اعترف بالجهل وعدم انكار احد غير مسلم ولو سلم فلا يدل على الرضا **فوائد ا** لا يحصل النقص الا بمزاحمة احد
الزوجين مع البنات او الاخوات من الابوين وح فيحصل النقص على البنات او الاخوات من الابوين وح فيحصل النقص على البنات والاخوات من الاب
دون الزوجين او الابوين او كلالة الام وبذلك **ب** من اصحابنا من ضبط ادخال النقص بانه يدخل على من لم يهبطه الله عز وجل من فريضة الى دونها
دون من اهبطه وقد عرفت ما فيه فان كلالة الام غير هابطة مع انه لا يدخل عليها النقص **ج** اذا قلنا بالعول فمخارج اصول الفرائض الثلاثة خاص
لا يتجاوز عنها الفعل السنة وهى المخرج اذا لم يكن ربع او ثمن الى العشرة شفعا ووترا ولا تزيد واثنى عشر وهو المخرج اذا دخل الربع وترا الى سبعة عشر
ولا يتجاوز واربعة وعشرون وهو المخرج اذا دخل الثمن الى سبعة وعشرين لا غير ويتضح جمع من الفاضلين به ايضا والوجه فيه ظ واما المقاصد فثلثة

المقصد الاول فى مواريث ذوى الانساب وفيه فصول **الفصل الاول** فى ميراث الابوين والاولاد وفيه ستة ابحاث

الاول فى ميراث الابوين اذا لم يكن معهما ولد وفيه مسائل **الاولى** لا يرث مع الابوين واحدهما غير الولد وولده وان نزل من الانساب
بالاجماع فى غير الجد فان فيه خلافا ياتى فى البحث السادس وغير الزوج والزوجة من ذوى الانساب للاصل والمستفيضة من الاخبار كصحيحة محمد لا
يرث مع الام ولا مع الاب ولا مع الابن ولا مع الابنة الا الزوج او زوجة وصحيحة زرارة ولا يرث مع الام ولا مع الاب ولا مع الابن ولا مع الابنة
احد خلقه الله غير زوج او زوجة ورواية ابى بصير عن رجل مات وترك اباه وعمه وجده قال فقال حجب الاب الجد الميراث للاب وليس للعم ولا الجد

شئ وصحيحة زرارة الموثوقة المتقدمة فى الشرط الثالث من شرائط حجب الاخوة ورواية ابى بصير فى امرأة توفيت وتركت زوجها وامها وابيها
واخوتها قال هى من ستة اسهم للزوج النصف ثلثة اسهم وللاب الثلث سهمان وللام السدس وليس للاخوة شئ والاخرى فى رجل ترك ابويه
واخويه قال للام السدس وللاب خمسة اسهم وسقط الاخوة ورواية الحسن بن صالح قال سالت ابا عبد الله ع عن امرأة مملكة لم يدخل بها زوجها
ماتت وتركت امها واخوين لها من ابيها وامها وجدا لامها وزوجها قال يعطى الزوج النصف وتعطى الام الباقى ولا يعطى الجد شيئا لان ه
ابنته الكبيرة تحجبه عن الميراث ولا نعطى الاخوة شيئا وصحيحة عبد الله بن جعفر امرأة ماتت وتركت زوجها وابويها وجدها وجدتها كيف تقسم
ميراثها فوقع ع للزوج النصف وما بقى فللابوين ثم ان فى شئ منها وان لم يكن تصريحا بمنع اولاد الجد واولاد الاخوة الا ان عموم الاولين
يكفى بل يدل عليه البواقى ايضا فانه اذا منع الجد والاخ بالابوين يمنع اولادهما بهما بطريق اولى لكونهما اقرب منهم ويدل على المطلوب ايضا
ان الاقرب يمنع الابعد كما مر ولا شك ان الابوين اقرب من سائر الانساب غير الولد باى معنى اخذ ويدل عليه ايضا الاخبار الاتية الواردة فيمن
مات وترك ابويه حيث حكم فيها بان للام الثلث وللاب ما بقى او الثلثان والواردة فى ميراث الابوين او احدهما واحد الزوجين فان اطلاقها
او عمومها الحاصل من ترك الاستفصال يشمل ما اذا كان معهما اقرب اخر ايضا واما رواية زرارة قلت امرأة تركت امها واخواتها لابيها وامها
واخوتها لامها واخوة لام واخوات لاب قال لاخواتها لابيها وامها الثلثان ولامها السدس ولاخوتها من امها السدس والاخرى امرأة تركت زوجها وامها
واخوتها لابيها وامها فقال لزوجها النصف ولامها السدس وللاخوة من الام الثلث وسقط الاخوة من الام والاب موثقة فضيل بن
يسار فى رجل مات وترك امه وزوجته واخته وجده قال للام الثلث وللمرأة الربع وما بقى بين الجد والاخ للجد سهمان وللاخت سهم ورواية ابى بصير عن رجل مات و
ترك امه وزوجته واختين له وجده قال للام السدس وللمرأة الربع وما بقى نصفه للجد ونصفه للاختين فهى لموافقتها المذهب العامة ومخالفتها الاجماع الطائفة المحقة
مردودة مطروحة على ان بعضها يناقض بعضا حيث حكم فى الاولى بتوريث الاخوة من الابوين وفى الثانية بسقوطهم وحكم فى الثالثة بان للام الثلث وفى الرابعة
بان لها السدس وهذا يوجب وهنها ويجوز ان يكون الزاما للعامة بما الزموا به انفسهم **الثانية** لا يمنعهما احد وان دنت فريضتهما بالاجماع والمستفيضة كموثقتى
زرارة وبكير ورواية سالم وابى المغراء وحسنة ابى بصير ولانه لا احد اقرب منهما نسبا بهما مع الولد فى القرب حيث يجتمعان معه **الثالثة** الاب اذا انفرد كان
له المال كله بالاجماع والوجه ظاهر فانه لا وارث غيره ليمنعه اياه والام اذا انفردت كان لها المال كله كذلك ثلثه بالفرض والباقى بالرد اما الاول فبالاجماع و
الكتاب والسنة اما الاولان فظاهران واما الثانية فالروايات المتقدمة فى بحث حجب الاخوة واما الثانى فبالاجماع والسنة اما الاول فظاهر واما الثانى
فالروايات المتقدمة الدالة على ان الاقرب يمنع الابعد وان السابق احق بميراث قريبه ورواية سليمان بن خالد اذا كان وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال
والاحقية اعم من تقديم فريضته ورد ما بقى فريضته عليه وقول الباقر عليه السلم فى رواية لان انسانا سمى لهما ومن سمى لهم فيرد عليهما بقدر سهامهما حيث علل
احقية الباقى بالتسمية والعلة هنا متحققة وقد يستدل عليه وعلى امثاله من جزئيات الرد باية اولى الارحام ايضا حيث يدل على ان بعض اولى الارحام وهو الاقرب
اولى بعض من الابعد كما ورد فى الروايات وهو انما يصح اذا كان المراد بقوله سبحانه بعضهم اولى ببعض ان بعضا منهم اى بعضا خاصا اولى ببعض من بعض اخر منهم
ويمكن ان يكون المراد مطلق البعض اى بعض اولى الارحام اى بعض كان اولى ببعض من غيرهم وح فلا دلالة لها على الرد ويمكن ترجيح ارادة الاول بل تعينها برواية
الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلم انه قال بعد ذكر ان عباسا وعليا ما ورثا رسول الله صلى الله عليه وآله ولا ورثه الا فاطمة عليها السلم واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله فيشعر بان المراد اولوية بعض اولى الارحام من بعضهم لان عباسا وعليا لم يكونا من غيرهم ورواية العياشى فى تفسيره فى قول الله
سبحانه واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله ان بعضهم اولى بالميراث من بعض لان اقربهم اليه رحما اولى به وهذا نص واما المروى فى العيون عن قول الله
عز وجل النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم الاية فيمن نزلت قال نزلت فى الامرة ان هذه الاية جرت فى الحسين بن على وفى ولد الحسين من بعده فنحن اولى بالامر
وبرسوله وفى كتاب ابن الحجام عن الصادق عليه السلم انه سئل عن قول الله عز وجل واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين قال
نزلت فى ولد الحسين قال قلت جعلت فداك نزلت فى الفرائض قال لا قلت فى المواريث فقال لا قال نزلت فى الامرة فهما واردتان فى التاويل والبطون مع
ان الاخيرة غير مذكورة فى كتاب معتبر ومعارضة باخبار معتبرة اخرى دالة على نزولها فى الميراث كما ياتى شطر منها **الرابعة** لو اجتمع الابوان فللام الثلث مع عدم
الحاجب والباقى للاب ولها السدس مع الاخوة وله الباقى بلا خلاف فيهما ويدل على حكم الام فى الصورتين صريح الكتاب وعليه وعلى حكم الاب فيهما
من الروايات الدالة على حكمها فى الصورة الاولى صحيحة زرارة فى رجل مات وترك ابويه قال للاب سهمان وللام سهم والاخرى فى رجل ترك ابويه قال هى من ثلثة اسهم
للام سهم وللاب سهمان ورواية ابان بن تغلب فى رجل مات وترك ابويه قال للام الثلث وما بقى فللاب ورواية ابى بصير فى رجل ترك ابويه قال هى من ثلثة
اسهم للام سهم وللاب سهمان الى غير ذلك وهذه الروايات وان كانت مطلقة الا انها قيدت بصورة عدم الاخوة بالثلثة وعلى حكم الام فى الثانية روايات حجب
الاخوة المتقدمة وعلى حكمها فيها صحيحة زرارة الموثوقة وفيها ان الرجل اذا ترك ابويه فللام الثلث وللاب الثلثان فى كتاب الله فان كان له اخوة يعنى
لليت يعنى اخوة لاب وام او اخوة لاب فلامه السدس وللاب خمسة اسداس وضعف بعضها سندا بعد اعتضادها بعمل الكل غير ضائر **الخامسة** لو كان
معها احد الزوجين فلا يخلو اما ان يكون معهما او معه او معها فعلى الاول فلاحد الزوجين نصيبه الاعلى النصف او الربع وللام الثلث مع عدم الاخوة
والسدس معهم والباقى للاب بالاجماع والمستفيضة من الاخبار كموثقة الجعفى فى زوج وابوين قال للزوج النصف وللام السدس وللاب ما بقى وقال فى مرة

وابوين

وابوين فقال للمرءة الربع وللام الثلث وما بقي فللاب وصحيحة في زوج وابوين فقال للزوج النصف وللام الثلث وما بقي فللاب وفي الاخرى رجل مات وترك امرءة
وابويه فقال للامرءة الربع وللام الثلث وما بقي فللاب ورواية عقبة بن بشير في رجل مات وترك زوجته وابويه فقال للمرءة الربع وللام الثلث وما بقي فللاب
عن امرءة ماتت وتركت زوجها وابويها فقال للزوج النصف وللام الثلث من جميع المال وما بقي فللاب وصحيحة محمد ان ابا جعفر عليه السلم اقرء صحيفة الفرائض
التي املاءها رسول الله صلعم وخط علي عليه السلم بيده فقرأت فيها امرءة ماتت وتركت زوجها وابويها فللزوج النصف ثلثة اسهم وللام الثلث تاما
سهمان وللاب السدس سهم وموثقة ابي بصير في امرءة توفيت وتركت زوجها وامها واباها قال هي من ستة اسهم للزوج النصف ثلثة اسهم وللام السدس
سهم ورواية زرارة عن امراة تركت زوجها وابويها فقال للزوج النصف وللام الثلث وللاب السدس وصحيحة صفوان في زوج وابوين ان للزوج النصف
وللام الثلث كاملا وما بقي فللاب الحديث غير ذلك وهذه الروايات وان كانت مطلقة الا انها مقيدة بصورة عدم الاخوة للاجماع ورواية ابي بصير
المتقدمتين في المسئلة الاولى وعموم قوله تعم فان كان له اخوة وعموم روايات الحجب كما ان رواية ابان بن تغلب في امراة ماتت وتركت ابويها وزوجها
قال للزوج النصف وللام السدس وللاب ما بقي مقيدة بصورة وجودهم وحملها في التهذيبين على التقية لموافقتها للعامة والثاني فلاحدهما نصيبه الاعلى
وللاب الباقي اما الاول فبالاجماع والكتاب والسنة اما الاولان فظاهران واما الثالث فصحيحة الجعفي وفيها فان تركت زوجها واباها فللزوج النصف
ما بقي فللاب واما الثاني ففيها ايضا اما الاول فظاهر واما الثاني فقوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وجه الاستدلال انه يدل على ان اولى
الارحام بعضهم اولى ببعض من غيرهم في الميراث كما يظهر من الروايات كصحيحة ابن سنان كان علي عليه السلم اذا مات مولى له وترك قرابته لم ياخذ من ميراثه
شيئا ويقول واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وصحيحة الاخرى اختلف امير المؤمنين صلعم وعثمان بن عفان في الرجل يموت وليس له عصبة يرثونه وله
ذو قرابة لا يرثونه فقال علي عليه السلم ميراثه لهم يقول الله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وكان عثمان يقول يجعل في بيت مال المسلمين وحسنة
محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلم في خالة جاءت تخاصم في مولى رجل مات فقرء هذه الاية واولى الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فدفع
الميراث الى الخالة ولم يعط المولى الى غير ذلك واذا ثبت ان اولي الارحام اولى من غيره فلا يرث غيره معه شيئا فيجب ان لا يرث مع الاب زوج ولا زوجة
شيئا خرج النصف او الربع بالدليل فيبقى الباقي واما الثالث فصحيحة الجعفي وعلى الثاني فلاحدهما النصيب الاعلى وللام الباقي الثلث بالفرض
والباقي بالرد اما الاولان فظاهران واما الثالث فللاجماع وقضية الاقربية واية اولى الارحام وقول الصادق ع في صحيحة الجعفي فان تركت امرءة
زوجها وامها فللزوج النصف وما بقي فللام ورواية الحسن بن صالح المتقدمة في المسئلة الاولى وموثقة جميل عنه عليه السلم قال لا يكون الرد على زوج
ولا على زوجة واما عموم علية التسمية للرد الواردة في رواية بكير فتخصص **البحث الثاني** في ميراث الاولاد من الصلب اذا لم يكن معهم واحد من الابوين وفيه
مسائل **الاولى** لا يرث مع الولد مطلقا غير الوالدين من الانساب بالاجماع في غير الجد فان فيه خلافا يأتي للاصل وكونه اقرب من غيره وصريح
كصحيحة محمد وزرارة المتقدمتين في المسئلة الاولى والمروي في ضمن كتاب موسى بن بكر عن زرارة عن الصادقين والحديث طويل وفيه ولا يرث احد من
خلق الله مع الولد الا الابوان والزوج والزوجة ورواية العبد العامية عن علي عليه السلم وفيها ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوجة وروايات ميراث
الرسول صلعم وسائر الاخبار الواردة في جزئيات المسائل **الثانية** لا يمنعهم احد بالاجماع لقضية الاقربية ولاستفاضة الروايات بان الابنة المنفردة
لها المال كله كما يأتي فلو نقص عن الابن المنفرد شيء لزم نقص الرجل عن المرءة لو كان مكانها وهو باطل لما في كتاب موسى المتقدم وفيه ولا تزاد المرءة ابدا على
نصيب الرجل لو كان مكانها وما في صحيحة ابن اذينة المتقدمة وهي طويلة وفيها لانها لو كانت ذكرا لم يكن لها غير خمسة من اثنى عشر وفيها ايضا لانها لو كانا ذكرا
لم يكن لها غير ما بقي وان تعدد الابناء فالمال كله لهم يقسم بينهم بالسوية بل الضرورة ويدل على التسوية ايضا استواء النسبة وصحيحة محمد وبكير وفيها فان
تركت المرءة زوجها وابويها وابنا او ابنين او اكثر فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين بينهم بالسوية **الرابعة** البنت المنفردة لها
المال كله نصفه بالفرض والباقي بالرد اما الاول فبالثلثة واما الثاني فبالاجماع والسنة كروايات ميراث الرسول صلعم وصحيحتي زرارة والبزنطي ورواية
العجلي وابن خداش وعبد الله بن محرز وسلمة بن محرز وان تعددت البنات فالمال كله لهن يقسم بينهن بالسوية الثلثان بالفرض والثلث بالرد اما الدليل
على كون المال كله لهن بعد الاجماع بل الضرورة فحديث الاقربية وموثقة اسحق بن عمار المتقدمة في ميراث المملوك ورواية ابن ابي حمزة عن جار له هلك وترك
بنات فقال المال لهن ورواية ابي بصير ان رجلا مات على عهد النبي صلعم كان يبيع التمر فاخذ اخوه الثمن وكان له بنات فاتت امرأته النبي صلى الله عليه وآله
فاعلمته فانزل الله تعم عليه فاخذ النبي صلعم الثمن من العم فدفعه الى البنات واما على كون ثلثيه بالفرض فصريح الكتاب لكنه يختص بما اذا كن فوق اثنتين و
اما فيهما فيختص المستند بالاجماع والنقل اتفاقا ادعاه في المسالك ما عثرت عليه واستدل عليه جمع من الامامية بقوله تعم للذكر مثل حظ الانثيين وجه الدلالة
انه ليس المراد منه ان للذكر حالة الانفراد مثل حظهما لان له تمام المال ان اتحد ولهم جميعه بالسوية ان تعدد بل المراد حالة اجتماعه مع الانثى وكذا ليس المراد
ان لحظهما حالة اجتماعهما مع الذكر لان لهما في اول صوره النصف وليس نصيب الابن النصف في اول صور اجتماعه مع الانثى وهو ان يخلف ابنا وبنتا
فيكون المراد ان نصيب الابن في حالة الاجتماع مثل نصيب البنتين في حالة الانفراد ونصيب الابن في اول صور الاجتماع الثلثان فكذا نصيب البنتين في
حالة الانفراد ويرد على هذا الدليل انه مطالب ثم انه من مشكلات العلوم ان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين بيان لارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والمراد انهم
اذا اجتمعوا يقسم المال بينهم على هذا النحو اي يأخذ كل ذكر ضعف كل انثى وكل انثى نصف كل ذكر سواء كان الوارث ذكرا وانثى او ذكرا وانثيين او اناثا او

كتاب الفرائض والمواريث

في كيفية تقسيم المال عند اجتماع الزوجين مع الابوين

في ان البنت المنفردة لها المال كله نصفه بالفرض والباقي بالرد

ذكوراً واناثاً كثيرة فالاية بيان لكيفية القسمة وليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر او سهم الانثيين فان الذكر ليس من ذوى السهام ولم يقدر له سهم
بل المعين بالاية انه في الارث ضعف الانثى وهو يختلف باختلاف اعداد الورثة فربما كان نصيبه العشر وربما كان نصف العشر وربما كان اقل او اكثر
وليس فيها دلالة على ان حظه ثلثان حتى يفهم منه ان حظ الانثيين ايضا كذلك غاية الامر انه يستفاد من عموم الاية ان الورثة اذا انحصرت في ذكر وانثى يكون حظ
الذكر ثلثين وحظ الانثى ثلثا كما يستفاد منه ان الذكور لو كانوا ثلثة والاناث اربعا كان حظ كل ذكر خمسا وحظ كل انثى عشرا وهكذا في سائر فروض الاجتماع
فمجرد استفادة كون سهم الذكر ثلثين اذا اجتمع مع انثى واحدة لا يفيد في المطلوب نعم لو كان المراد من الاية ان الذكر الواحد لو اجتمع مع انثى واحدة فحظ الذكر
كالحظ المقرر المعلوم بدليل اخر للانثيين اذا لم يكن معهما ذكر ظهر كون سهمهما ثلثين الا انه لا يعلم ذلك من هذه الاية بل لا بد ان يكون ثابتا بدليل اخر
الخامسة اذا اجتمع الذكور والاناث فالمال كله لهم لكل ذكر مثل حظ الانثيين اما الاول فظ تمامه واما الثاني فبالضرورة الدينية والكتاب و
السنة اما الكتاب فقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان المعنى ان لكل ذكر مثل حظ الانثيين لا لجنس الذكر باجماع المفسرين و
اما السنة فكثيرة كموثقة ابي بصير وفيها فان ترك بنات وبنين وام فللام السدس والباقي يقسم لهم للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة محمد وفي اخرها
فان تركت زوجها وابويها وابنة وابنا او بنين وبنات فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين والبنات للذكر مثل حظ الانثيين و
الروايات الواردة في علة تفضيل الرجال كرواية ابن سنان لاي علة صار الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قال لما جعل لها من الصداق ورواية يونس
كيف صار الرجل اذا مات وولده من القرابة سواء ترث النساء نصف ميراث الرجال وهن اضعف من الرجال واقل حيلة فقال لان الله تعالى فضل الرجال
على النساء بدرجة ولان النساء يرجعن عيالا على الرجال وغيرها **السادسة** لو اجتمع مع الولد احد الزوجين كان له نصيبه الادنى الربع او الثمن
والباقي للولد ذكرا كان او انثى واحدا او متعددا فيختص الرد مع البنت او البنات بها والدليل بعد الاجماع اما على الاول فنص الكتاب وصريح الاخبار
كصحيحة محمد وفيها فاذا كان معهما ولد فللزوج الربع وللزوجة الثمن وغيرها واما على الثاني فاية اولى الارحام وقول الصادق عليه السلام في موثقة جميل المتقدمة
لا يكون الرد على زوج ولا على زوجة ورواية سويد بن غفلة قال ان علي بن ابي طالب عليه السلام في ابنة وامرأة ومولى فاعطى البنت النصف واعطى المرأة الثمن
وما بقي رده على البنت ولم يعط الموالي شيئا **البحث الثالث** في ميراث الاولاد والابوين اذا اجتمعوا وفيه مسائل **الاولى** اذا اجتمع
احد الابوين او كلاهما مع الولد للذكر واحدا كان ام متعددا كان لكل منهما نصيبه الادنى السدس والباقي للولد والدليل بعد الاجماع اما على الاول
صريح الكتاب واما على الثاني فانه لو كان مكان الذكر انثى كان لها الباقي كما يأتي فلو نقص عن الذكر شيء لزم ان يزاد الرجل المرأة لو كان مكانها وهو باطل
كما مر وقول الرضا عليه السلام في فقهه فان ترك ابوين وابنا او اكثر من ذلك فللابوين السدسان وما بقي فللابن **الثانية** اذا اجتمع احد الابوين مع بنت فله
السدس ولها النصف والباقي يرد عليهما ارباعا فيكون التركة مقسومة على اربعة وعشرين الحاصلة من ضرب الاربعة في الستة ربعها له وثلثة ارباع
لها والدليل على ذلك بعد الاجماع الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد رجل ترك ابنته وامه للابنة النصف ثلثة اسهم وللام السدس سهم يقسم المال على
اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته واباه فللابنة النصف ثلثة اسهم وللاب السدس
سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فللاب وصحيحته الاخرى وهي قريبة منها ورواية سلمة بن محرز في
بنت واب قال للبنت النصف وللاب السدس وبقي سهمان فما اصاب ثلثة اسهم منها فللبنت وما اصاب سهما فللاب والفريضة من اربعة اسهم
للبنت ثلثة ارباع وللاب الربع وروايتي بكير وحمران الاتيتين **الثالثة** اذا اجتمع احدهما مع بنتين فصاعدا فله السدس ولهما او لهن الثلثان
يبقى سدس فيرد اخماسا على الحق المشهور كما في المختلف والمسالك والكفاية بل نسبه في الروضة القول المخالف الى الندرة وقال وهو متروك وعن
التحرير الاجماع عليه فخمسه له واربعة اخماسه لهما او لهن فيكون التركة من ثلثين لرواية بكير في رجل ترك ابنته وامه ان الفريضة من اربعة للبنت ثلثة
اسهم وللام السدس سهم وبقي سهمان فهما احق بهما من العم والاخ والعصبة لان الله تعالى قد سمى لهما ومن سمى لهم فيرد عليهما بقدر سهامهما وقريبة
منها رواية حمران ورواية اخرى لبكير وفيها ثم المال بعد ذلك لاهل السهام الذين ذكروا في الكتاب وهذه العلة موجودة في الابنتين واحد
الابوين وقد يستدل ايضا بان الفاضل لا بد له من مستحق ولا يمكن استحقاق غير هؤلاء لمنع الاقرب للابعد ولا بعضهم لاستواء النسبة وعدم
الاولوية فتعين الجميع على النسبة كما في الفاضل في غيرهم وفيه نظر فان عدم الاولوية لا يعين الجميع ولا التقسيم بالنسبة لامكان التخيير او التقسيم
بنحو اخر الا ان يتم بالاجماع المركب مع ان ادعاء الاجماع البسيط المحقق ايضا ممكن لعدم قدح مخالفة النادر وهو الاسكافي حيث خص الفاضل
بالبنين او البنات لدخول النقص عليهما بدخول الزوجين ولموثقة ابي بصير في رجل مات وترك ابنتيه واباه قال للاب السدس وللابنتين
الباقي ويرد الاول بانه نوع قياس لا نقول به على انه انما يجب جبر النقص بذلك اذا لم يكن جبر بشيء اخر غيره مع انه قد جبره الشارع به حيث جعل
لهن فريضة عليا خاصة لا دنيا فيكون النقص لهما بمنزلة الدنيا للابوين فيتساويان من جميع الوجوه والثاني بانها مخالفة لعمل المعظم عن حيز
الحجية خارجة بالمرة فلا يصلح للمعارضة مع ما مر مضافا الى ما يحتمله من كلام صاحب الوافي حيث قال لعل الصواب ابنته بدل ابنتيه كما يظهر من بعض
النسخ انه كان كذلك ثم غير وكذا قوله وللابنتين الصواب وللابنة **الرابعة** اذا اجتمع الابوان مع البنتين او اكثر فلكل منهما السدس ولهما
او لهن الثلثان يقسم بينهن بالسوية والوجه في الكل ظ واذا اجتمعا مع بنت فلكل منهما السدس ولها النصف بقي سدس يرد عليهم اخماسا

اي اجتمع الذكور والاناث فالمال كله لهم

ويكرم

في ميراث الاولاد والابوين ٥

في اجتماع الابوين مع البنتين

كتاب الفرائض والمواريث

على نسبة سهامهم لكل منهما اوّلها ثلثة اخماسه فيقسم التركة على ثلثين والدليل بعد الاجماع الاخبار المستفيضة كصحيحة محمد رجل ترك ابويه
وابنته فللابنة النصف ثلثة اسهم وللابوين لكل واحد منهما السدس لكل واحد منهما سهم يقسم المال على خمسة اسهم فما اصاب ثلثة فللابنة
وما اصاب سهمين فللابوين وقريب منها صحيحة وروايته زرارة رجل مات وترك ابنته وابويه فللابنة ثلثة اسهم وللابوين لكل واحد منهما
سهم يقسم المال على خمسة اجزاء فما اصاب ثلثة اجزاء فللابنة وما اصاب جزئين فللابوين وفي فقه الرضا عليه السلام فان ترك ابوين وابنتا
فللابنة النصف وللابوين السدسان يقسم المال على خمسة فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهمين فللابوين ولكن هذا الحكم مختص بما اذا لم يكن معهم
اخوة حاجبة واما مع وجودهم فالام محجوبة عن الرد وهو مخصوص بالبنت والاب والمخصص الاجماع المحقق وبه صرح في المسالك والكفاية لا
لو فرض خلاف من الاسكافي وقد يعلل ذلك بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وفي دلالته نظر لان سياقها يقتضي الاختصاص بصورة عدم الولد ولا اقل من
احتمالها فلا يصح الاستدلال نعم يمكن ان يستدل له بقوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد حيث يدل على ان لكل منهما مع الولد ليس
الا السدس خرج ما خرج بالدليل فبقي الباقي واما الاستدلال عليه بالقياس بطريق الاولى بان يقال ان وجود الاخوة يوجب حرمانها عن اصل الفريضة
فيوجب حرمانها من الرد بطريق اولى فلا يخلو عما فيه لمنع الاولوية لانها انما يعلم لو كانت العلة معلومة وكانت في الفرع اولى وهي غير معلومة هنا على النص
في الاخبار بان التوفير لكون الاخوة عيال الاب وذلك في الاصل والفرع سواء من غير اولوية نعم يمكن تاييد الحكم بوجود العلة المنصوصة فيما نحن فيه ايضا ثم انهم
اختلفوا في ان ما حجب عنه الام من نصيبه من الرد هل يقسم بين الاب والبنت على نسبة سهامهم او يختص بالاب المشهور هو الاول فيقسم الزائد ارباعا و
ذهب الشيخ معين الدين المصري الى الثاني فيقسم اخماسا خمسا له وثلثة اخماسه لها وما عثرت لشيء من القولين على دليل يمكن الركون اليه نعم لا يبعد دعوى
الاجماع على الاول ولعل التشبث بقوله ثم يرد عليهما بقدر سهامهما بعد قوله فيها الحق بهما في رواية البكير المتقدمة حيث رتب الرد بقدر السهام على الاحقية
فيدل على عليتها له واحقية الاب والبنت هنا متحققة فيترتب عليها الرد بالنسبة **الخامسة** اذا دخل عليهم احد الزوجين فلا يخلو اما ان يكون في
الاولاد ذكر منفرد او مع انثى او لا فان كان فلكل من الابوين واحد الزوجين النصيب الادنى بالاجماع والاية والاخبار والباقي للاولاد للاجماع و
صحيحة محمد وبكير وفيهما فان تركت المرءة زوجها وابويها وابنا وابنين او اكثر فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين بينهم بالسوية فان تركت
زوجها وابويها وابنة وابنا او بنين وبنات فللزوج الربع وللابوين السدسان وما بقي فللبنين والبنات للذكر مثل حظ الانثيين وان لم يكن ويكون
الجميع من ذوي فروض فاما يكون التركة زائدة على الفروض ويكون ذلك باجتماع احد الابوين والزوجة مع البنتين فصاعدا او باجتماعهما مع الزوج و
البنت او اجتماع الابوين او احدهما والزوجة معها او ناقصة وذلك في سائر الصور ففي الاول ياخذ كل ذي فرض فرضه ويرد الزائد في المثال الاول
على البنتين واحد الابوين اخماسا فيكون التركة مقسومة على مائة وعشرين وفي الثاني على البنت والاب ارباعا فيكون مقسومة على ثمانية واربعين وفي الثالث
عليهما او عليها اخماسا ويكون مقسومة على مائة وعشرين الا مع الاخوة الحاجبة فيرد عليها وعلى الاب خاصة ارباعا ويكون مقسومة على ستة وتسعين وفي
الرابع عليها وعلى احدهما ارباعا فيقسم على ستة وتسعين ولا يكون يرد على احد الزوجين والدليل على ذلك كله بعد الاجماع وعدم الرد على الزوج و
الزوجة بالنص رواية زرارة وفيها وان ترك البنتا اما او اباه وامرءة وبنتا فان الفريضة من اربعة وعشرين سهما للمرءة الثمن ثلثة من اربعة وعشرين
ولاحد الابوين السدس اربعة اسهم وللابنة النصف اثنا عشر سهما وبقي خمسة اسهم هو مردودة على سهام الابنة واحد الابوين على قدر سهامهم ولا
يرد على المرءة شيء وان ترك ابوين وامرءة وبنتا فهي ايضا من اربعة وعشرين سهما للابوين السدسان ثمانية اسهم لكل واحد اربعة اسهم وللمرءة الثمن
ثلثة اسهم وللبنت النصف اثنى عشر سهما وبقي سهم واحد مردود على الابنة والابوين على قدر سهامهم ولا يرد على المرءة شيء وان ترك اباه وزوجها
وابنة فللاب سهمان من اثنى عشر وهو السدس وللزوج الربع ثلثة اسهم من اثنى عشر سهما وللابنة النصف ستة اسهم من اثنى عشر وبقي سهم واحد
مردود على الابنة والاب على قدر سهامهما ولا يرد على الزوج شيء الحديث وعلى الثاني ياخذ احد الزوجين والابوان او احدهما النصيب الادنى فلا
والباقي للبنت او البنتين للاجماع وبطلان العول والاخبار المصرحة بان الابوين لا ينتقصان من السدس ابدا والزوج والزوجة من الربع والثمن كذلك
فيختص النقص بالبنت او البنتين وروايته زرارة وفيها عن امرءة تركت زوجها وامها وابنتيها فقال للزوج الربع وللام السدس وللابنتين ما بقي و
صحيحة محمد في امرءة ماتت وتركت زوجها وابويها وابنتها قال للزوج الربع ثلثة اسهم من اثنى عشر سهما وللابوين لكل واحد منهما السدس سهمان
من اثنى عشر سهما وبقي خمسة اسهم فهي للابنة الى ان قال لان الابوين لا ينتقصان لكل واحد منهما من السدس شيئا وان الزوج لا ينتقص من الربع شيئا
وصحيحة محمد وبكير في زوج وابوين وابنة للزوج الربع ثلثة اسهم من اثنى عشر سهما وللابوين السدسان اربعة اسهم من اثنى عشر سهما وبقي خمسة
اسهم فهي للابنة الى ان قال وان كانتا ابنتين فلهما خمسة من اثنى عشر سهما الحديث **البحث الرابع** في ميراث اولاد الاولاد وفيه مسائل
الاولى الحق المشهور ان اولاد الاولاد وان نزلوا يرثون مع الابوين او احدهما كاباهم ذهب الى ذلك الفضل والكليني والشيخان والسيدان والعماني
والديلمي والحلبي والحلي والقاضي والكراجكي وعامة من تاخر عنهم وذهب الصدوق في المقنع والفقيه الى انهم ممنوعون بالابوين او احدهما ولا يرثون
الا مع فقدهما ويظهر من الوافي الميل اليه لنا بعد الاجماع المحقق والمنقول في الخلاف والكافي في اول كتاب الفرائض والانتصار والسرائر والغنية و
الكنز والتنقيح رواية زرارة وفيها فان لم يكن له ولد وكان ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا فانهم بمنزلة الولد وولد البنين بمنزلة البنين يرثون

ميراث البنين وولد البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات ويحجبون الابوين والزوج والزوجة عن سهامهم الاكثر وان سفلوا ببطنين وثلثة واكثر
يرثون ما يرث ولد الصلب ويحجبون ما يحجب ولد الصلب وصحيحة البجلي بنات الابنة يرثن اذا لم تكن بنات كن مكان البنات وبعض ما يشبهها ابن الابن اذا لم يكن من
صلب الرجل احد قام مقام الابن وابنة البنت اذا لم يكن من صلب الرجل احد قامت مقام البنت ولنا بقوا الشرط على ان الابن وابنة البنت يقومان مقام
الابن والبنت عند عدمهما دائما فيشمل حال وجود الابوين ايضا والتخصيص يحتاج الى المخصص والقول بعكس توريثهما مع وجودهما يستلزم عدم قيامهما مقامهما
دائما فيشمل حال وجود الابوين كما لا يخفى وايضا لو كان قيامهما مقامهما مشروطا بعدم الابوين لزم قيام غير الشرط مقامه لان عدم الولد يكون جزء
للشرط وهو غيره فان قيل الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وجزء الشرط ايضا كذلك فهو ايضا شرط فلا محذور وفي جعله شرطا لا
يلزم قيام غير الشرط مقامه قلنا هذا انما هو فيما اذا جعل شيء شرطا لوجود شيء اخر فلا يلزم من وجوده الوجود واما اذا الحكم بوجود شيء اشترط شيء اخر
فيلزم في صدقه من استلزام وجوده الوجود والا لزم الكذب فيما نحن فيه كذلك ويؤيده ايضا رواية اسحق بن عمار ابن الابن يقوم مقام الابن وقد يستدل
ايضا بان الاية والاخبار مصرحة بارث الولد مع الابوين وهو يصدق على ولد الولد حقيقة وفيه ان الصدق ثم كما ياتي السكوني وصحيحة البجلي عن الصادق ع
قال بنات الابنة يقمن مقام الابنة اذا لم يكن للميت بنات ولا وارث غيرهن وبنات الابن يقمن مقام الابن اذا لم يكن للميت ولد ولا وارث غيرهن دلت بعموم
النكرة على اشتراط قيامهن مقام الابنة والابن على انتفاء الوارث مطلقا خرج غير الابوين والاولاد بالاجماع وصحيحة الخزاز كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي
يجر به الا ان يكون وارث للميت اقرب منه وكون الابوين اقرب منه وكون نسبته كنسبة الجد فهو لا يرث مع احدهما فكذا الثاني كذلك وكونهما متساويين في النسبة
مع الولد وهو يحجب فولد الولد فهما ايضا كذلك والجواب اما عن الاول فبعدم الدلالة اولا لاحتمال ان يكون المراد ولا يرث معهن غيرهن كالابوين مع الابن و
الابنة غيرهما فيكون قوله ولا وارث غيرهن معطوفا على بنات الابنة وبعدم الحجية ثانيا لشذوذه بمخالفته للمشهور بين القدماء والجديدة بل الاجماع في الحقيقة
ويلزم التخصيص للاجماع ولكون رواية زرارة خاصة مع اعتضادها بالعمل ثالثا وبالاخيرين يجاب عن الثاني ايضا واما عن الثالث فبالمعارضة باولاد الاخ و
الجد واشباههما والحل بان تقديم الاقرب مخصص ولعله في الكفاية بمنع الاقربية ولعله لم يلاحظ فيها ملاحظة الوسائط ولكون ولد الولد بمنزلة الولد الذي
ليس احد الابوين اقرب منها واما عن الرابع فبانه مناسب وهو باطل عندنا واما عن الخامس فبانه ان اريد التساوي من جميع الوجوه فمم وان اريد بعض الوجوه فهما
المخالفة بوجه ايضا الثانية الحق المشهور ان اولاد الاولاد يقومون مقام ابائهم ويأخذ كل منهم نصيب من يتقرب به فلاولاد الابن نصيبه وان كانا انثى
ولاولاد البنت نصيبها وان كان ذكرا فلبنت الابن المنفردة جميع المال ولابن البنت وان تعدد النصف بالفرض والباقي بالرد الى غير ذلك من الاحكام و
هو مذهب الصدوق والشيخين والعماني في احد قوليه والحلبي والقاضي وابن حمزة وجماعة من تأخر عنهم وفي كنز العرفان انعقاد الاجماع عليه بعد السيد
وفي الغنية ان عليه اجماع الطائفة ومنهم العماني في قوله الاخر والسيد والمصري والحلي الى انهم يقتسمون تقاسم الاولاد من غير اعتبار من تقربوا به فللذكر مثل حظ
الانثيين وان كان الذكر من الانثى والانثى من الذكر وقال في المفاتيح ولا يخلو من قوة وفي الكفاية ولا يبعد ترجيحه وجعله الاردبيلي قريبا لنا رواية زرارة المتقدمة
وهي نص في المطلوب وضعفها سندا منجبر بما مر من وجوه وصحيحة سليمان بن خالد قال كان علي ع يجعل العمة بمنزلة الاب في الميراث ويجعل الخالة بمنزلة الام
وابن الاخ بمنزلة الاخ قال وكل ذي رحم لم يستحق له فريضة فهو على هذا النحو وصحيحة الخزاز عنه عليه السلم قال ان في كتاب علي عليه السلم ان العمة بمنزلة الاب
والخالة بمنزلة الام وبنت الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه فيحجبه وجه الاستدلال ان المراد بكون
العمة والخالة وكل ذي رحم بمنزلة من ذكر في الميراث ليس كونهم بمنزلته في مطلق التوريث والا لم يكن لهذا التفصيل وجه ولا في الحاجبية والمحجوبية لانتفاء
التنزيل فيهما فبقي ان يكون المراد في قدر الميراث او في جميع الاحكام الا ما خرج بالدليل اذ ليس شيء اخر يصلح للتنزيل سواهما وقد يستدل ايضا بصحيحة البجلي و
رواية المتقدمة ورد باحتمال ان يكون المراد بقيامهن مقامهما في الارث وفي حجب الابوين والزوجين عن اعلى فرضهم
لا في قدر النصيب وهو وان كان محتملا الا انه بعيد لمكان التفصيل احتج المخالف بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم وسائر عمومات تسمية الاولاد فان
ولد الولد ولد حقيقة فيكون للذكر مثل حظ الانثيين والجواب اولا انا لو سلمنا الصدق فيكون الاية وما بمعناها عامة فيخصص بما ذكر وثانيا انه ان اريد
صدقه عليه لغة فمم فان ولد الشيء في اللغة ما يتولد عنه ولا يصدق على ولد ولد الشخص انه تولد عنه واما الاستعمال فلا يفيد لكونه اعم من الحقيقة وان
اريد الصدق الشرعي فيتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وثبوتها اما بتصريح الشارع بالوضع او بكثرة الاستعمال وغلبته بحيث يهجر المعنى الاول
وشيء منهما لم يتحقق فانه لم ينقل من كتاب ولا سنة ولم يثبت اجماع على الوضع والاستعمال لا يفيد والغلبة هنا ممنوعة كيف مع انهم يستعملون الولد في
الولد الصلب اكثر من استعماله في ولد الولد وفي القدر المشترك واما ذكر الولد احيانا والتصريح بان ابنه ولد الولد منه فلا يثبت الحقيقة الشرعية مع
ان في بعض الاخبار دلالة على خلافه كما ياتي وان اريد العرفي فثبوته فرع حصول التبادر عند اهل العرف وهو ممنوع كيف وقد ذهب الاكثر الى خلافه وهم
من اهل العرف واما التبادر في بعض المواضع فانما هو لاجل القرينة ويدل على عدم الصدق ايضا الاخبار النافية لصدق الولد على ولد الولد وسلبه عنه
والاخبار الجاعلة ولد الولد بمنزلة الولد كرواية زرارة وصحيحة البجلي ورواية المتقدمة ولو كان الولد صادقا على ولد الولد لما جاز السلب في ما كان بمنزلته
بل كان هو هو واستدلوا على الصدق بوجوه منها الايات كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه لا خلاف في انه يحرم بهذه الاية زوجة الجد فيدل على ان
اب الاب والام اب حقيقة فيكون ولد الابن والبنت ولدا حقيقة للتضايف وقوله سبحانه وحلائل ابنائكم وبناتكم فانه لا خلاف في انه بهذه الاية يحرم نكاح

فان المشهور بان اولاد الاولاد يقومون مقام آبائهم

[illegible]

نعم

كتاب الفرائض والمواريث

قوله و زوجة ولد الولد لصدق الابنية والبنية وقوله تعالى او ابنائهن او ابناء بعولتهن فانه يحل بهذه الاية لابن الولد النظر الى زينة جدته او زوجة جده
وقوله تعالى فان كان لهن ولد فلكم الربع وان كان لكم ولد فلهن الثمن ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه
فلامه الثلث فان الولد في جميع هذه المواضع شامل باطلاقه لولد الولد والاحكام المذكورة مترتبة عليه بلا خلاف ومن الظاهر انه لولا الصدق حقيقة
لما ترتبت ويجاب عنه بان غاية ما ثبت منه الاستعمال وهو اعم من الحقيقة ومنها الاخبار المجرية احكام الاولاد على اولادهم والاستدلال بهذه الايات كالاخبار
التي استدل بها على حرمة زوجات النبي صلى الله عليه وآله على الحسنين بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وغيرها والجواب ان الاستدلال بها انما يدل على كونها
حقائق لجواز الاستدلال بالالفاظ المستعملة في المجازات عند وجود القرينة او تسليم الخصم والخصم يدعي ان القرينة في هذه الايات موجودة وان لم
يكن غير الاجماع ومنها الاخبار الواردة في تسمية الحسنين واولادهما اولاد الرسول وهي كثيرة والجواب ظاهر بعد ما مر ومنها مدحهما بانهما ابنا رسول
الله صلى الله عليه وآله وهما يفضلان بذلك ولا فضيلة ولا مدح في وصف مجازي مستعمل والجواب انه كيف لا مدح في المجاز مع ان اكثر مدايح الائمة
في الزيارات والادعية من باب المجاز وان المدح بالوصف المجازي باعتبار العلاقة الكائنة في الممدوح ومنها ان لفظ الولد استعمل في ولد الولد والاصل
في الاستعمال الحقيقة والجواب ان اصالته في مثل ذلك ممنوعة وانما هي مسلمة فيما لم يعلم له معنى حقيقي آخر ومنها الاجماع ادعاه السيد والحلي والجواب
انه تم والمنقول منه غير حجة ومنها اقتسام المال بين اولاد الانثى للذكر مثل حظ الانثيين مستدلا بقوله تعالى يوصيكم الله فلولا الصدق لما صح الاستدلال
قلنا انحصار الدليل فيه ثم بل المناط الاجماع وغيره ولو انحصر فلا نقول به على انه لا يرد على من قال بالتسوية بينهم ومما يمكن ان يستدل به على ان اولاد
الاولاد يتقاسمون تقاسم الاولاد الاخبار الواردة في علة تفضيل الرجال كما رواه الفقيه في الصحيح عن هشام ان ابن ابي العوجاء قال لمحمد بن النعمان
الاحول ما بال المرأة الضعيفة لها سهم واحد وللرجل القوي الموسر سهمان قال فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام قال ان المرأة ليس لها عاقلة ولا عليها نفقة
ولا جهاد وعدّ اشياء غير هذا وهذا على الرجل فلذلك جعل له سهمان ولها سهم وحسنة مؤمن الطاق قال قال لي ابن ابي العوجاء ما بال المرأة المسكينة الضعيفة
تأخذ سهما واحدا ويأخذ الرجل سهمين قال فذكر بعض اصحابنا لابي عبد الله عليه السلام فقال ان المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة وانما ذلك على
الرجال فلذلك جعل للمرأة سهم وللرجل سهمان وما كتب الرضا الى محمد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله علة اعطاء النساء نصف ما يعطى الرجال
من الميراث لان المرأة اذا تزوجت اخذت والرجل يعطي ونحو رواية عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لاي علة صار الميراث للذكر مثل حظ الانثيين لما
لم يجعل لها من الصداق الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وجوابه ان عمومها لو سلم مخصص بما مر وعلل الشرع معرفات يجوز التخلف عنها لمانع والعلة
عدم المانع واصالة عدم المانع مندفعة بما مر ثم ان السيد قد ذكر الزامات على المذهب المختار وزعم انه لا مخلص منها منها لزوم كون نصيب البنت ازيد
من نصيب الابن بل البنين كما في رجل خلف بنت ابن وابناء بنت وهو غير جائز كما نطقت به حسنة محمد وبكير ورواية زرارة المتقدمتين ومنها
لزوم تساوي نصيب البنت نصيب الابن لو كان مكانها فان كلا منهما يرث جميع التركة ومنها لزوم توريث البنت والبنتين الجميع مع ان لها النصف
ولهما الثلثان بظاهر القرآن ومنها لزوم عدم تقاسم اولاد البنت تقاسم الاولاد اذ لا دليل عليه سوى الاية وهي لا تشمل اولاد الاولاد عندهم ولا يخفى
ان هذه التشنيعات لازمة عليه في اولاد الاخوة والاعمام والعمات فما يجيب به عنه يجيب به على انه لا تشنيع في شيء منها اما الاول فلانه لا استبعاد في
زيادة نصيب البنت على نصيب الابن والبنين نعم لا يزيد نصيبها على نصيبه لو كان مكانها كما في الاخبار فيما اذا لم يكن البنت وكان الابن مكانها منفردا
على وجه يتقرب هو به وليس موضع الالزام من هذا القبيل واما الثاني فلانه لا دليل على بطلان تساوي نصيب الابن والبنت لغير الصلب واما
الثالث فلان القسمين انما يثبتان بظاهر القرآن للبنت والبنتين اللتين هما من الاولاد وقد عرفت اختصاصهما في الولد على الولد للصلب واما
الرابع فقد سبق دفعه **الثالثة** اختلاف في ان اولاد الابن يقتسمون نصيبهم للذكر مثل حظ الانثيين وهو المشهور في اولاد البنات ايضا
عليه الاجماع عن التنقيح وظاهر يع ونقل الشيخ عن بعض اصحابنا قولا بانهم يقتسمون بالسوية واختاره القاضي ونقل في التنقيح عن بعض الفضلاء انه
قال لا يخلو من قوة والحق هو الاول لا لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم لعدم صدق الولد بل للاجماع واخبار علة تفضيل الرجال المتقدمة وقول
الرضا عليه السلام في فقهه وجعل الاموال بعد الزوج والزوجة والابوين للاقرب فالاقرب للذكر مثل حظ الانثيين خرج ما خرج بالدليل فبقي الباقي
احتج القاضي باقتسام المتقربين بالانثى نصيبهم بالسوية كما يأتي قلنا عمومه ممنوع ثم ورد دليل خاص ولذا اعترف باقتسام اولاد الاخت للابوين والاب
بالتفاوت واستدل ايضا بان القول بانهم يأخذون نصيب اباءهم يستلزم بطلان اقتسامهم للذكر مثل حظ الانثيين ولكن الاول حق
فالثاني باطل وبالاجماع المركب يثبت تمام المطلوب اما الاستلزام فلان القول بكون نصيبهم نصيب ابائهم فرع عدم صدق الولد حقيقة على ولد
الولد فلا يشمله الاية فلا يكون دليل على وجوب الاقتسام للذكر مثل حظ الانثيين قلنا اولا لا يلزم من عدم شمول الاية له بطلان الاقتسام المذكور
لجواز الاستناد الى دليل آخر كما بينا وثانيا ان كون القول باخذه نصيب ابيه فرع عدم صدق الولد عليه ثم لجواز اجماعه مع القول بالصدق ولزوم
التخصيص في الاية كما ذهب اليه جماعة وثالثا انه لو سلمنا عدم دليل آخر لا يلزم منه ثبوت القول الثاني لاستواء القولين ح في عدم الدليل الآن
يتمسك بعدم امكان الترجيح بلا مرجح وفيه هنا كلام **الرابعة** ولد الولد كالولد في حجب النقصان فيحجب الابوين والزوجين عن النصيب الاعلى
للاجماع وخصوص رواية زرارة المتقدمة المنجبرة بالعمل وبصفوان الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولانه قد ثبت انه يرث من يتقرب به ولولا

والبسيط في حجب الزوجين بل البسيط في عدم حجب الابوين في دعوى الاجماع منه
اي الاجماع المركب في حجب الابوين
الاول ايضا فلا يضر ما تكرر من مخالفة الصدوق

في ان لفظ الولد يستعمل في ولد الولد

اخذت

والاخوات

اي من

في ارث اولاد البنين تقسيمهم نصيبهم للذكر مثل حظ الانثيين

مع الاشتراك في التقرب بالانثى

هذا الحجب لنقص نصيبه منه فالروايات المثبتة للرد الدالة عليه ايضا **الخامسة** لا يرث مع ولد الولد غير الابوين والزوجين اذا لم يكن ولد بالاجماع
في غير الجد وفيه خلاف يأتي لرواية زرارة المتقدمة ورواية الكناسي عن الباقر عليه السلام وفيها وابن ابنك اولى بك من اخيك ولما ثبت من ان له
نصيب ابيه فانه لو حجبه غيره او شاركه لما كان له نصيب ابيه **السادسة** كل حكم ثابت للولد فهو ثابت لولد الولد مع فقد ابيه وان نزل ببطن او بطنين
او اكثر للاجماع وخصوص رواية زرارة المتقدمة ولكون كل ولد ولد قائما مقام ابيه في احكام الارث ومنها كون ابيه ايضا قائما مقام ابيه فهو ايضا قائم مقام
اب ابيه وهكذا **السابعة** اولاد الاولاد المتنازلة مترتبة في الارث فكل بطن اقرب منهم يمنع الابعد للاجماع وقضية الاقربية **البحث الثالث**

في الحبوة

في الحبوة وهي مثلثة اسم في اللغة للاعطاء بلا جزاء ولا من او عام واصطلاحا قيل هو اعطاء الابن الاكبر من تركة ابيه اشياء مخصوصة ابتداء واحترز
بالاخير عما لو اوصى له بها او وصلت اليه بالقسمة فان الاختصاص ح بوساطة الوصية والقسمة والاولى ان يقال هي اعطاء من لا اكبر منه من الابناء
من حيث هو كذلك اشياء مخصوصة من تركة ابيه بامر الشارع ابتداء او اعيان مخصوصة يعطاها من لا اكبر منه من الابناء من حيث هو كذلك بامر الشارع
ابتداء ثم القول بثبوتها في الجملة مما اتفق عليه الكل وتفردت بها فرقتنا الحقة الا انهم اختلفوا في بعض خصوصياتها الراجعة اما الى كيفيتها

في ان الحبوة هل هي واجبة او مستحبة

او كميتها او المحبو او المحبو منه ونحن نتكلم فيها في مسائل **الاولى** اختلفوا في انها هل هي واجبة فليس لسائر الورثة الامتناع منها او مستحبة فلهم ذلك
فالشيخان والقاضي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والعلامة في غير المختلف والشهيدان والسبزواري وجماعة اخرى على الاول وادعى الحلي
عليه اجماع الاصحاب وذهب السيد والاسكافي الى الثاني وهو المحكي عن الاصباح والنافع والرسالة النصيرية في الفرائض وظاهر الوافي وهو صريح
المختلف والكفاية ونسب الى الحلبي ايضا وكلامه ليس بصريح فيه ككلام السيد في الانتصار وظاهر المسالك والمفاتيح التوقف والحق هو الاول لنا موثقة
الفضلاء الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه فان كانوا اثنين فهو لاكبرهما وصحيحة ربعي اذا مات الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه وكتبه ورحله و
راحلته وكسوته لاكبر ولده فان كان الاكبر ابنة فللاكبر من الذكور والاخرى قال اذا مات الرجل فللاكبر من ولده سيفه ومصحفه وخاتمه ودرعه وموثقة
العقرقوفي عن الرجل يموت ماله من متاع بيته قال السيف وقال الميت اذا مات فان لابنه السيف والرحل والثياب ثياب جلده وقريب منها صحيحتها
وصحيحة حريز اذا هلك الرجل وترك بنين فللاكبر السيف والدرع والخاتم والمصحف فان حدث به حدث فللاكبر منهم ومرسلة ابن اذينة الصحيحة عن ابن ابي
عمير الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه وان كان له بنون فهو لاكبرهم فان الظاهر الشايع المتبادر من كون المال لفلان لزوم اختصاصه به والتوضيح
انه لا يصلح اللام فيها من معانيها الا الملكية او الاستحقاق او الاختصاص او القدر المشترك منها وهو الاختصاص ايضا وعلى التقادير يثبت المطلوب اما على
الاولين فلان مقتضى الملكية والاستحقاق في الشيء ان لا يجوز لغيره مزاحمته فيه ولان مقتضى الاستحباب ليس الا اولوية الاعطاء وهي لا توجب الملكية والاستحقاق
واما على الاخيرين فلان معنى اختصاص مال بشخص اختصاص ملكيته او جواز الانتفاع به ولذا صرح بعضهم برجوع الاختصاص الى الملكية ولو كانت مستحبة
لما اختص شيء منها باكبر الابناء ولو قلنا بجواز توصيف المال بالاختصاص ايضا من غير احتياج الى تقدير كما هو الظاهر والموافق للاصل لافاد الوجوب ايضا
لمنافاة الاستحباب الاختصاص فان مقتضى الاختصاص ان لا يشارك المختص غيره في المختص به واما ارادة اختصاص استحباب التخصيص فخلاف الاصل لا يصار اليه الا
مع الاقتضاء وانتفاء الكلام له غير معلوم ولو سلم فيقدر ما قام عليه قرينة لو شاع تقديره واستيناس الذهن اليه وقرينة الظاهر تدل على ارادة الملكية
والاستحقاق وهي الشايع والمتبادر ولذا استدلوا بملكية السهام للورثة بآيات الارث واخباره المشتملة على مجرد اللام من غير استناد واعتضاد باجماع او غيره
ولذا اكتفوا في الاقارير والوصايا والجعائل بقولهم لفلان كذا احتج المخالف بالاصل وعمومات آيات الارث ورواياته وسائر ادلته خرج اولوية الاختصاص
بالاجماع فيبقى الباقي وعدم دلالة الاختصاص المذكور في الروايات على اكثر من الاستحباب والاختلاف في الاخبار والجواب ان الاصل مندفع بما مر وعموم
كثير من الآيات والروايات تم وما كان منها عاما لا دلالة فيه على وجوب اعطاء الجميع او سهم كل واحد للورثة بناء على قول المخالف لكان اللام وهو لا
يقول بدلالته على الوجوب والحاصل ان آيات الارث ورواياته بين ما لا عموم فيه وما لا دلالة فيها على وجوب تقسيم جميع التركة لاشتماله على اللام الغير المفيد
لوجوب الاعطاء عندهم واما الاجماع فهو غير منعقد على الامر العام بل مخصوص بغير الحبوة من التركة ولو سلمنا عمومها ودلالتها على الوجوب لوجب التخصيص
لوجود المخصص على ان هذا انما يرد لو قلنا بالاعطاء مجانا واما على القول باحتسابها بالقيمة فلا منافاة بين وجوب الحبوة وعمومها ولا حاجة الى تخصيص وعدم
دلالة الروايات على الاكثر من الاستحباب مردود بما ذكرنا على انها لو لم يدل على الاكثر لما دلت على الاستحباب ايضا لعدم افادة اللام له اصلا وتقديره تقدير
مقدر بل تكون مجملة واختلاف الاخبار لا دلالة له على الاستحباب مع ان الاختلاف الذي قد يؤيد به الاستحباب هو الاختلاف في السلب والايجاب دون المقدار

فرع على القول بالاستحباب هل يكون الاستحباب ثابتا في نفسه او يجبر على سائر الورثة

فرعان أ على القول بالاستحباب هل يكون الاستحباب ثابتا في نفسه او يجبر على سائر الورثة فظاهر اطلاقهم الاول والتخصيص خلاف الاصل والحق
هو الثاني لان الاستحباب حكم شرعي فلا بد له من احد يستحب له ولا احد سوى سائر الورثة اذ الاستحباب لغيرهم ينافي ملكية الورثة **ب** على هذا القول لو
امتنع باقي الورثة فهل يسقط الحباء ام لا الظاهر كلامهم يدل على الاول وقيل الدليل لا يساعده لعدم دليل على السقوط فيجوز للحاكم اعطاء الحبوة الا
ان يتمسك بالاجماع المركب وبعد ما ذكرنا من ان الاستحباب مختص بالورثة فالحكم الاول **الثانية** المشهور انها تؤخذ مجانا والمحبو يشارك الباقي في
الباقي بعد نصيبه وذهب السيد في الانتصار والاسكافي الى انها يعطى ويحسب عليه من ميراث ابيه واختاره في المفاتيح صد للمهذب وظاهر المسالك
الميل اليه ونفى عنه الباس المحقق الاردبيلي وان جعل الاولى بعده احد الامرين اما الاستحباب او الاحتساب بان يجعل الاكبر مخيرا بين الاخذ بالقيمة

والزائد

والثالث كما هو ظاهر الروضة والمفاتيح وصريح شرحه التوقف والحق هو الثاني لنا ان الثابت من النصوص ليس الا مجرد اختصاص الحبوة بالابن الاكبر ولا
شك ان الاختصاص والتملك كما يكونان بغير عوض ومجردين عن احتساب القيمة كذلك يكونان مع العوض ومع احتسابها ويجتمعان مع كل من الامرين
ولا ينافيان شيئا منهما واحتساب القيمة ومراعاة العوض وان كان امرا مخالفا للاصل ولو لا دليل على ثبوته وجب عدم القول به والمصير الى خلافه ولكن
الدليل عليه موجود وهو قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد وقوله تعالى فلكم الربع مما تركن وقوله تعالى فلهن الثمن مما تركتم حيث
دلت بعموم الموصول على ان لهم السدس والربع والثمن من جميع ما تركه الميت وعدم الاحتساب يستلزم ان يكون لهم هذه من بعضه والروايات المتقدمة
المصرحة بان الابوين لا ينقصان من الربع والثمن كذلك وبان اربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث الوالدان والزوجان وعدم الاحتساب يوجب النقص والضرر في
وموثقة ابي بصير عن الصادق عليه السلام وفيها ولو ترك بنات وبنين لم ينقص الاب من السدس شيئا قلت له فان ترك بنات وبنين وام قال للام السدس والباقي
يقسم لهم للذكر مثل حظ الانثيين وغيرهما مما يضاهيهما حيث دلت على ان غير السدس يقسم للذكر مثل حظ الانثيين وعدم الاحتساب يوجب زيادة نصيب
بعض الذكور عن حظيها او بتقرير احسن لا ريب في ان الآيات والروايات المذكورة عامة فلا تخصص الا بمخصص يقيني ولا شيء هاهنا يصلح للتخصيص سوى اخبار
الحبوة والتخصيص بها فرع دلالتها على عدم الاحتساب يقينا وهي لا تدل على اكثر من الاختصاص والتملك وهما كما يكونان مع عدم الاحتساب يكونان معه ايضا ولا يلزم مما
عدمه فوجود المخصص غير معلوم فيجب ابقاء العام على عمومه وبتقرير ثالث لا شك في ان المستفاد من نصوص الحبوة ليس سوى الاختصاص ولا شك ايضا
في ان نفس الاختصاص لا دلالة له على عدم الاحتساب لاجتماعه معه نعم اطلاقها مع كون وجوب الاحتساب مخالفا للاصل يصلح دليلا على نفيه ولكن العمل بالاصل
انما هو عند عدم الدليل على خلافه والعمومات دليل عليه فان قيل الثابت من العمومات استحقاق الابوين ومن شابههما نصيبهم كالسدس مثلا من جميع التركة
مشاعا ومنها الحبوة فاذا علم بدليل اختصاصها بواحد من الورثة يعلم عدم استحقاقهم السدس منها فيبقى سدس غيرها ولا دلالة له على وجوب اخذه من سدس
الحبوة من غيرها قلنا لا دلالة في قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس وغيره من العمومات على الاشاعة بل يدل على اشتراكهم في التركة بالسدس مثلا والاشتراك
اعم من الاشاعة وغيرها وانما يحكم بالاشاعة لدليل من خارج وهو عدم المرجح الا ترى ان قول القائل نصف هذه الدار لزيد يحتمل الاشاعة وعدمها ولذا
يصح الاستفسار بان هل له النصف مشاعا او مفروزا ثم اخبار الحبوة دلت على ترجيح غير الحبوة في وجوب اخذ نصيبهم منه فيأخذون منه على ان العمومات الواردة
على الاشاعة يكون اخبار الحبوة كالمقسم لبعض التركة احتج المشهور بعد الاجماع الذي ادعاه الحلي بان الثابت من النصوص اختصاص الحبوة به واحتسابها من
سهمه امر خارج عن حقيقة الاختصاص ولا دلالة له عليه مطلقا فالاصل عدم وجوبه وان اطلاقها يدل على استحقاقه لها من غير شرط فلو كان مشروطا بالاثمان
لزم تأخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة وان قوله سيفي لفلان يوجب ملكه بغير عوض فكذا هنا للاشتراك في المانع والمقتضي فان الوارث يختص بسهمه من
غير عوض بآيات الارث ورواياته المشتركة مع هذه النصوص في وجه الدلالة قلنا اما الاجماع المنقول فلا حجية فيه سيما مع مخالفة جمع كثير واما الاصل فيدفع
بالعمومات المذكورة الخالية عن المعارض القطعي واما تأخير البيان فانما يلزم لولا هذه العمومات المتقدمة عليها ومعها فلا تأخير مع ان ورود اخبار الحبوة في وقت
الحاجة لا دليل عليه واما تملك السيف بغير عوض فلعدم المقتضي للعوض وهنا موجود فالاشتراك المدعى ممنوع وكذا في تملك كل وارث سهمه ومع ذلك يستدل لكل
من القولين بوجوه ضعيفة **فروع** أ هل المعتبر القيمة عند الموت او الاعطاء او الاحتساب الاظهر هو الاول لانتقال الحبوة اليه عنده لتعلق اختصاصها
به على الموت وقد تحقق والاصل عدم اشتراط امر آخر ولانه وقت انتقال التركة الى الوارث فينتقل المختص بالبعض اليه لعدم انتقاله الى غيره قطعا ولو بالا
والمعتبر هو القيمة وقت الانتقال اذ لا معنى لاعتبارها قبله وهو ظاهر ولا بعده لانه حينئذ ملك المحبو ولا يحتسب قيمة مال احد عليه ولانه لا ينتفع احد بزيادة قيمة
ملك غيره ولا يخسر بنقصانها وبتقرير آخر لو اعتبرت القيمة عند الاعطاء او الاحتساب لكانت الحبوة قبلهما اما ملكا للمحبو او الورثة او غيرهما او باقية في حكم
مال الميت والثلاثة الاخيرة باطلة اما الاول فلاستلزامه عدم اختصاص المحبو بها اما الثاني فبالاجماع واما الثالث فلاستلزامه اشتراط الانتقال بشرط
آخر والاصل عدمه فتعين الاول فيلزم ان يكون العين ملكا لاحد ومختصة به بدون قيمتها فان قيل جاز ان يكون تملكه تملكا متزلزلا قلنا الملك المتزلزل ايضا
يعتبر قيمته عند حصوله فان قيل اذا نقصت القيمة عند الاعطاء او الاحتساب فالاصل براءة الذمة عن الزائد فاين المخرج قلنا المخرج ما ذكرنا على ان الورثة
عندها لكان الاصل براءة الذمة عن الزائد ايضا فيل ذلك معارضة وقيمة المعوض انما تعتبر عند دفع العوض قلنا نعم بل المعتبر حين الانتقال وان لم يدفع
العوض قبل الانتقال مشروطا بالاحتساب على هذا القول فلا يتحقق المشروط قبل الشرط قلنا الاشتراط ممنوع بل الاحتساب امر لازم في الواقع كما ان دفع
الثمن ليس شرطا لانتقال المبيع **ب** لو تلفت الحبوة كلا او بعضا قبل القبض فان كان من تفريط او امتناع تسليم من غير المحبو فيغرم والا فالتالف من مال المحبو و
يحسب عليه ووجهه على ما اخترناه ظاهر **ج** لو نقص نصيبه عنها فيعطى بقدره منها على القولين ومع الزائد على المشهور واما على ما اخترناه ففي اعطاء الزائد
مجانا او مع اخذ قيمته عنه ان نقص الى باقي الورثة اوجه اوجهها اخيرها لانه اذا ترك ابوين وابنا مثلا فعمومات الارث يقتضي ان ثلثه لهما وبعض منه هو
القدر الزائد من الحبوة ونصوص الحبوة يقتضي ان مجموع الحبوة له وبعض منها من الثلث ولا يمكن العمل بهما الا باعطاء المجموع له واخذ قيمة الزائد عنه ومع
انه مخالف للاصل لا دليل عليه لاستلزامه اما تخصيص العمومات بغير هذا الموضع او تخصيص اخبار الحبوة بغير القدر الزائد عن النصيب ولكن الاول يتوقف على
تيقن شمول نصوص الحبوة للقدر الزائد وهو غير معلوم فتعين الثاني **د** لا يعتبر رضاء المحبو ولا غيره من الورثة في الحباء والاحتساب للاصل واطلاق
النصوص **هـ** لو كان المحبو غير مكلف او غائبا يحبى ويحتسب ولا ينتظر التكليف والحضور لسواء الوجه والمتولي لجميع ذلك الولي ثم عدول المؤمنين ثم الوارث

الثالثة ذهب الاكثر الى انما يحبى بها اربعة السيف والمصحف والخاتم وثياب بدنه لا غير وزاد الاسكافي السلاح والرحل وصندوق الكتب والراحلة ولم يذكر في الانتصار الثياب وكذا في الغنية والاصباح والرسالة النصيرية واعلام المفيد وعن الكافي تخصيص الثياب بثياب مصلاه وعن في عدم ذكر الخاتم **اقول** وجوب الحباء بالاربعة مما لا اشكال فيه لتصريح الاخبار المتقدمة جميعا بالكل وان لم يذكر بعضها في البعض لان عدم ذكر بعضها في البعض لان البعض الخالي عن بعض اخر لا ينفي ذلك الاخر الا بمفهوم اللقب الذي ليس بحجة اصلا ولا يجب اشتمال كل حديث على كل حكم كما لا يضر تضمن كل من الاخبار ما لا يقول به احد لان خروج جزء من الحديث عن الحجية لا يوهن في حجية الباقي مع انه ليس في الكل بل ولا في الاكثر ما لا يقول به احد نعم يتضمن ما لا يقول به الاكثر بل غدا بقي بعد معلومية ذلك ايضا كما يظهر وجهه مما ياتي واما الاشكال فيما هو المشهور من الاقتصار عليها مع عدم الاكتفاء عليها في رواية بخصوصها فيمكن ان يوجه بانحصار المعلوم صحتها عندهم فيها او بغير ذلك بل الروايات بين مقتصرة على بعضها ومشتملة على غيرها فيجب اما الاقتصار على الاولى ان لم يعلم صحة الاخيرة او عدم الاقتصار على الاربعة ان علمت بل المقتصرة على البعض تشتمل الغير ايضا وقد يعلل بانها معلومة الارادة واما غيرها فمشكوك فيه والاختصاص خلاف الاصل فاقتصر فيه على موضع اليقين اما كون السلاح مشكوكا فيه فلاحتمال ان يكون ذكره تاكيدا وتفسيرا للسيف فانه احد معانيه كما في القاموس على انه لم يذكر الا في المرسلة وموثقة الفضلاء والاولى لارسالها لا يصلح للحجية والثانية عطفه بلفظة او المفيدة للترديد فيمكن ان يكون الترديد من الراوي واما الرحل فلاشتراكه بين المسكن وما يستصحب الانسان من الاثاث ورحل البعير ولا قرينة على التعيين فيجب التوقف ويمكن ان يكون المراد به الثاني وبه الكسوة ويكون عطفها للتاكيد واما الراحلة فلعدم ذكرها في بعض نسخ الفقيه مع ما في معناها من الاجمال واما الكتب فلاحتمال كونها تاكيدا للمصحف او كان المراد الكتب السماوية ويكون الحبوة كالارث غير مختصة بالملة الحنفية واما الدرع فلاحتمال ان يراد به القميص او الثوب لاطلاقه عليهما وان كان في الرجل مجازا والقرينة عدم ذكر الثوب المجمع عليه فيما اشتمل عليه بل قيل انه مشترك بين ما ذكر وبين درع الحديد لغة وورد بمعنى القميص في الاخبار كثيرا ولا يخفى ضعف هذا التعليل وبعده ولو جاز فتح باب هذه الاحتمالات لبطل الاستدلال لاتساع الاحتمالات في الاخبار بعضها بما لا يحتمله الكلام كما لا يخفى على المتامل والاولى ان يقال لعل مستندهم الاجماع وما في المسالك من انه لا بد للاجماع من مستند والمستند هنا غير ظاهر غير صحيح فان اللازم الثابت هو وجود المستند لا ظهوره لنا لم لا يجوز ان يكون هنا مستند خفي علينا وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والقدح في الاجماع بانه لو ثبت هنا لكان سكوتيا ولا حجية فيه غير جيد لان كونه سكوتيا لنا لا يوجب كونه سكوتيا لهم ايضا ويمكن ان يكون المستند لهم دليل اخر لا نعلمه امثلن فيكفينا مستندا للاقتصار اتفاق الاصحاب وشذوذ القول بالتعدي عن الاربعة الموجب لخروج المتضمن للزائد عن الحجية في الزائد **فرع** **الو** تعددت هذه الاجناس فهل يحبى بالجميع او لا كلام اكثر القدماء خال عن التعيين وقال الشهيد منها ما كان بلفظ الجمع تدخل اجمع وما كان بلفظ الوحدة يتناول واحدا وتبعه جمع ممن تاخر عنه وحكم في القواعد بعموم الثياب واستشكل في البواقي ومال في الكفاية الى عموم الجميع وهو الاقرب اما عموم الثياب فلان الجمع المعرف يفيده بل المفرد المضاف عند عدم القرينة على التخصيص واما عموم البواقي فلظهوره من قوله اذا ترك سيفا ولانه يصدق على كل من سيوفه انه سيف به وكذا البواقي ولان المفرد المعرف يفيد العموم شرعا عند عدم العهد وان لم يفده لغة كما بينا في موضعه وكذا المفرد المضاف نعم من لا يقول بافادته له شرعا فله المنع احتج الشهيد بان الحبوة على خلاف الاصل فيقتصر فيها على موضع اليقين ولافادة الجمع للعموم يقينية دون غيره وجوابه ظاهر **ب** العموم الذي ثبت في هذه الاجناس هل هو ثابت في نوع خاص منها فيحبى بجميع افراد هذا النوع او في جميع انواعها الحق المشهور هو الاول فالثياب التي يحبى باجمعها هي ثياب بدنه وهي التي يلبسها او اعدها للبسه وان لم يلبسها فيخرج الثياب المعدة للتجارة او الباس الغير او الادخار ونحوها للاجماع ولانها المتبادر من لفظ كسوته ومن ثياب جلده ويؤكدها التخصيص بثياب الجلد بطل التعميم ولان المراد بثياب جلده اما الملاصقة له او المخيطة به ولو بالواسطة او الملبوسة ولو في وقت ما او المعدة له او الصالحة له والمعنى الحقيقي هو الاول ولكنه غير مراد بخصوصه بالاجماع فيحمل اما على الاقرب او ما دلت عليه والاجماع قرينة على ارادة المخيطة والملبوسة فلا يحمل على غيرها لو لم يكن اقرب بالنسبة الى غيرها ايضا وكذا اضافة الكسوة الى الميت ونسبتها اليه اما نسبة ملكية او اكتسابية وكل محتمل ولكن الثانية مرادة بالاجماع فيبقى الاولى بالاصل والحلبي خص الثياب بثياب الصلوة ومستنده غير ظاهر والحلي بما يلبسه وبدنه وكان نظره الى الاضافة وهي لا تفيده وكذا السيوف والمصاحف والخواتيم التي يحبى باجمعها هي التي اعدها للاستعمال ولخاصة نفسه دون ما اعده للتجارة ونحوها لشهادة ظاهر لفظ سيفه ومصحفه وخاتمه بذلك نعم يشكل الامر فيها من حيث ورودها في بعض النصوص بالتعريف دون الاضافة الا ان يتمسك في تخصيصها بالاجماع **ج** ولكن اثباته لا يخلو عن اشكال لما كان الوارد في النصوص لفظ الكسوة والثياب فاللازم في تعيينها ملاحظة صدق الاسم عرفا فيدخل فيها القميص والزبون والقباء والسراويل ونحوها بلا اخفاء وكذا الممطر والعباء والرداء والفراء والثوب من اللبد لصدق الكسوة لغة بل عرفا والخروج في المسالك القلنسوة والدخول اظهر ويعلم الاكتفاء بها في الكفارات لدليل اخر ومثلها الجورب واختلفوا في العمامة والظاهر الدخول لما مر والنعل والخف خارجان للشك في صدق الاسم وكذا ما يشد به الوسط من المنطقة والحزام الا ان يكون من شال الا ان العجم فان دخولها اقرب في النجبة بالمحيط الذي يلبسه العجم بالتلفف لدفع البرد والمطر تردد والخروج اظهر والوجه في الجميع يظهر مما مر ولا يدخل لباس الحرب كالدرع والمغفر لعدم الصدق **و** الخاتم يطلق على ما يوضع على الختم وعلى حلي الاصبع وبين المعنيين عموم من وجه فما كان من الخواتيم جامعا للوصفين فلا اشكال في دخوله وكذا ما اختص بالاخر للاطلاق حقيقة وعرفا واما ما اختص بالاول ولا يمكن لبسه كاكثر ما يختم به العجم ففي دخوله اشكال لعدم كونه متعارفا عند العرب خصوصا في الصدر الاول فيشك في صدق الاسم عليه في عرف هذا الزمان

في انه لو تعددت هذه الاجناس فهل يحبى بالجميع او لا

في ان الخاتم يطلق على معنيين

ولذا صرح الشيخان وابن حمزة باشتراط اللبس فتأمل **ز** فص الخاتم داخل فيه وان كان غاليا لشهادة العرف بذلك بل لعدم الصدق على الخالي منه ولا فرق فيه بين ما كان فصه منقوشا ام لا ولا بين المأخوذ من الفضة او الحديد او غيرهما الا الذهب وفيه كلام يأتي ولا بين ما يلبس في الخنصر وغيرها في اليمين او اليسار للصدق وفي دخول ما يلبس في الرجل او الابهام لاجل الرمي او لاجل الزينة وبعضها الحاجة بالفارسية زهكير وجهان اوجههما العدم للشك في صدق الاسم **ح** لو كان بعض هذه الاجناس مما يحرم استعماله على الرجل كالثوب من الحرير والخاتم من الذهب فظاهر بعضهم الدخول لصدق الاسم عرفا وعدم الملازمة بين الحرمة والحرمان ويمكن الاخراج بان الاسم وان كان صادقا الا ان القرينة المخصصة موجودة وهو عدم كون مثله الثوب المضاف اليه والخاتم المضاف اليه وعدم معهوديته عند الشارع ولا تخلو عن قوة **ط** لو كان المحبو منه ممن لا ينتفع بمصحفه كالاعمى او بسيفه وخاتمه كمقطوع اليدين ففي اعطائه تلك الاعيان وعدمه احتمالان اظهرهما الاول لعموم الادلة وصدق التسمية والاظهر منه ما لو كان سبب عدم الانتفاع طاريا بعد امكانه وكذا الكلام فيما لو كان المحبو ممن لا ينتفع لمانع احتمال المنع هنا اضعف **ي** لو خلق الثوب بحيث انتفى الصدق خرج بالخروج عن الاسم كما لو احدث فيه تغيير اخرجه عنه وكذا لو كسر السيف والخاتم او تغيرا على وجه خرجا عن اطلاق الاسم ولا فرق في التغيير بين كونه للاصلاح فاتفق موته قبله او لا لزوال الاسم وتغير الموضوع حال الاستحقاق وعدم مدخلية النية **يا** لو انفصل جزء من هذه الاعيان قبل الموت كالفص من الخاتم والجلد من المصحف والقبضة من السيف وغيرها مما لا يخرج انفصاله الباقي عن صدق الاسم وكان داخلا قبل الانفصال فهل يدخل بعده ايضا ام لا فيها وجهان من تنزيل المنفصل منزلة المتصل للاستصحاب ومن خروج المنفصل عن الاسم والاقرب الثاني لما ذكر والاستصحاب انما يكون عند عدم تغير الموضوع ولو لاجل عروض وصف وقد تغير هنا **يب** لو نقص عن واحد من هذه الاعيان بعضه فحكم بعضهم بدخول الباقي وان كثر الناقص كما لو كان نصف سيف او سورة من المصحف محتجا باستلزام استحقاق الكل بعضه ولقوله عليه السلام لا يسقط الميسور وما لا يدرك كله واذا امرتكم بشيء وفي الكل نظر اما في الاول فلان المسلم هو استلزام استحقاق الكل استحقاق البعض اذا كان في ضمن الكل واما مطلقا فغير مسلم واما في الثاني فلان المراد منه عدم سقوط الميسور من المأمور به وكون البعض مطلقا منه عين النزاع ومنه يظهر ما في الثالث والتحقيق ان الناقص ان كان مما يوجب نقصه زوال الصدق كنصف سيف او اكثر المصحف يوجب الخروج والا فلا وشيوع اطلاق المصحف على البعض ولو كان فلا يلازم ولو سلم فانما هو عرف خاص لا يلزم اتباعه **يج** لا فرق في هذه الاعيان بين ما يليق منها بحاله عادة وبين ما لا يليق للعموم **يد** لو شك في الثوب بانه معد للبس او لغيره او في الخاتم والسيف والمصحف بكونها معدا لنفسه او للتجارة ومثلها على القول بالتخصيص فلا يحبى به لكونه امرا مخالفا للاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو ما كان معدا للبس او لنفسه يقينا **في** بيس منه **الرابعة** المحبو هو الولد الذكر فلا حبوة للانثى مطلقا بالاجماع والاصل والتقييد به في اكثر النصوص فاطلاق الولد في بعضها محمول عليه لوجوب حمل المطلق على المقيد ويشهد له امكان حجبي ربعي ثم الذكر وان تعدد واطلاق الاكبر وان كانت هناك انثى اكبر منه اما مع فقد الاكبر من الانثى فللاجماع وصريح الاخبار واطلاق الابن في بعضها لمقيد واما مع وجودها فلخصوص صحيح ربعي واطلاق الباقي والظاهر انه ايضا مجمع عليه وقد ينسب الخلاف فيه الى الاسكافي فحكم بسقوط الحبوة معها وليس بثبت وان تحقق فهو بالاجماع وصريح موثقة الفضلاء ومرسلة ابن اذينة حيث حكم فيهما بالمفصل القاطع للشركة واطلاق موثقة العقرقوفي والاستشكال مع الاتحاد لان لاتفاضل التفضيل يقتضي مشاركا في اصل الفعل واطلاق الابن في بعض الاخبار لا يفيد لوجوب حمله على الاكبر مع المتعدد حملا للمطلق على المقيد كما في المسالك ضعيف لانه انما يصح لو انحصرت الاخبار بما فيه التفضيل او الاطلاق على ان اعتبار وجود المفضل عليه في اصل التفضيل اكثري لا كلي ولو تعدد الاكبر بان كان هناك ذكوره متساوية سنا فيشتركون فيها على المشهور واسقطها ابن حمزة هناك وحكى عن النهاية والمهذب ايضا ونفى بعض مشايخنا المعاصرين عنه البعد واستدل للمشهور بالاصل وان الاكبر اسم جنس يقع على القليل والكثير ورد على الاول بان الاصل الثابت هو ثبوت الحبوة للابن الواحد والمتعدد مع وجود الاكبر لا مطلقا فان قيل قد صرحت موثقة العقرقوفي بثبوتها للابن الشامل للمتنازع فيه ايضا قلنا الابن فيها وان كان مطلقا الا انه يقيد بالواحد او الاكبر مع التعدد لوجوب حمل المطلق على المقيد الا ان يقال بان وجوب الحمل انما هو فيما اذا وجد المقيد لا مطلقا وعلى الثاني ان الاكبر وان صدق على المتعدد لغة الا انه ظاهر في الواحد عرفا وايضا فرض وجود ابنين متساويين في السن نادر جدا والمطلق ينصرف الى الفرد الشايع وايضا لو تم ذلك فانما يتم فيما لو كان هناك ولد اصغر منهم ايضا واما مع الانحصار في المتساويين مثلا فلا يصدق الاكبر عليهما واحتج لابن حمزة بانه يجب الوقوف فيما خالف الاصل على موضع اليقين وبظهور الاكبر المصرح به في الاخبار في الواحد وبانه مع التعدد لا يصدق استحقاق كل واحد لحكم باستحقاقه واحد منها كالسيف والخاتم لان بعض الواحد ليس معه ولا يخفى انه لا يبعد ترجيح هذا القول سيما مع ما اشير اليه من ندرة هذا الفرض بحيث يشك في اندراجه تحت الاطلاقات هذا ثم انه على المشهور يقسم المحبو بينهم كما صرح به الشيخ وغيره وهو الوجه وقد يجوز احتمال القرعة ههنا وهو ضعيف **فروع ا** الاكبر في التوامين اولهما خروجا ولو كان التفاوت يسيرا لا يعتد به عرفا والوجه ظاهر واما ما رواه في الكافي في باب العقيقة ان رجلا ولد له غلامان في بطن فهنا ابا عبد الله عليه السلام فقال ايهما اكبر فقال الذي خرج اولا فقال ابو عبد الله عليه السلام الذي خرج اخرا هو اكبر اما تعلم انها حملت بذلك اولا وان هذا دخل على ذلك فلم يمكنه ان يخرج حتى خرج فالذي يخرج اخرا هو اكبرهما فهو ضعيف السند فضلا على انه محمول على ان المراد به اكبر في نفس الامر وان لم يتعلق به الاحكام الشرعية المبنية على الدلالات اللفظية ومع ذلك يعارضه ما رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال اكبر ما يكون الانسان يوم يولد واصغر ما يكون يوم يموت **ب** لو اشتبه الاكبر ففي اخراج مستحقها بالقرعة او تشريك كل من اشتبه الامر فيه او سقوطها اوجه اوجهها الاول لان القرعة لكل امر مشكل **ج** الحق اعتبار كون الولد للصلب كما قطع به في الارشاد لتعليق الحكم على الابن والولد وحقيقتهما لا يصدق على ولد الولد كما مر ولوجوب الاقتصار فيما خالف الاصل على موضع اليقين

في أنه لو كان المحبو منه ممن لا ينتفع بمصحفه كالأعمى ففي إعطائه وعدمه احتمالان

في أن المحبو هو الولد الذكور

في أنه لو اشتبه الأكبر ففي إخراج مستحقها بالقرعة وعدمها أوجه

د هل يشترط انفصال الولد عند موت ابيه لو يحبى ولو كان حملا فيه وجهان حكم معاصرينا في شرح المفاتيح بالاول واستجود ثاني الشهيدين
في الروضة الثاني مطلقا واستوجهه فيما لو كان عند موت ابيه متصفا بالذكورية وظاهر المسالك التوقف للاول عدم الحكم على الحمل حين موت ابيه
بكونه ذكرا والحكم بالحبوة معلق عليه وان افرزها له ان كان في ذلك التوقف كان حكما غير مطابق للواقع لانه ليس بمعلوم الذكورية وان كان حين التولد
فان حكم بها قبل الولادة لزم الاستصحاب الى ان يثبت الناقل وان لم يحكم بها لهم لزم بقاء المال بغير مالك وان استحقاقها مخالف للاصل فيجب الاقتصار
فيه على موضع اليقين ويرد على الاول ان الحكم بالحبوة ليس معلقا على ما حكم بذكوريته بالفعل ثم المعلق على ما حكم له بها في نفس الامر ولو بعد ظهور الكاشف
ولذا يحبى من لم يعلم ذكوريته اولا ثم علمت بالفحص والاستعلام وعلى الثاني النقض بسهم الحمل قبل انفصاله فانه يعزل له نصيب ذكرين مع انه ليس بمعلوم
ايضا وعلى الثالث انه انما يتم لولا دلالة على خلاف الاصل والمخالف عمومات الحبوة ارثا فان انتقالها ليس الا بالارث سيما على القول بالاحتساب
وقد ثبت ان الحمل يرث واستحقاقه نصيبه من غير الحبوة وصدق كونه ذكرا في نفس الامر وان لم يظهر بعد ومن ثم اجمعوا على استحقاقه بحسب ما يظهر من ذكوريته
وانوثيته ويرد على الاول ان اللازم من اخبار توريث الحمل هو ثبوت التوريث المطلق له لا جميع انواعه التي منها الاحتباء ويمكن ان يقال ان الثابت مطلق
التوريث وهو يشمل الحبوة وعلى الثاني انه يقال لا نقول بسمع ان الفارق موجود وهو ان استحقاقه لغيرها ليس من حيث كونه ذكرا بل من حيث كونه ولدا
وهو معلوم في جميع الاحوال وعلى الثالث ان الاحكام منوطة بالظاهر دون الواقع ونفس الامر ويمكن دفع ذلك بان الاحكام وان كانت منوطة بالظاهر ولكن لا
بما كان ظاهرا بالفعل بل بالظاهر ولو بعد تحقق الكاشف فتحقق الذكورية في نفس الامر ولو كان مشتبها علينا بالفعل يكفي في اثبات الاحكام المعلقة عليها بعد
ظهورها فان قيل فاللازم الحكم بالحبوة بعد الظهور لا قبله قلنا لا نحكم بها قبله بل يبقى مراعى حتى ينكشف الحال فان قيل لا دليل على لزوم الابقاء مراعى بل يجب الحكم
بها للورثة فيستصحب قلنا الدليل موجود وهو ان الحبوة حق للذكر الظاهر ذكوريته بالفعل او بعد تحقق الكاشف فالحكم بها للورثة مشروط بانتفاء ذكر كذلك و
الشرط غير معلوم فكذلك المشروط فيجب ابقاؤها مراعى ومن هذا يظهر ان الترجيح مع القول بعدم الاشتراط اذا كان عند موت ابيه متصفا بالذكورية واما اذا لم
يكن كذلك كما اذا لم يتم للحمل اربعة اشهر حيث صرح في صحيحة زرارة المروية في كتاب الفقيه من الكافي ورواية ابن الجهم المروية فيه ايضا بان الذكورية والانوثية
يحصل بعد تمام اربعة اشهر فالحكم بذلك مشكل لعدم صدق الوصف مطلقا لا في الواقع ولا في الظاهر والصدق المتاخر لا يفيد هم لو كان هناك احتمال انه
اكبر فلا اشكال وان تعدد ففي الحكم بتساويهما مطلقا او بالاكبرية الاقدم علوقا او الاسبق تولدا اوجه من اناطة الكبر والصغر عرفا بسبق التولد وعدم مدخلية تقدم
العلوق وتأخره فيه كاملا ولم يتولدا بعد حتى يصدق الكبر والصغر العرفيان والصدق المتأخر غير مجد فيتساويان ومن ان كون قدم التولد مناطا في الكبر عرفا انما هو في
المتولد واما في الحمل فلا بل يناط بقدم العلوق في العرف ومن ان الحكم بلزوم الاحتباء انما هو بعد التولد وانما يبقى قبله مراعى فالمناط هو الكبر الصادق وهو ليس الا
بقدم التولد وبالجملة المسألة محل الاشكال نعم لا يبعد الحكم بالاكبرية من كان جامعا للوصفين قدم العلوق وسبق التولد ولكن تحققه ثم العلم به مما لا يكاد
يتحقق ولو كان الولد خنثى فان كان واضحا فواضح وان كان مشكلا فالظاهر حرمانه من الحبوة للشك في حصول الموجب واحتمل بعضهم العمل بالقرعة وهو حسن
لو ثبت الانحصار في الذكر والانثى فهو في نفس الامر احدهما فيستخرج بالقرعة وفي الانحصار نظر لجواز الطبيعة الثالثة واحتمل ثاني الشهيدين في رسالته استحقاقه
نصف الحبوة قياسا على استحقاقه نصف النصيبين في السهم وهو ضعيف ثم لو كان معه ذكر اصغر منه ففي احتبائه ايضا نظر للشك في اكبرية المذكور والعمل بالقرعة
محتمل ز لا يشترط في المحبو البلوغ فيحبى الصغير للاصل واطلاق النصوص بل عمومها وصرح ابن حمزة كظاهر الحلي الاشتراط لكونها في مقابلة القضاء ولا يتأتى من الصبي
قلنا لا نسلم المقابلة ولو سلمت ففورية القضاء ممنوع ح لا يشترط سداد رأيه وفاقا للكركي ومال اليه في الدروس للاصل واطلاق النص وذهب الشيخ في النهاية
وصاحب الجامع وابن حمزة والحلي واكثر من تأخر عنهما منهم الشهيد في اللمعة الى الاشتراط ونسبه في يع الى القول المشهور لان المخالف لا يعتقد ما يقابلها من وجوب القضاء
ولانه لا يرى استحقاقها فيمنع منها الزاما له بما التزم كما يلزم بغيره من الاحكام الشرعية ودفع الاول بمنع المقابلة اولا ومنع لزوم اعتقادها ثانيا والثاني
بان وجوب الالزام في جميع المواضع غير ثابت وجوازه لا يمنع لان الثابت من الاخبار وفتاوى الاصحاب الا انه لا يكون من باب الشرطية ولذا لم يشترط احد في
ابطال العول والتعصيب عدم فساد الرأي ط يشترط لكونه مسلما لان الحبوة ميراث والكافر لا يرث ي لا يشترط خلوه عن السفه وفاقا للكركي والشهيد الثاني
ومال اليه في الدروس للاطلاق وعدم الدليل نعم اشترطه جماعة منهم المقنعة والنهاية والسرائر والجامع وتبعهم جمع اخر ممن تأخر عنه ولم نقف على مأخذه يا
لا يشترط عقله تماما فيحبى ولو كان مجنونا واختاره الشهيد الثاني **الخامسة** المحبو منه هو الاب فلا يؤخذ الحبوة من تركة غيره وفاقا لانه المنصوص عليه
فيبقى غيره على الاصل السالم عن المعارض ولا يشترط اسلامه ولا ايمانه لاطلاق النص واحتمال الاشتراط نظرا الى اعتقاده عدم الاستحقاق وكونها في مقابلة
القضاء ولا قضاء عن الكافر ضعيف لان اعتقاده لا يؤثر في استحقاق غيره ولو اثر فلما هو في استحقاق المعتق وارتباطها بالقضاء ثم **السادسة** اختلفوا

في انه هل يشترط الحباء ان يخلف الميت مالا غير الحبوة ام لا

في انه هل يشترط الحباء ان يخلف الميت مالا غير الحبوة ام لا فذهب الشيخان والحلي وابن حمزة والمحقق والفاضل في بعض كتبه وجمع اخر الى الاشتراط ونسبه في
المسالك الى المشهور وفي ح عد للمحقق انهم اتفقوا على ذلك والظاهر منه اتفاق الاصحاب وان احتمل بعيدا ارادته اتفاق من ذكرهم في المسألة السابقة على تلك
المسألة وظاهر الشهيد الثاني في الرسالة كصريح بعض لنفي العدم وظاهر الدروس والمسالك التوقف ولا يخفى ان هذا الاختلاف انما يتمشى على المشهور من
القول بعدم الاحتساب واما على القول به كما اخترناه فلا اشكال في الاشتراط بل يشترط ان لا ينقص نصيب كل من الورثة مما كان عليه قبل الحبوة ثم على المشهور
فالظاهر هو العدم لاطلاق النصوص وفقد المقيد احتج المشترط بلزوم الاضرار والاجحاف بالورثة لولاه وبان لفظ الحبوة يقتضي بقاء شيء اخر ورد الاول بالانتقاض

فيما

في حمل الاصل على المتيقن وانصراف المطلق الى الفرد الشايع والشايع تخلف ما الحوظلنا لزوم الاضرار والاجحاف ممنوع ولو سلم فلا ضرر فيه لان الحق اذا
ثبت بالدليل لا يقدح فيه الاضرار والاجحاف بغير المستحق وله نظائر كثيرة ولا اشعار في لفظ الحبوة على انه غير وارد في النصوص والاطلاق تم بل الاخبار
عامة لذكر اداة الشرط المفيدة للعموم كقوله اذا ترك واذا مات واذا هلك ولو سلم فوصول الشيوع الى حد يجب حمل المطلق عليه تم ثم على الاشتراط في كفاية
بقاء اقل ما يتمول كما هو مقتضى اطلاق كلامهم او اشتراط كونه كثيرا يعتد به الاضرار كما يقتضيه تعليلهم احتمالان وعلى الثاني لو تعدد الوارث يجب عدم الاضرار
بنصيب كل واحد والاضرار بالجملة فهي اعتبار الجملة او الافراد وجهان وعلى تقدير اعتبار بلوغ نصيب كل قدر الحبوة ولا ان **السابعة** يشترط الحبا بخلو الميت
عن دين مستغرق فلو استغرق دينه تركته التي منها الحبوة لا يحبى ولم اعثر في ذلك على مخالف وكلام الشهيد الثاني في الرسالة يشعر بوجوده والوجه فيه ان الحبوة
ليس الا اختصاصا في الارث وانتقالها اليه بسبب الا التوريث وقد تقدم ان الدين مقدم على الارث بل لو قيل بعدم كونها ارثا ايضا يمكن اثبات المطلوب بصحيحة
زرارة وابي ولاد وخبر السكوني المتقدمة في بحث استغراق الدين للتركة كما لا يخفى **فرعان ا** لو بذل المحبو فيها ما يحتاج واراد الاختصاص بها دون غيره من
الورثة فعلى القول بعدم انتقال التركة الى الوارث كما هو المختار ليس له ذلك مطلقا الا ان يثبت اجماع على خيار كل ذي نصيب في نصيبه وعلى القول بالانتقال
فعلى القول بعدم الاحتساب له ذلك والوجه ظ وعلى القول به فلو كانت الحبوة مساوية لسهمه لولا الدين فله ذلك ايضا والا فلو كان استحقاق كل من الورثة
منها على السواء ولو لم يكن كذلك فلكل يكون ذلك بقدر نصيبه **ب** لو كان الدين غير مستغرق فالحكم على القول بالاحتساب واضح واما على القول بعدمه
فان استغرق بعض الحبوة فيمنع المحبو منه قطعا واما في توزيع الدين على جميع التركة ح وفيما لو استغرق ما عداها او قصر عنه ايضا وعدمه فوجهان الاول التوزيع
وجعله في المسالك الاظهر وفي الرسالة منجها الا ان الدين يتعلق بالتركة على الشياع والحبوة منها فيصيبها نصيبها والثاني وهو الذي نسبه في الرسالة الى
ظاهر الاصحاب لعموم النصوص قال فيها ويؤيده اطلاق النصوص والفتاوى باستحقاق جميع الحبوة مع ان الميت لا ينفك عن دين في الجملة الا نادرا فلو
كان لمطلق الدين اثر في النقص عليها لنبهوا عليه فيها وايضا فان الواجب من الكفن ومؤنة التجهيز كالدين بل اقوى لتقدمه عليه ويتعلق بالتركة شياعا
فيلزم ان لا يسلم الحبوة لاحد وهو مناف لاطلاق اثباتها فيهما وورد العموم بالتخصيص والتوافق بانها مجرد استبعاد لا يعارض ما سبق **اقول** لا ريب في ان
تعلق الدين انما هو بالشياع ولكن الشياع ليس ثابتا بالنص بل انما يحكم به لعدم المرجح وفقد ما يوجب تخصيصه ببعض ولكن اخبار الحبوة تخصصه بغيرها
فلا توزيع فان قيل ما الوجه في تخصيصه بغيرها بهذه الاخبار قلنا شهادة العرف بذلك الا ترى انه اذا قال قائل نصف هذه الدار لزيد يحكم له به مشاعا
فاذا اشار الى بيت معين وقال انه لعمرو يحكم بالنصف المشاع من غير هذا البيت لعمرو فان قيل ان هذا انما يتم لو دلت الاخبار على اختصاص المحبو بالحبوة من
بين جميع ذوي الحقوق لم لا يجوز ان يكون المراد اختصاصه من بين الورثة قلنا تخصيص بلا مخصص فان قيل التبادر مخصص قلنا التبادر مم فان قيل يلزم تقدم
الحبوة على الدين ولو استغرق قلنا لا يلزم لتعلق الدين ح بجميع التركة التي منها الحبوة على انه يقع التعارض ح بين وفاء الدين واخراج الحبوة فيقدم الاول
لكون اوامر الوفاء اقوى واكثر من روايات الحبا مع انه قد نطقت الاخبار بتقديم الدين على الارث والحبوة ارث مخصوص فان قيل مقتضى تقديم الدين
عند اختصاص الحبوة بالمحبو ولا يبقى الدين مشاعا قلنا تقديمه انما هو عند التزاحم والتعارض اي الاستغراق كلا او بعضا وامّا بدونه فيتعلقان بالتركة معا
ثم انه يؤيد ما ذكرناه اولا من التخصيص انه لو اوصى الميت بعين لا يوزع الدين عليها بل يخصص بما عداها فتخصيصها بالحبوة يخصص تعلق الدين بغيرها وبهذا
يظهر ان الترجيح لما عليه ظاهر الاصحاب **الثامنة** لو اوصى الميت بوصايا فان كانت بعين غير الحبوة لم يمنع منها لبقائها سالمة من المعارض وان كانت بعين
منها فالاقوى الصحة لعموم الادلة ولان الميت مسلط على ماله ما دام فيه الروح واختصاص المحبو بها انما هو بعد الموت وح لو زادت عن الثلث اعتبر
اجازة الجميع على القول بالاحتساب وعلى القول بعدمه لم يعتبر الا اجازة المحبو واحتمال اعتبار اجازة الجميع لاطلاق النص والفتوى ضعيف لان الظاهر
ان هذا الاطلاق مقيد بالمستحق وان كانت بجزء من التركة مطلق كمائة درهم او منسوب كالثلث فالظاهر انها ح كالدين **التاسعة** لو كانت بعض
اعيان الحبوة او كلها مرهونة على دين على الميت فلا حق للمرتهن وروي فلا استحقاق للمحبو لها مجانا او مع الاحتساب افتكاكها ولا يجب على الوارث للاصل وح
فللمحبو فكها من ماله ولا يرجع بما غرم على التركة ان لم يعد بالاداء ولو افتكها وارث غيره فان كان قبل حلول الاجل فالظاهر عدم استحقاقه لها ورجوعها الى
المحبو لعدم ناقل شرعي وان كان بعده فان نقلها المرتهن اليه فيستحقها وان كان بمجرد الانفكاك فالظاهر ايضا عدم الاستحقاق واختصاص المحبو بها **العاشرة**
اشترط ابن حمزة في الوسيلة في ثبوت الحبوة للمحبو قضاءه ما فات اباه من صلوة وصيام وجعلها عوضا عن ذلك فاذا لم يفعل المعوض لم يستحق العوض و
الاكثر على عدم الاشتراط وهو الاقوى لاطلاق النصوص وعدم دليل على التقييد على انه قد يتحقق وجوب القضاء على غير الولد مع انه لا حبوة لها وقد يتحقق
على المرتهن مع انه لا حبوة عنها **الحادية عشر** لو كان هناك مجتهدان مختلفان في مسائل الحبوة من الوجوب والاستحباب او المجانية والاحتساب او في
ما يحبى به من الانواع او افراد الانواع او نحو ذلك وقلد كل من اكبر الذكور وسائر الورثة واحدا منهما ممن فيه الصرفة له فان عمل احدهما بمقتضى راي مجتهده
فلم يزاحمه الاخر اما تبرعا له او جهلا بان له المزاحمة او لعدم اقتداره على مزاحمته فلا شيء على الاول ويحل له ما اخذه تقليد المجتهد وان نازعه وزاحمه فان
اتفقا على اختيار مجتهد للترافع فلا كلام والحكم حكمه وان تنازعا في ذلك فان كان بعد التصرف في المتنازع فيه واخذه فالمزاحم للمتصرف فيه المريد استرداده
منه يكون مدعيا ويقدم من اختاره للمرافعة لانه يكون مدعيا وان كان قبل ذلك كان يكون المتنازع فيه في يد ثالث لا يؤديه الا بعد تعين من يجب
الاداء اليه او منعهما مانع من التصرف قبل وقوع النزاع او امتنع كل منهما من التصرف مخافة صيرورة الاخر مدعيا فيقدم مختار من يجعله الامام في مقبولة

في انه لو اوصى الميت بعين ... لم يمنع منها

في انه لو كان مجتهدان مختلفان في الحبوة فللورثة واكبر الاولاد تقليد كل منهما في مسائل الحبوة

عمر بن حنظلة وما بمعناها من الافقه والاصدق والاورع كما يأتى لتثلث الاخبار وان لم يكن هناك ترجيح بل تساوى المجتهدان او لم يمكن تعيين الراجح فالظاهر
ح نفوذ كل حكم اولا بعد مطالبة احد المتنازعين الحكم منه لانه حاكم منصوص من الامام حكم بحكمه فينفذ لكل من حكم له وعلى كل من حكم عليه **البحث السادس**
في حكم الجد والجدة اذا اجتمعا او احدهما مع الابوين والاولاد او احدهم وفيه مسائل وخاتمة اما المسائل فثلثة **الاولى** لا يرث الجد ولا الجدة مع
احد الابوين مطلقا وفاقا لغير الصدوق حيث شرك الجد من الاب معه ومن الام معها على ما حكاه جماعة وقيل ان كلامه وان كان موهما لذلك الا انه صرح
بعد بخلافه والاسكافي حيث شرك الجدين والجدتين مع الابوين والبنت الواحدة مع جعل الفاضل عن سهام الابوين والبنت لهم والظاهر كون الحكم اجماعيا
وفي النفع في الوافى وفي الكافى على كون الجد بمنزلة الاخ لنا بعد الاجماع المحقق ومنع الاقرب للابعد وكون الابوين والبنت اقرب روايتا الحسن بن
صالح وابى بصير وصحيحة عبد الله بن جعفر المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الاول وهذه الروايات الثلث باجتماعها تنفى قول الصدوق بشقوقها
فالاولى تنفى تشريكه الجد للام معها والثانية تشريكه الجد للاب معه والثالثة تشريكه الجدين لهما وتضعيف دلالة الثانيتين باحتمال اختصاص الجد
فيها بالجد من الام ضعيف لانه تخصيص للعموم الحاصل من ترك الاستفصال بلا مخصص بل كل منها بانفراده ينفى جميع الشقوق بضميمة الاجماع المركب
ولا ينفى شئ منها قول الاسكافى الا ان يقال ان تشريكه لا يختص بالصورة المذكورة وانما ذكرت تمثيلا بل اعم منها ومن سائر الصور المشتملة على زيادة الفريضة
عن سهام ذوى الفروض او اعم منها ومن الصورة التى لا تشتمل على زيادة كاجتماع الجد وحده مع الابوين او الاب كما هو الظاهر من استدلاله كما اتضح فينفى
بعض صور ما اختاره بهذه الروايات ويمكن ح نفى البواقى ايضا بالاجماع المركب ولنا ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على انه لا يرث مع الاب او الام او
الولد احد الا الزوج والزوجة كصحيحة محمد وزرارة المتقدمة فى المسئلة المذكورة ورواية العبدى المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الثانى وغيرها ولنا ايضا
الاخبار الواردة فى بيان فريضة الابوين مع الولد وبدونه فانها ظاهرة فى انحصار التركة بينهما وبينه خاصة على الاول وبينهما خاصة على الثانى مطلقا
من دون تقييد بما اذا لم يكن هناك جد وقد يستدل لنا ايضا بالادلة الدالة على ان الاجداد والجدات فى مرتبة الاخوة لا يرثون الاخوة لا يرثون
ولا ريب فى ان الاخوة لا يرثون مع الابوين فكذلك الاجداد وبالنصوص الآتية فى الطعمة الدالة على ان الله تعالى لم يفرض للجد شيئا وانما اطعمه رسول
الله صلى الله عليه وآله واجازه الله تعالى وفيهما نظر اما فى الاولى فلخلو الاخبار عن كون الاجداد والجدات بمنزلة الاخوة مطلقا بل هى دالة على انهم بمنزلة واحكامهم
فى النصيب اذا اجتمعوا نعم ان كان نظره الى الاجماع المنقول على ذلك فله وجه عند القائلين بحجية الاجماع المنقول واما فى الثانية فلان عدم فرض
الله سبحانه انما يفيد لو لم يعقبه اطعام الرسول واجازة الله اما بعد اطعامه واجازته فلا يفيد لاحتمال كونه على سبيل الوجوب فان قيل فعل النبى اذا
لم يعلم جهته يحمل على الندب على الاصح فيستفاد من هذه النصوص استحباب الطعمة فيبطل التشريك وجوبا كما هو قول المخالف قلنا اذا لم يعلم جهة
فعله فلا يحكم بكونه ندبا فى الواقع بل نقول بكونه مستحبا لنا لثبوت الرجحان وعدم تيقن الزيادة فهذا انما يصلح دليلا على اثبات الرجحان لا على نفى
الوجوب كما لا يخفى واما الاخبار الدالة على اجتماع الجدة مع الابوين او احدهما كرواية ابى بصير الاخيرة المتقدمة فى المسئلة الاولى من البحث الاول
وصحيحة البصرى قال دخلت على ابى عبد الله عليه السلام وعنده ابان بن تغلب فقلت اصلحك الله ان ابنتى هلكت وامى حية فقال ابان ليس لامك شئ فقال ابو
عبد الله عليه السلام سبحان الله اعطها السدس ورواية اسحق بن عمار فى ابوين وجدة لام قال للام السدس وللجدة السدس وما بقى وهو الثلثان للاب ورواية ...
ابن رباط الجدة لها السدس مع ابنها او ابنتها فهى لعدم قائل بها من جهة التوريث لعدم انطباقها على مذهب عن درجة الحجية ساقطة فلا يصلح لمعارضة ما
مر البتة ولو انطبق بعضها على بعض صور مذهب المخالف فى المسئلة فلشذوذه لا يصلح للحجية ايضا فكيف بالاخبار المعتبرة التى منها الصحاح المواضحة
لحمل الاصحاح مع ان منها كما يوافق العامة ايضا انها اعم من ان يكون السدس من جهة الميراث لجواز ان يكون من جهة الطعمة اى الارزاق المامور بها فى
قوله سبحانه واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم وهى غير المتنازع بل فى الاخبار ما يصرح بان السدس من باب الطعمة كما يأتى
ولما روايات الطعمة فى الخاتمة عدم منافاتها للمسئلة فى محل الفقه ظاهرة هذا ثم انى لم اقف للمخالف الاول على حجة واما الروايات المتقدمة فمنها ما هو
لخص من مدعاه ومنها ما لا ينطبق على مذهبه ومع ذلك عرفت ما فيه واما الثانى فاستدل له على ما نقل بمشاركة الجد والجدة للابوين فى التسمية التى
اخذوا بها الميراث التى عين لهم وهى الابوة والامومة وبالروايات المتقدمة وباخبار الطعمة والجواب عن الاول بمنع مشاركتهما لهما فى التسمية فان
الجد لا يدخل فى اسم الاب حقيقة بدليل صحة السلب وتبادر الغير وكذا الجدة بالنسبة الى الام على انه لو ثبت التسمية لم يدل على مطلبه الذى هو جعل نصيب
الجد ان تعدى الفاضل من السهام ولزم توريثهما فى صور كثيرة لا يقول به فيهما وعن الثانى بما مر وبالثانى مع انها لا ينطبق مذهبه فى القسمة **الثانية**
لا يرث الجد والجدة مع الاولاد ذكرا كان ام انثى بالاجماع فى غير البنت الواحدة فان فيها خلافا للاسكافى وهو فيها وتدل عليه العمومات المتقدمة الخالية
عن المخصص **الثالثة** لا يرث الجد ولا الجدة مع اولاد الاولاد وان نزلوا مطلقا وفاقا لغير الصدوق وعن السيد فى الناصريات وابن فضال الاجماع
عليه وعن الصدوق تشريك الجد مع ولد الولد لنا بعد الاجماع عند التحقيق لعدم قدح مخالفة من ذكر ورواية زرارة المتقدمة وفيها فان لم يكن له
ولد وكان ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا فانهم بمنزلة الولد وولد البنين بمنزلة البنين وولد البنات بمنزلة البنات يرثون ميراث البنات و
يحجبون الابوين والزوج والزوجة عن سهامهم الاكثر وان سفلوا ابطنين وثلثة واكثر يرثون ما يرث ولد الصلب ويحجبون ما يحجب ولد الصلب وما
تقدم من الاخبار المتضمنة لان كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجر به وجه الاستدلال للمصرحة بان ولد الولد يقوم مقام الولد فان قيامه مقامه كما هو ليس فى

فى الاخبار الواردة فى اجتماع الجدة مع الابوين او احدهما

فى انه لا يرث الجد والجدة مع الاولاد وان نزلوا مطلقا

مطلق

كتاب المواريث والفرائض

مطلق التوريث والا لم يكن فائدة للتخصيص بل اما في جميع الاحكام او الحجب او قدر الميراث وبالكل يثبت المطلوب احتج المخالف بشذوذ الجد واولاد الاولاد

في القرب وبصحيحة سعد بن ابي خلف قال سالت ابا الحسن موسى عليه السلم عن بنات بنت وجد فقال للجد السدس والباقي لبنات البنت والجواب اما

عن الشذوذ فبان الثابت ان الاقرب يمنع الابعد اما اشتراك المتساويين في الارث فغير ثابت مع انه لو صح انما يتبع لولا دليل على خلافه واما

عن الصحيحة فمع شذوذها المخرج لها عن الحجية بعدم صراحتها في المط اولا لامكان ان يكون المراد بالجد جد بنات البنت اب البنت لا جد البنت فيكون الميت

هو البنت ويكون السؤال عن اب و بنات وباخصيتها عن المدعى ثانيا وبمعارضتها للروايات المتقدمة الراجحة عليها باعتضادها بالشهرة العظيمة بل

الاجماع بين ثالثا وبدعوى ابن فضال الاجماع على ترك العمل بها رابعا وبامكان الحمل على الاستحباب حتى يكون هو الطعمة المستحبة خامسا وبالحمل على التقية

كما احتمله العلامة المجلسي والحر العاملي سادسا والايراد على الاول بعدم امكان ارادة جد بنات البنت لقوله والباقي لبنات البنت فانه لو كان المراد بالجد

ذلك لم يكن الباقي لهن لمكان الرد والحمل على الباقي من الرد والفرض خلاف الاصل والظاهر مردود بان الرد على الاب مع البنات مختلف فيه وظهور ادلة

الرد ليس باكثر من ظهور هذه في منع ولد الولد للجد بل هنا اقوى حيث تكرر نقل الاجماع من القدماء ايض وتعاضد بالعمومات الكثيرة فلو كانت دلالته على الرد

على الاب قرينة على عدم ارادة الاب هنا فيكون ادلة منع ولد الولد للجد اولى بالقرينة على عدم ارادة الجد فيبقى الاحتمالان متساويين ولما الخاتمة

ففي حكم الطعمة للجد اعلم ان الجد والجدة وان كانا لا يرثان مع احد الابوين ولا مع الاولاد ولا مع اولاد الاولاد لكن يستحب اطعامهما والظاهر ان المراد

بالاطعام الاعطاء من باب الارزاق المامور به في قوله سبحانه واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم فكيف كان يدل على استحبابه

وفاقا لكل من لا يقول بتوريثهما صريحا المستفيضة من الاخبار كصحيحة جميل ان رسول الله صلعم اطعم الجدة السدس والاخرى ان رسول الله صلعم اطعم الجدة ام الام السدس

وابنتها حية وموثقة زرارة عن ابي جعفر ع ان رسول الله صلعم اطعم الجدة السدس ولم يفرض الله لها شيئا ورواية قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان نبي الله اطعم الجدة

السدس طعمة ووجه الدلالة على الاستحباب ليس لما قيل من انها تدل على انها اعطاها على جهة الطعمة التي في اللغة بمعنى الهبة وهي غير الارث لعدم ثبوت انها معناها هاهنا

فرض ولا دلالة للهبة على الاستحباب وان قلنا انها غير الارث بل لما ثبت في محله من ان ما لم يظهر جهته لنا من افعال النبي ص فيستحب لنا التاسي ولا يجب فان قيل الطعمة

قضية في واقعة يحتمل ان يكون مع رضاء الابوين او بدونه وعدم ظهور الجهة انما هو في الاول واما في الثاني فيكون الاطعام واجبا قطعا اذ لا يستحب

لاحد اعطاء مال الغير بدون رضاه قلنا الما كان ذلك الاحتمال غير معلوم ايض فيكون فعله مما لم يعلم جهته ح ايض مع انه لا قائل بوجوب الاطعام بل كل من قال

به فقال باستحبابه فالاجماع قرينة على تعيينه ومن ذلك يظهر لزوم حمل الاخبار الامرة بالاعطاء او الدالة على الاختصاص والملكية الظاهرة في الوجوب كصحيحة

البصري ورواتي ابن عمار وابن رباط المتقدمة على الاستحباب ايض لان السدس المذكور فيها محمول على الاطعام بقرينة الموثقة والرواية الاخيرتين الاطعام ليس الا استحبابا

مع ان القول بالسدس مطلقا في الصور المذكورة في الروايات على جهة التوريث مما لا قائل به او شاذ لا اعتبار به كما مر فهذه الروايات ايض ادلة على الاطعام فقد

عرفت وجه التفصي عنها ثم ان القدر المجمع عليه الثابت من هذه الاخبار فهو استحباب الطعمة في الجملة وقد وقع فيها مواضع خلاف كا بينتها في مسائل الاولى في بيان ان المراد من

المطعم بالفتح هو الجد والجدة مطلقا سواء كانا من الاب او الام وفاقا للمشهور وخلافا للحلبي حيث خصه بالمتقرب بالاب وحكاه بعض الاجلة عن ابن زهرة والمحقق

الطوسي ايض وللمحكي عن ابن زهرة حيث خصه بام الام ويبطل الاول بصحيحة جميل الاخيرتين وروايتي ابن عمار وابن رباط والثاني بالصحيحة الثالثة لجميل وصحيحة البصري

ورواية ابن رباط وتمام المطلوب يثبت بعد القول بالفصل مضافا في الجد الى المرسلة المروية في الكافي قال وقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعم الجد

والجدة السدس فان الاطعام السدس قرينة على انه لم يكن في صورة فقد الابوين والاولاد اذ ليس نصيبه السدس ح ويدل عليه ايض صحيحة سعد المتقدمة بناء على

ما حملناها عليه الاكثر من ارادة جد البنت منها وقد يستدل للحاق الجد بالاولوية وبالنصوص المروية في التهذيب وبصائر الدرجات الدالة على ان الله تعالى لم يذكر

الجد ولم يفرض له فرضا وانما جعل له رسول الله ص سهما كما في بعضها او الطعمة سهما كما في آخر او اطعم من دون ذكر السهم كما في ثالث فاجاز الله تعالى له ذلك ويمكن

منع الاولوية ويحتمل كون السهم الذي جعله النبي للجد كما في البعض الاول هو ما يرثه عند عدم الابوين والاولاد فانه ايض مما لم يذكره الله سبحانه دون ما يطعم

استحبابا عند وجودهما الثانية مقدار الطعمة هو سدس الاصل وفاقا للمشهور لظهوره من لفظ السدس الوارد في الاخبار وصريح رواية اسحق المتقدمة و

قال الاسكافي مقدار نصيب المطعم لان السدس يحتمل الامرين والاقل ثابت قطعا فينفي الزائد بالاصل وقال الفاضل في القواعد اقل الامرين من سدس الاصل و

زيادة نصيب المطعم من السدس مع الزيادة ولا دليل عليه وظاهر الاخبار وصريح الرواية يدفعه على انه لا يمكن فرض اقلية الزيادة مع وجودها عن سدس الاصل

فيرجع الى المشهور الا ان يكون من مذهبه استحباب الطعمة مع الولد ايض وهو بعيد واحتج له بعض شراح عد بانه لو اطعمنا هم سدس الاصل مطلقا بقي الاب او

الام في بعض الفروض بلا شيء او باقل من نصيبهم مع ان في بعض الاخبار ان الام لا ينقص من السدس ابدا وفيه انه لا استبعاد فيما ذكره بعد قول الشارع سيما

مع الاستحباب واما بعض الاخبار الذي ذكره فانه عام يجب تخصيصه كما انه يخصص مثل رواية بكير المتقدمة الام لا ينقص من الثلث ابدا الا مع الولد والاخوة اذا

كان الاب حيا مع انه لو صح ما ذكره للاستناد لاوجب سقوط الطعمة في تلك الفروض لا الاقل الذي ذكره اذ لا دليل على اطعام الاقل فتامل الثالثة

هل يختص الطعمة بصورة عدم الولد ام يستحب ولو كان ولد ايض الظاهر هو الاول كما هو ظاهر الاصحاب كما صرح به في المفاتيح للاصل وعدم الدليل فيقتصر

على المتيقن فان قيل الاخبار مطلقة قلنا ام اما الاخبار الاخيرة فظاهرة واما اخبار اطعام النبي فلان الثابت منها هو اطعام النبي في واقعة او وقائع خاصة هي

غير صالحة للاطلاق او العموم فتكون مجملة فيجب الاخذ بالمتيقن وحمل الاطعام بالامر به يجوز لا يصار اليه الا بدليل فان قيل اذا كانت الواقعة مجملة فمن اين يتيقن

والخاتمة في بيان كيفية استحباب الطعمة للجد وانه من الارزاق الذي امر به في قوله تعالى واذا حضر القسمة

وفي رواية ان رسول الله صلعم اطعم الجدة ام الاب السدس وابنها حي واطعم الجدة ام الام السدس وابنتها حية

الاولى في بيان ان المراد من المطعم وهو بالفتح الجد والجدة مطلقا

الثالثة هل يختص الطعمة بصورة عدم الولد ام لا

الاستحباب عند عدم الولد فلما من الاخبار المقيدة المفصلة كرواية اسحق بن عمار المتقدمة والمرسلة المروية في الكافي قال الخبر في بعض اصحابنا ان رسول
الله ص اطعم الجد السدس مع الاب ولم يطعم مع وجود الولد ومن هذا يعلم عدم استحبابها مع ولد الولد ايضا لو قلنا بحجبه للجد **الرابعة** كما انه لا يستحب
للابوين الطعمة عند وجود الولد كذلك لا يستحب للولد ولا لولده بدو نهما الطعمة والوجه ما مر **الخامسة** قد عرفت انه لا طعمة مع الولد ولا مع ولد الولد
تعرف ان المطعم بالكسر هو احد الابوين او كلاهما اذ لولاهما لكان الجد وارثا فلا طعمة وهذا هو المراد من قولهم ان المطعم احد الابوين **السادسة** قد عرفت
ان المطعم هو الابوان او احدهما فاعلم انهم ذكروا ان كلا من الجد والجدة يطعم مع وجود من يتقرب به من الابوين ولا يكفي وجود من يتقرب بالاخر فمع الاب ابوه وابوها
ومع الام يطعم ابوها وامها ولو فقد احدهما فلا طعمة لمن يتقرب به وظاهر الكفاية والمفاتيح التردد والظاهر هو الاول لان الروايات بين مجملة ومبينة بوجود
المتقرب للمطعم بالفتح فيؤخذ بالمبين ويعمل بالاصل في غيره **السابعة** سدس الاصل الذي يطعم به الجد والجدة فهل يخرج من التركة قبل القسمة او من نصيب
من يتقرب به المطعم الظاهر هو الثاني لاجمال ما ثبت به بهذا النحو وهو رواية اسحق بن عمار المتقدمة **الثامنة** قد صرحوا بانه يشترط في استحباب الطعام كون
الابوين زيادة نصيبه عن السدس فلو لم يحصل لاحدهما سوى السدس كالاب في ابوين وزوج بل بنا الاخوة الحاجبة والام في ابوين وزوج مع الاخوة فلم يستحب
له الطعمة وهو كذلك وان كان ظاهر المفاتيح والكفاية التردد دلنا ما مر من اجمال غير المبين بهذا النحو وهو رواية ابن عمار فينفى غيره بالاصل ويؤيد اختصاص
الاخبار بحكم التبادر والاعتبار بما اذا كان هناك للمطعم عن نصيبه زيادة **التاسعة** هل يكفي في زيادة المطعم بالكسر عن السدس مسمى الزيادة ام يشترط
كونها بقدر السدس ذهب جماعة منهم المحقق في الشرائع والفاضل في القواعد والشهيد الثاني في المسالك الى الاول واخرى منهم المحقق في النافع والشهيد
في اللمعة والدروس الى الثاني وفي الروضة انه الاشهر وهو الاظهر لوجهين احدهما ما مر من الاجمال والتفصيل في رواية ابن عمار وثانيهما ان بعد القول
بعدم الاستحباب عند وجود الولد لا يبقى صورة كانت الزيادة فيها اقل من السدس ومن هذا يظهر انه لا ثمرة لهذا النزاع الا عند من قال بالاستحباب مع وجود الولد
للميت ايضا **العاشرة** مقتضى الاصل الذي اصلناه من اجمال الاخبار اختصاص الاستحباب بما اذا كان للمطعم بالكسر جد واحد وجدة واحدة دون ما
اذا كان له معا لاختصاص المبين به بل لعدم ظهور جميع الاخبار الا في الصورة الاولى خاصة فيتمسك في نفي الطعمة في الثانية بالاصل لكن الاجماع المركب كما قيل
ينفي الفرق ولكون المقام مقام التسامح يمكن الاكتفاء فيه بهذا الاجماع المنقول ولكن يقع في المفصل بحث في التقسيم كما ياتي **الحادية عشر** لا يتوهم ان
مقتضى الاصل المذكور اختصاص الاستحباب بصورة عدم اجتماع المتقربين فلا يستحب الطعمة اذا كان جدا وجدة للاب وجدا وجدة للام اذ من الاخبار ما صرح فيه بالاستحباب
مع اجتماعهما كرواية جميل المرسلة قال اذا ترك الميت جدتين ام ابيه وام امه فالسدس بينهما وربما يظهر منها في عدم وجود الابوين والانحصار في الجدتين
فيكون مخالفا للاجماع مدفوع بان ذكر السدس قرينة على عدم الانحصار فيكون وجود الابوين محتملا فلم يقطع بالمخالفة نعم جعل السدس للواحد بينهما لو كان
مخالفا للاجماع لكان موجبا لرد الحديث وح فلا يبقى تعميم الحكم بالاجماع المركب **الثانية عشر** وانه قد عرفت ان الاستحباب ثابت في صورة التعدد ايضا سواء
كان المتعدد من طرف واحد او من طرفين فنقول ان المتعدد اذا كان من طرف واحد بان يكون هناك جد وجدة لام او لاب فالمشهور ان السدس الذي يطعمه
اسهما مشترك بينهما يقسم بالسوية ولا زيادة لاحدهما اما عدم الزيادة فلان الاستحباب في هذه الصورة انما هو بالاجماع المركب والثابت منه ليس الا مجرد الاستحباب ولو في
اقل من السدس اجماعا فينفى الزائد بالاصل واما التقسيم بالسوية فاستدل عليه بعدم مرجح لاحدهما بالسدس او زيادة والقياس على التوريث باطل وفي
هذا الاستدلال نظر اذ لا يلزم من عدم المرجح ثبوت التسوية بينهما لان الترجيح بلا مرجح انما يلزم لو قلنا باختصاص واحد منهما بالسدس او الزيادة اما لو
قلنا بالتخيير في الاولى او الثاني فلا يلزم الترجيح بلا مرجح بل هو الحكم بين الشيئين عند عدم المرجح لاحدهما في الشرعيات وتوضيح ذلك ان هاهنا تصور صور
احدها اختصاص احدهما بالسدس والثانية الاشتراك مع اختصاص احدهما بالزيادة والثالثة الاشتراك مع التسوية والرابعة التخيير بين الاختصاص والاشتراك
الخامسة التخيير في الاختصاص بين كل واحد منهما السادسة التخيير بين التسوية والتفاوت السابعة التخيير في الزيادة بين كل واحد منهما والمحذور الذي
هو الترجيح بلا مرجح انما يلزم لو قلنا بالاولى او الثانية دون البواقي فاختيار واحد منها لا وجه له نعم يمكن اثبات اصل الاشتراك بالاجماع واما التسوية
فمحل تردد واشكال وما ذكرنا في ابطال التمسك بالترجيح بلا مرجح هنا يجري في غير ذلك الموضع من امثاله مما تمسكوا به فيه فليكن في ذكر منك وان كان
من طرفين فظاهر الاكثر ان لكل من يتقرب من طرف واحد السدس فيستحب اطعام السدسين للابوين ولا دلالة في الاخبار على ذلك ومرسلة الجميل صريحة
في خلافه فالاخذ بمضمونها متبع الا ان يدعى الاجماع على خلافه وهو غير متحقق عندك وقول الشيخ في التهذيب ان هذا الخبر غير معمول عليه فانما هو لاجل
ما يستفاد من ظاهره ان الجدة يستحق الطعمة مع عدم وجود ولدها كما يشعر به كلمات الشيخ لا لاجل كون السدس بينهما وبعد ما ذكرنا من ان المراد
ليس الانحصار فلا يكون هذا الخبر غير معمول عليه من هذه الجهة ايضا وكلام صاحب المفاتيح ظاهر في الاكتفاء بالسدس وعلى هذا فيقسم السدس بين الاربع
او الثلث او الاثنين سوية **الثالثة عشر** هل يختص الجد والجدة بالقريبين ام يعمان البعيد بل ايضا صرح الفاضل في القواعد بالاول وهو الاظهر
للاصل واجمال الاخبار وتبادر القريب من لفظ الجد والجدة بل صحة السلب بالنسبة الى البعيد واستوجه بعض معاصرينا الثاني متمسكا باطلاق
النص والفتوى وفي الاطلاق ما مر من الاجمال ولو سلم فينصرف الى افراده **الرابعة عشر** روى الشيخ في الموثق عن ابي عبد الله ع عن ابيه ع
قال اطعم رسول الله صلى الله عليه وآله الجد السدس ما لم يكن دونه ام الام ولا دونه ام الاب ويحتمل ان يكون معنى قوله دونه ام الام اي
ام ام الام وكذا معنى قوله دونه ام الاب اي ام ام الاب فيكون المعنى انه اطعمها حين عدم وجود الجد البعيد وعلى هذا فلا منافاة بين هذه الرواية وبين

في انه يطعم الجد من يتقرب به ومع من يتقرب به م رابعة

في بيان حكم تعدد الجد والجدة من طرف الاب والام او من طرفين

في بيان اطعام رسول الله صلى الله عليه وآله الجد السدس



شيء من الاحكام المتقدمة بل يكون مضمونها موافقا لمرسلة الجميل وان يكون معناه انتفاء ام الميت وابيه وح فاما يكون معنى قوله اطعم الجدتين
كلا منهما حتى يمكن ان يكون اطعام كل منهما في واقعة ويمكن ان يكون الاطعام ام الام مع وجود الاب واطعام ام الاب مع وجود الام وعلى هذا فيكون
الرواية منافية للحكم المذكور في السادسة او يكون معنى قوله اطعم الجدتين انه اطعمهما معا حتى يكون في واقعة واحدة وح فلا يمكن ان يكون ذلك في صورة عدم
الولد وولد الولد ولا شيء من الاخوة لان تمام التركة ح للجدتين فاما يكون مع بعض من الاخوة بحيث يكون ارث الجدتين السدس ولكنه خلاف الظاهر من
قوله اطعم او مع الولد او ولد الولد او كليهما وح فيكون منافية لما ذكر في الرابعة والسادسة ويحتمل الرواية محامل اخرى ايضا وبعد قيام هذه الاحتمالات الكثيرة فتكون
غير ناهضة لابطال شيء من الاحكام المذكورة ولو ابيت عن جميع الاحتمالات المذكورة او المتصورة غير ان يكون المراد اطعمهما معا عند عدم ابي الميت وامه
لاجل كون البواقي موجبة لارتكاب خلاف ظاهر او اصل من تقدير او تجوز فنقول ان اطعامهما عند عدمهما يمكن ان يكون مع وجود الولد او ولد الولد او الولد
يمكن ان يخرج من مقتضى الاصل في شيء في الصورتين بهذه الرواية لامكان كون القضية واقعة في الصورة الاخرى هذا مع ما في هذه الرواية من
كونها متروك العمل بها كما صرح به الشيخ في التهذيب

الفصل الثاني في ميراث الاخوة والاجداد

ويعبر عن الاخوة بالكلالة من الكل وهو الثقل
لكونها ثقلا على الرجل لقيامه بمصالحهم مع عدم التوالد الموجب لمزيد الاقبال والخفة على النفس او من الاكليل وهو ما يزين بالجوهر شبه العصابة
لاحاطتهم بالرجل كاحاطته بالراس وفيه ابحاث

البحث الاول في ميراث الاخوة اذا لم يكن معهم جد وفيه مسائل

المسئلة الاولى لا يحجب الاخوة ولا الاخوات عن الارث احد خلقه الله غير الابوين والاولاد واولاد الاولاد وان نزلوا بالاجماع للاقربية وخصوص الاخبار الواردة
في الموارد الجزئية كما ياتي

المسئلة الثانية اذا فقد الابوان والاولاد واولادهم فلا ارث مع الاخوة او الاخوات لاحد غير الجد ومن في درجته
اجماعا الا ما مر في ابن الاخ للابوين مع الاخ للام خلاف يأتي

الثالثة اذا انفرد الاخ للاب والام كان له المال كله بالقرابة للاجماع ومنع الاقرب للابعد
واحقية السابق وقول ابي جعفر في صحيحة بكير الطويلة فان الله قد سمى للاخ الكل وصحيحته الاخرى عن اختين وزوج فقال النصف والنصف فقال
الرجل اصلحك الله قد سمى الله لهما اكثر من هذا لهما الثلثان فقال ما تقول في اخ وزوج فقال النصف والنصف فقال اليس قد سمى الله له المال
فقال وهو يرثها ان لم يكن لها ولد ورواية موسى بن بكر قال قلت لزرارة ان بكيرا حدثني عن ابي جعفر عليه السلام ان الاخوة للاب والاخوات للاب و
الام يزادون وينقصون لانهن لا يكن اكثر نصيبا من الاخوة والاخوات للاب والام لو كانوا مكانهن لان الله تع يقول ان امرؤ هلك ليس له ولد وله
اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد يقول يرث جميع مالها ان لم يكن لها ولد فاعطوا من سمى الله لها النصف كملا وعمدوا فاعطوا الذي سمى
الله له المال كله اقل من النصف والمرأة لا تكون ابدا اكثر نصيبا من رجل لو كان مكانها قال فقال زرارة وهذا قائم عند اصحابنا لا يختلفون فيه والاخ
وان كان مطلقا الا انه خرج المتقرب بالام بالكتاب والسنة كما ياتي والمروي في تفسير علي الاتي واذا كانوا متعددين كان لهم المال بالسوية اما الاول فللاجماع
والاقربية والاحقية ولانه لما كان المال كله للواحد فالمتعدد اولى بذلك واما الثاني فللاجماع ولو كانت معه او معهم اخت او اخوات من الابوين فالمال
كله للكل للذكر مثل حظ الانثيين للاجماع وقوله سبحانه وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين واطلاق الاخوة مقيد بما ذكرنا بالاخبار كما
ياتي وصحيحة بكير وفيها ما قال وما قال في اخر سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعني اختا لام واب او
اختا لاب فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزادون وينقصون
وقريبة منها صحيحة محمد الحديث ولو انفرد اختا للام والاب كان لها النصف فرضا والباقي ردا اما الاول فللاجماع وقوله تع وان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك واطلاق الاخت مقيد بما ذكر بالنسبة كما مر واما الثاني فللاجماع ومنع الاقرب للابعد واحقية السابق ورواية سليمان بن خالد
المتقدمة اذا كان وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال وقول الباقر ع في رواية بكير المتقدمة مكررا لان الله قد سمى لهم وخصوص ما رواه علي بن ابراهيم
في تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن بكير عن ابي جعفر عليه السلم قال اذا مات الرجل وله اخت ياخذ نصف الميراث بالاية كما ياخذ الابنة
لو كانت والنصف الباقي يرد عليها بالرحم اذا لم يكن للميت وارث اقرب منها فان كان موضع الاخت اخ اخذ الميراث كله بالاية لقول الله وهو يرثها
ان لم يكن لها ولد فان كانتا اختين اخذتا الثلثين بالاية والثلث الباقي بالرحم الحديث ولو كانوا اختين او اخوات من الابوين كان لهما او لهن
الثلثان والباقي يرد عليهما او عليهن اما الاول فبعد الاجماع لقوله تع فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك واما الثاني فلما مر

الرابعة اذا انفرد الاخ او الاخت للام كان له او لها المال السدس منها بالفرض والباقي بالرد بالاجماع فيهما ويدل على الاول قوله تع وان كان رجل يورث
كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ويدل على ان المراد بالاخ والاخت في الاية ما كان من الام خاصة بعد الاجماع اخبار
كثيرة منها صحيحة محمد وفيها والذي عنى الله في قوله وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر
من ذلك فهم شركاء في الثلث انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة وعلى الثاني ما مر في الرد على الاخت والاختين للابوين ويدل على
ان الاخ للام يحجب المال كله مضافا الى ما مر صحيحة ابن سنان عن رجل ترك اخاه لامه لم يترك وارثا غيره فقال المال له ولو كان المتقرب بالام متعددا سواء كانوا
اثنين او اكثر ذكورا او اناثا كان المال لهما او لهم الثلث بالفرض والباقي بالرد بالاجماع ويدل على الاول قوله تع فان كانوا اكثر من ذلك فهم
شركاء في الثلث وعلى الثاني ما سبق ويقتسمون المال بالسوية سواء كانوا ذكورا ام اناثا ام ذكورا واناثا بالاجماع القطعي ونقله جمع كثير ايضا

الفصل الثاني في ميراث الاخوة والاجداد

المسئلة

في بيان ميراث الاخ للاب والام ... كان له المال كله

اذا انفرد الاخ او الاخت للام كان له او لها المال السدس بالفرض والباقي بالقرابة

منهم الكليني في الكافي وصاحب مجمع البيان قال ولا خلاف بين الامة في ان الاخوة والاخوات من قبل الام فهم متساوون في الميراث وهو الحجة في ذلك مضافا الى ما رواه سمع عن رجل مات وترك اخوة واخوات لام وجدا قال الجد بمنزلة الاخ من الاب له الثلثان وللاخوة والاخوات من الام فهم فيه شركاء سواء وقول الرضا ع في فقهه فان ترك اخين او اخوين او اختا او اخا لام او اكثر من ذلك وجدا فللاخوة والاخوات من الام الثلث بينهم بالسوية وما بقي فللجد والمرسلة المروية في المجمع وفيها ومتى اجتمع قرابة الاب مع قرابة الام مع استوائهم في الدرج كان لقرابة الام بينهم الثلث بالسوية والباقي لقرابة الاب للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة محمد الآتية في المسئلة الثالثة الا ان يعدم مدخلية وجودهم في التسوية بين الاخوة وقد ينفي المدخلية باصالة عدمها وفيه ان للتسوية علة لا محالة فيحتمل ان يكون هي التقرب بالام او وجود الجد او غيرهما ولكن الاصل يجري في وجود الجد وقرابة الاب ويجري في غيره ايضا ويدل على ذلك ايضا رواية ابي عمر العبدي عن علي بن ابي طالب ع وفيها ولا تزاد الاخوة من الام على الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى الحديث وقال الفضل هذا حديث صحيح وشهادته هذا كاف في حجيته ولكنها مخصوصة بالثلث والسدس وان كان الاجماع المركب كافيا للتعدية وقد يستدل على التسوية ببطلان الترجيح بلا مرجح وفيه ما مر فان بعد ثبوت الاشتراك يحتمل التسوية والاختلاف والتخيير بينهما ثم على الاختلاف يحتمل اختصاص واحد معين بالزيادة او التخيير ولزوم المحذور وانما هو على القول باختصاص الواحد المعين دون غيره على ان عموم اخبار تفضيل الرجال على النساء يرجح تخصيص الرجال بالزيادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وقد يستدل عليها ايضا باقتضاء اطلاق الشركة التسوية فيما اشترك فيه ولا يخفى ان المراد اما اقتضاؤه لغة او عرفا او باعتبار دليل يدل عليه والاقتضاء اللغوي مفقود لكونه موضوعا للقدر المشترك بين التسوية والتفاوت وكذا العرفي لاستعماله عرفا في المعنيين وصحة الاستفهام عن كيفية الشركة نعم ان اريد الاقتضاء في عرف الشرع باعتبار ان التسوية هو المراد من الشركة حيث اطلقت كان له وجه ولكن تحقق الحقيقة الشرعية فيها غير معلوم بل انتفاؤها معلوم ومجرد اكثرية الاستعمال لا يوجب جواز الحمل عند الاطلاق واما فهم الاصحاب من المفسرين والعلماء منها التسوية فيما نحن فيه فيمكن ان يكون باعتبار القرينة واما الدليل على وجوب الشركة المطلقة على التسوية فلم اعثر عليه ولزوم الترجيح بلا مرجح لا يفيدها كما مر فان قيل الاصل عدم اختصاص احدهما بالزيادة قلنا لو لم يختص لكانت الزيادة بينهما سوية فيلزم اختصاص كل منهما بنصفه والاصل عدمه ايضا وبالجملة لا دليل على التسوية سوى الاجماع المعلوم تحققه قطعا بالتتبع والنقل المؤيد بالاخبار المذكورة وهو كاف في اثبات المطلوب **الخامسة** حكم المتقرب بالاب وحده حكم المتقرب بالابوين حال عدم المتقرب بهما في الارث والتقسيم بالاجماع والعمومات الدالة على حكم الاخ مطلقا وعمومات تفضيل الرجال على النساء وخرج المتقرب بالام وحدها بالدليل فبقي الباقي وخصوص صحيحتي بكير ومحمد وروايتي موسى بن بكر المتقدمة في المسئلة الثالثة ويدل عليه ايضا صدر الصحيحين المتقدمين وهو انه قال قلت لابي عبد الله ع امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها فقال للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر والانثى فيه سواء وما بقي فهو للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين وعلى هذا فلو انفرد الاخ او الاخت للاب حاز المال كله لكن الاول جميعه بالقرابة والثانية النصف منها والباقي بالتسمية وكذا الاخوة والاخوات المتعددون لكن فريضتهن الثلثان والباقي بالقرابة ويقتسمون بالتسوية مع التساوي في الذكورة والانوثة وبالتفاوت مع الاختلاف فيهما للذكر مثل حظ الانثيين **السادسة** لو اجتمعت الاخوة والاخوات المتفرقون في جهة التقرب بالاب وحده سواء كان ذكرا او انثى او ذكرا وانثى واحدا او متعددا اذا كان معه واحد من المتقرب بالابوين سواء كان معهم متقرب بالام ايضا او لا فلا يرث اصلا لا من الفريضة ولا من القرابة والدليل عليه بعد الاجماع المحقق والمحكي في كلام جماعة منهم الفضل بن شاذان من قدماء الطائفة والسيد في الانتصار صحيحة يزيد الكناسي وفيها اخوك لابيك وامك اولى بك من اخيك لابيك وقول الرضا ع في فقهه فاذا ترك الرجل اخاه لابيه واخاه لامه واخاه لابيه وامه فللاخ من الام السدس وما بقي فللاخ من الام والاب وسقط الاخ من الاب وكذلك اذا ترك ثلث اخوات متفرقات من الام السدس فما بقي فللاخت من الام والاب ورواية الحسن بن عمارة قال قال لي ابو عبد الله ع ايما اقرب ابن عم لاب وام او عم لاب قال قلت حدثنا ابو اسحق السبيعي عن الحارث الاعور عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع انه كان يقول اعيان بني الام اقرب من بني العلات قال فاستوى جالسا ثم قال جئت بها من عين صافية ان عبد الله ابا رسول الله صلى الله عليه وآله اخو ابي طالب لابيه وامه ورواية الحارث عن امير المؤمنين ع قال اعيان بني الام يرثون دون بني العلات ومرسلة الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله اعيان بني الام احق بالميراث من ولد العلات **اقول** والعلة كالضرة زنة ومعنى ماخوذ من العلل وهو شرب الابل مرة بعد اخرى يقال لها نهل محركة فيقال العل بعد نهل والنهل ان تشرب ولا تم ترك حتى تسقى الماء في عرو بعد ثم تشرب فكان من تزوج بامرأة بعد اخرى نهل بالاولى ثم عل بالثانية قال في النهاية وفيه الانبياء اولاد علات اولاد العلات الذين امهاتهم مختلفة وابوهم واحد اراد ان ايمانهم واحد وشرائعهم مختلفة ومنه حديث علي ع يتوارث بنو الاعيان من الاخوة دون بني العلات اي يتوارث الاخوة من الاب والام وهم الاعيان دون الاخوة للاب اذا اجتمعوا معهم ماخوذ من عين الشيء وهو النفيس منه وبنو العلات الاخوة لاب واحد وامهاتهم شتى فاذا كانوا للام واحدة والاباء شتى فهم الاخياف انتهى وعلى ما ذكر من تفسير الاعيان بالاخوة يكون الاضافة في قوله اعيان بني الام بيانية واما ما رواه في حديث علي من قوله بنو الاعيان من الاخوة فهو لا يلائم ذلك لان فيه تصريح الاعيان بالاخوة الا ان يجعل قوله من الاخوة بيانا للاعيان وبالجملة بعد تفسيرهم صح رواية ابن عمارة او كونه عبد الله ويلاحظ تفسير اللغويين يعلم ان المراد هو تقديم المتقرب بالابوين على المتقرب بالاب فيدل على المطلوب وضعف اسنادها منجبر بالشهرة وشهادة الصدوق في المقنع بانه خبر صحيح وارد عن الائمة ع خبر صحيح ومراده من الصحة هو الصحة بطريقة القدماء ولستدل في الشرائع على ذلك تبعا للمفيد في مسئلة بان المتقرب بالابوين اجتمع فيه السببان وبالاب يتقرب بسبب واحد والمتقرب بالسببين

احق

في بيان اجماع الاخوة والاخوات المتفرقين في جهة التقرب بالاب وحده

كتاب الفرائض والمواريث

احق من المتقرب بسبب واستدل المفيد على تحصيله باية اولى الارحام ولا يخفى ما فيه اما اولا فلعدم دليل على احقية المتقرب بالسببين ولا دلالة للرواية وامّا

ثانيا فبالانتقاض بالمتقرب بالام وغير ذلك ثم لا يخفى انه يمكن ان يستدل على مانعية المتقرب بالابوين للمتقرب بالاب وحده بمنع الاقرب للابعد لان المراد

من الاقرب ما يصدق عليه الاقرب عرفا سواء كان لاجل اقلية الواسطة او لاشدية الارتباط والانتساب ولا شك ان المتقرب بالابوين اقرب عرفا والمسئلة باقية

بل جهة قربه الى الميت ايضا اكثر من المتقرب باحدهما فيحجبه لا يخرج المتقرب بالام وحدها بالاجماع فيبقى الباقي وعلى هذا يكون المسئلة باقية على مقتضى الاصل

الثابت المخصص لعمومات الارث سالمة عن المعارض ويمكن ان يكون نظر المحقق والمفيد الى ذلك ايضا **السابعة** اذا اجتمعت الكلالتان كلالة الام وكلالة

الابوين فلكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد والباقي لكلالة الابوين اجماعا ان كانت غير ذات فرض بان كانت ذكرا او ذكرا وانثى والدليل

عليه بعد الاجماع قول الرضا في فقه المقدم ذكره وان كلالة الابوين بمنزلة قريبة اذا لم يكن ذات فرض وان كلالة الام لكونها ذات فرض فلان الاخبار

المصرحة بان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به مخصوصة بذي رحم لم يكن له فريضة اذ معها لا معنى للتنزيل وقد صرح بذلك الاختصاص في بعض تلك الاخبار

ايضا وعلى هذا فيلزم ان يكون تمام المال لكلالة الابوين لانه بمنزلة الاب والام وكلالة الام كالاب وشعر خرج السدس او الثلث بالاجماع والنص فيبقى الباقي

وان كانت كلالة الاب ذات فرض فان لم يزد التركة عن فرضها وفرض كلالة الام كالاختين للابوين والاخوة او الاخوات للام فلا اشكال وان زادت التركة

فياخذ كل ذي فرض فرضه وهل يرد الزائد على كلالة الابوين خاصة او يرد عليهما على قدر نصيبهما فيرد اخماسا اذا كان اخ او اخت لام واختين فصاعدا

للابوين او كان اخوة او اخوات لام واخت للابوين او ارباعا اذا كان اخ او اخت للام واخت للابوين الاول هو المشهور بين الاصحاب بل عليه عامة المتاخرين

بل سوى الفضل والعماني كما في الكفاية وفي السرائر بل في كلام جماعة كما في المسالك بل في كلام اكثر علمائنا كما في المختلف الاجماع عليه وهو الحق والثاني للفضل

والعماني لنا قول علي في رواية العبدي التي شهد الفضل بصحتها كما مر ولا تزاد الاخوة من الام على الثلث وقول الرضا في فقهه المتقدم وقول الصادق في

صحيحة محمد بن مسلم وغيرها مشيرا الى كلالة الابوين والاب فهم الذين يزادون وينقصون الدال على الحصر ويؤكد ذلك قول الكليني في باب بيان الفرائض

والاخوة والاخوات من الام لا يزادون على الثلث ولا ينقصون عن السدس والذكر والانثى فيه سواء وهذا كله مجمع عليه انتهى وقد يستدل للمطلوب بان

كلالة الابوين تتقرب بسببين بخلاف كلالة الام فيكون وصلته اقوى فهو اولى بالرد وفيه نظر الا ان يكون مراده ان التقرب بالسببين يوجب الاقربية

عرفا فيمنع المتقرب بالسبب الواحد خرج فرضه بالدليل فيبقى الباقي تحت المنع وله وجه ولم اعثر للمخالف على حجة سوى ما يتوهم من ان التقرب بالسببين يوجب

الاقربية عرفا فيمنع المتقرب بالسبب الواحد التساوي في القرب وعدم اولوية البعض وفيه ان عدم الاولوية ممنوع فان النص يفيد اولوية البعض و

يمكن ان يحتج له بما احتج به على الرد على السببين واحد الابوين من رواية بكير المتقدمة في مسئلة ميراث احد الابوين والبنتين ووجه الاستدلال و

الجواب ما مر فيها **الثامنة** اذا اجتمعت الكلالتان كلالة الام وكلالة الاب خاصة فلكلالة الام السدس مع الوحدة والثلث مع التعدد والباقي

لكلالة الاب اجماعا ان كان غير ذات فرض لمثل ما مر في كلالة الابوين وان كانت ذات فرض فلا اشكال مع عدم زيادة التركة على الفرائض ايضا ومعها فياخذ

كل ذي فرض فرضه والزائد يرد على كلالة الاب خاصة وفاقا للشيخين والصدوق والقاضي والتقي وابن حمزة ونجيب الدين والفاضل في بعض كتبه واكثر

المتاخرين كما في المسالك والكفاية لا على الكلالتين ارباعا او اخماسا كما اختاره الشيخ في المبسوط والاسكافي والفضل والعماني وابن زهرة والحلي

والمحقق والكيدري والتحرير والارشاد لا بد كظاهر القواعد لنا ان النقص يدخل على كلالة الاب فيلزم ان يكون الزيادة له اما دخول النقص عليها فلما ياتي

واما لزوم كون الزيادة لمن عليه النقص فلحسنة ابن اذينه قال قال زرارة اذا اردت ان تلقي العول فانما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد

والاخوة من الاب واما الزوج والاخوة من الام فانهم لا ينقصون مما سمي لهم شيئا وجه الدلالة انها يدل على ان النقص مختص بمن له الزيادة فكل من يكون

عليه النقصان يلزم ان يكون له الزيادة واعترض عليه بالنقض بالبنت مع الابوين فان الزيادة للجميع مع ان النقصان ليس الا على البنت واجاب في

الكفاية بان الابوين ايضا يدخل النقص عليهما لان فريضتهما مختلفة ويرد عليه انه ان اريد بدخول النقص بان كان له فريضة انقص من فريضة اخرى فليست

كلالة الاب كذلك وان اريد مطلق النقص فكلالة الام ايضا كذلك اذ يدخل عليهم النقص بدخول الجد والحق للام فالمراد بالنقص النقص اللازم

عند تحقق العول كما يشعر به الحسنة ايضا ولا شك ان الابوين لا يدخل عليهما هذا النقص ولنا ايضا موثقة محمد بن مسلم عن الباقر في ابن اخت لاب

وابن اخت لام قال لابن الاخت للام السدس ولابن الاخت للاب الباقي وجه الاستدلال انه قد وقع التصريح في اخبار كثيرة بان كل ذي رحم لم يكن له

فريضة فهو بمنزلة قريبه فيدل بضميمة الاخبار بعمومها ان ابن الاخت للاب بمنزلة الاخت له وقد بينا سابقا وتبين بعد ذلك ايضا انه بمنزلة الاخت في المراث

فيعلم بذلك ان ميراث ابن الاخت للاب هو بعينه ميراث الاخت فيلزم من ذلك ان لا يكون تفاوت بين في الميراث اذ لو كان لاحدهما ما ليس للاخر لم يكن هذا

بمنزلته فلو كان لابن الاخت للاب الذي هو بمنزلة الاخت له الفرض والرد مع ابن الاخت للام الذي بمنزلة الاخت لها فيكون كذلك الاخت له مع الاخت

لها ولنا ايضا رواية العبدي المتقدمة والحصر المستفاد من الصحيحة وغيرها وقول ابي جعفر في صحيحة بريد الكناسي واخوك لابيك اولى بك من اخيك لامك

حيث دل على اولويته منه في جميع المال خرج المجمع عليه فيبقى الباقي وظاهر مسئلة الموثقة الجمع في فيها ويجمع اجماع الكلالتين مع التساوي في قرابتهما واذا اجتمعت

التركة يرد الفاضل على كلالة الابوين او الاب دون كلالة الام احتج المخالف بما احتج به في المسئلة السابقة والجواب الجواب **التاسعة** لو اجتمع

كلالة الام مع احد الزوجين فلكلالة السدس او الثلث ولاحدهما النصف او الربع والزائد يرد على الكلالة دون احدهما لما عدا الزوج على ما مر للاجماع

في بيان اجتماع الكلالتين كلالة الام وكلالة الابوين

في بيان اجتماع كلالة الام وكلالة الاب

[illegible]

مضافا الى موثقة جميل عن ابى عبد الله ع قال لا يكون الرد على زوج ولا على زوجة واما الرد عليها فلبطلان التعصيب **العاشرة** اذا اجتمعت كلالة الاب او الابوين مع احدهما فان لم يكن الكلالة من ذوى الفروض وهذا اذا كانت الكلالة ذكرا او ذكورا وانثى فلاحدهما النصيب الاعلى والباقى للكلالة اما الاول فبالاجماع والاية والاخبار واما الثانى فبالاجماع وعموم رواية ان كل ذى رحم بمنزلة الرحم الذى يجربه ولا شك ان الباقى لاحد الابوين بعد فريضة الزوجين وان كانت من ذوى الفروض فان ساوى فرضها وفرض احدهما التركة كان يكون هناك اخت وزوج فياخذ كل فرضه وان زادت التركة عن الفروض كلها واكثر وزوجة فالزائد بعد وضع الفروض للكلالة للمامر والاحاديث المصرحة بان كلالة الاب او الابوين هم الذين يزادون وينقصون ولو نقصت التركة عنها كاختين وزوج فللزوج النصف نصيبه الاعلى والباقى للكلالة للاجماع والاخبار الدالة على انهم هم الذين ينقصون وخصوص حسنة ابن اذينة المتقدمة وصحيحة محمد عن ابى جعفر عليه السلم وفيها وان الزوج لا ينقص من النصف شيئا اذا لم يكن ولد ولا ينقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم يكن ولد ولا ينقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم يكن ولد وصحيحة محمد الاتية وغير ذلك **الحادى عشر** اذا اجتمعت الكلالتان مع احدهما فان كانت كلالة الاب او الابوين غير ذات فرض بان كانت ذكرا او ذكرا وانثى كان الثلث او السدس لكلالة الام والنصف او الربع لاحدهما والباقى لكلالة الاب او الابوين لكونها بمنزلة احد الابوين وهو ياخذ الباقى بعد اخراج الفروض لانهم يزادون وينقصون وان كانت ذات فرض فان نقصت التركة عن الفروض فياخذ كل من كلالة الام واحد الزوجين فريضته ويدخل النقص على كلالة الاب او الابوين لصحيحة محمد المتقدم بعضها وفى اخره قال قلت لابى عبد الله امرءة تركت زوجها واخوتها لامها واخواتها لابيها فقال للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر والانثى فيه سواء وما بقى فهو للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة من الام من ثلثهم لان الله تع يقول فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث وان كانت واحدة فلها السدس والذى عنى الله فى قوله وان كان رجل يورث كلالة او امرءة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الام خاصة وقال فى اخر سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت يعنى اختا لام واب او اختا لاب فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزادون وينقصون وكذلك اولادهم الذين يزادون وينقصون ولو ان امرءة تركت زوجها واخويها لامها واختيها لابيها كان للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوين من الام سهمان وبقى سهم فهو للاختين للاب وان كانت واحدة فهو لها لان الاختين لو كانتا اخوين لاب لم يزادا على ما بقى ولو كانت واحدة او كان مكانها واحد اخ لم يزد على ما بقى ولا يزاد انثى من الاخوات ولا من الولد على ما لو كان ذكر الم يزد عليه وان زادت التركة عن الفروض فالزائد يرد على كلالة الاب والابوين دون كلالة الام او احد الزوجين لما مر مفصلا **البحث الثانى** فى ميراث الاجداد اذا لم يكن معهم اخوة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** لا يحجب الجد عن الارث احد سوى الابوين والاولاد واولاد الاولاد بالاجماع وحديث الافريقية ومن نبات الاخبار الواردة فى موارد ها وكونه بمنزلة الام او الاب ولا يرث معه احد سوى الاخ واولاده والزوجين لما مر **الثانية** اذا انفرد الجد كان المال كله له لاب كان او لام وكذا الجدة للاجماع والافريقية ويدل على الحكم فى الجدة ايضا رواية ابن سالم ابى الجعد ان عليا عليه السلم اعطى الجدة المال كله وفى الجد فى الجملة صحيحة الحذاء عن ابى جعفر ع قال سئل عن ابن عم وجد قال المال للجد وقول الرضا ع فيه ومن ترك عما وجدا فالمال للجد **الثالثة** لو كان جدا او جدة او هما للام وجدا او جدة او هما للاب كان لمن يتقرب منهم بالام الثلث ولمن يتقرب بالاب الثلثان فى الصور التسع الحاصلة من ضرب ثلث صور وجود المتقرب بالام الجد والجدة او هما فى صور وجود المتقرب بالام اجماعا فى ثلث صور منها وهى صور اجتماع الجدين للام مع الجدين او الجد او الجدة للاب وفاقا لعلى بن بابويه والنهاية والقاضى والحلى وابن حمزة وعامة المتاخرين كما فى المسالك وغيره فى جميع الصور التسع بل عن ف الاجماع عليه وخلافا للفضل والعمانى فى صورة اجتماع الجدتين فجعلا للجدة للام السدس وللجدة للاب النصف وردا الباقى عليهما بالنسبة وللصدوق فى صورة اجتماع الجد للام مع الجد للاب فجعل السدس للجد للام والباقى للجد للاب وللتقى وابن زهرة والكيدرى فى غير الصور الاجماعية جميعا فجعلوا للمتقرب بالام السدس وبالاب الباقى لنا على الحكم فى صورة اجتماع الجد للاب والجد للام قول الرضا فى فقهه فان ترك جدا من قبل الاب وجدا من قبل الام الثلث وللجد من قبل الاب الثلثان وفى صورة اجتماع جد الاب مع جدة الام وجدة الاب مع جدة الام موثقة محمد بن مسلم اذا لم يترك الميت الا جده ابا ابيه وجدته ام امه فان للجدة الثلث وللجد الباقى ولو ترك جدة من قبل ابيه وجد ابيه وجدته من قبل امه كان للجدة من الام الثلث وسقط جدة الام والباقى للجد من قبل الاب ويسقط جد الاب وفى صورة اجتماع الجدود الاربعة قول الرضا فان ترك جدين من قبل الام وجدين من قبل الاب فللجد والجدة من قبل الام الثلث بينهما بالسوية وما بقى فللجد والجدة من قبل الاب للذكر مثل حظ الانثيين وفى جميع الصور الاخبار المصرحة بان لكل قريب اى كل من ليس له فريضة نصيب من يتقرب به كصحيحتى سليمان بن خالد والخراز المتقدمتين فى مسئلة ميراث اولاد الاولاد ومرسلة يونس عن ابى عبد الله ع قال اذا التفت القرابات فالسابق احق بميراث قريبه فان استوت قام كل واحد منهم مقام قريبه ولا ريب ان الجد والجدة من الام يتقرب بالام فيكون له نصيبها وهو الثلث لا يقال ان هذه الاخبار انما تدل على ان لكل واحد من ذوى الارحام نصيب من يتقرب به ويلزم منه ثبوت الثلث لكل واحد من الجد والجدة للام لا لهما معا فلا يتم الاستدلال بها على ثبوت الثلث فى صورة اجتماعهما نعم يتم الاستدلال فى صورة الانفراد لانا نقول ان المراد ان كل نوع بمنزلة من يتقرب به كل شخص لفهم العلماء والاجماع على عدم ارادته بل عدم صحة ارادته اذ قد يجتمع مائة من كلالة الام مع مثلهم من كلالة الاب او اقل واعطاء كل منهم نصيب من يتقرب به محال

في بيان اجتماع الزوج او الزوجة مع احد الابوين

في ميراث الجد

ثلث

فللجد من قبل الام

في بيان اجتماع جدود الاربعة

من يتقرب به

كتاب الفرائض والمواريث

ثم انه اعترض على الاستدلال بهذه الاخبار بانه كما ان الثلث نصيبها فكذلك السدس فترجيح الاول على الثاني يحتاج الى مرجح واجيب بمنع كون السدس نصيبها
الاصلي بل هو الثلث وانما السدس نصيبها الحاجب واللازم ثبوت النصيب الاصلي الذي هو الثلث وفيه منع كون الثلث نصيبها الاصلي بل لها نصيبان اصليان احدهما
الثلث وهو عند عدم الاخوة والاخر السدس وهو عند وجودهم وعلى التسليم فترجيح الاصلي يحتاج الى دليل فالصواب ان يجاب بان للام نصيبين احدهما عند
وجود الاخوة الحاجبة والاخر عند عدمهم فلكن الجد او الجدة المتقرب بها ايضا كذلك ولكن الاخوة الحاجبة مع الجد او الجدة مفقود لان لحجب الاخوة شروطا
منصوصة منها حيوة الاب حيث نص بانه يحجبهم اذا كان الاب حيا والاب ههنا ليس بحي فالشرط مفقود فيرث نصيبها عند عدم الاخوة الحاجبة فان قيل الجد او
الجدة للاب يكون ح بمنزلة الاب فيكون الاخوة حاجبة قلنا الثابت انما هو كون الجد او الجدة للاب بمنزلته في قدر الميراث واما في كل حكم حتى في ذلك فهو ليس
بمعلوم فيكون شرط وجود الحجب مشكوكا فيه فكذلك المشروط وايضا عموم مفهوم الشرط في قوله اذا كان الاب حيا يقتضي عدم الحجب للام اذا لم يكن حيا وح
ليس بحي وقيام الجد مقامه غير ثابت فيكون لها الثلث فكذلك لمن يتقرب بها فان قيل كون الجد بمنزلة الاب في قدر الميراث كاف في اثبات المط لان ميراثه مع
الاخوة ما عدا السدس فكذلك الجد ويتبعه كون السدس للمتقرب بالام قلنا ميراثه مع الاخوة الحاجبة السدس وحجب الاخوة هنا غير معلوم الا بتنزيله الجد الابوي منزلة
الاب في هذا الحكم ايضا ولم اعثر للمخالف على حجة واضحة نعم قد يتوهم ان رواية محمد بن حمران عن زرارة قال اراني ابو عبد الله عليه السلام صحيفة الفرائض فاذا فيها لا ينقص الجد
من السدس شيئا ورأيت سهم الجد فيها مثبتا مما يمكن ان يستدل بها على مذهب النقي وموافقيه لانه اذا كان مع اخوة كان كاحدهم فيمكن ان ينقص من السدس
كثيرا او الحقت به الجدة لان نصيب الانثى لا يكون ازيد من الذكر اذا كانت مقامه وهو ضعيف اما اولا فلعدم دلالتها على مطلوبهم اصلا لانه لا ينفي الزيادة عن
السدس نعم يستفاد منه كون نصيبه في بعض الاحيان وهو كذلك فانه اذا اجتمع مع الجدة للام فلهما الثلث بالسوية لكل منهما السدس الا ترى الاخبار المتكثرة الناصة
على ان نصيب الابوين لا ينقص من السدس ابدا ونصيب الزوجين من الربع والثمن كذلك مع انه يقول بذلك وقد ينصر لهم ايضا الاخبار المنزلة وفيه اولا ان الثابت
من تلك الاخبار كون الجد بمنزلة واحد من الاخوة اذا اجتمع معهم لا مطلقا ولا دلالة في شيء منها على الاطلاق وبذلك صرح الصدوق في الفقيه في جملة كلام
في الرد على الفضل فيما قال به من ان الجد بمنزلة الاخ ابدا يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط ما لفظه فكيف يكون الجد بمنزلة الاخ ابدا وكيف يرث حيث يرث
ويسقط حيث يسقط بل الجد مع الاخوة بمنزلة واحد منهم فاما ان يكون ابدا بمنزلتهم يرث حيث يرث ويسقط حيث يسقط الاخ فلا انتهى وثانيا انا لو سلمنا
عدم التقييد فعموم المنزلة ممنوع لان التنزيل لو افاد العموم فانما يفيد لو لم يبين وجه كونه بمنزلته وجميع الاخبار المنزلة مبينة لوجه المنزلة ايضا فلا يثبت العموم ثم
ان الثلث الذي يحوزه المتقرب بالام ينقسم بين الجد والجدة للام حين اجتماعهما بالسوية والثلثين الذين يحوزهما المتقرب بالاب ينقسم بين الجد والجدة للذكر مثل
حظ الانثيين مع اجتماعهما بالاجماع فيهما وقال في الكفاية ولا اعرف في الحكمين خلافا ويدل عليهما المرسلة المروية في المجمع المتقدمة والرضوي المتقدم المنجبرين
بعمل الاصحاب مع كون الحكم في المتقرب بالاب موافقا للاصل الثابت بالاحاديث المستفيضة من الصحاح وغيرها من تفضيل الذكر على الانثى مضافا الى الاجماع
المحقق في الحكمين واما الاستدلال بالتسوية في المتقرب بالام بانه مقتضى الشركة حيث اطلقت فضعيف كما مر **الرابعة** اذا اجتمع الجد والجدة من الاب او من الام
كان المال لهما ويقتسمانه الاولان للذكر ضعف الانثى والثانيان سوية والدليل في الكل يظهر مما مر **الخامسة** اذا اجتمع احد الزوجين مع الجد او الجدة او هما
من قبل الام او من قبل الاب كان لاحد الزوجين نصيبه الاعلى من النصف والربع والباقي للباقي واحدا كان او متعددا ويدل عليه مضافا الى الاجماع كون الجد في
بمنزلة الاب او الام ولكل منهما الباقي بعد نصيب احد الزوجين ويدل عليه ايضا في الجملة رواية ابي بصير عن زوج وجد قال يجعل المال بينهما نصفين واذا
اجتمع احدهما مع الجد او الجدة او هما من قبل الاب والجد او الجدة او هما من قبل الام كان لاحدهما نصيبه الاعلى وللمتقرب بالام الثلث واحدا كان او متعددا
والباقي للمتقرب بالاب والدليل عليه بعد الاجماع ان المتقرب بالام بمنزلة الام والمتقرب بالاب بمنزلة الاب وهكذا حكمهما اذا اجتمعا مع احد الزوجين

البحث الثالث

في ميراث الاخوة والاجداد اذا اجتمعوا اعلم اولا ان الجدودة المجتمعة مع الكلالة اما يكون المتقرب بالام او الاب او يجتمع المتقربان ثم الكلالة اما يكون كلالة
الام او الاب او يجتمع الكلالتان ثم كل من الكلالات اما يكون واحدا او متعددا ذكرا او انثى او ذكورا او اناثا وبملاحظة هذه الاقسام يحصل صور غير محصورة
متجاوزة عن المائة ونحن نبين احكام الجميع في تسع مسائل ونتبعها بمسئلة في حكم دخول احد الزوجين مع الجدودة والكلالة فهنا عشرة كاملة **الاولى**
اذا اجتمع الجد او الجدة او هما من قبل الام مع كلالتها واحدة كانت او متعددة ذكرا ام انثى ام ذكرا وانثى فالمال كله لهم بالسوية اما كون المال كله لهم فوجهه ظ
واما الانقسام بالسوية فللاجماع المحقق ومرسلة المجمع المتقدمة وموثقة ابي بصير في ستة اخوة وجد قال للجد السبع وصحيحته في رجل مات وترك ستة اخوة
وجدا قال هو كاحدهم وروايته في رجل ترك خمسة اخوة وجدا قال هي من ستة لكل واحد منهم سهم وغيرها من الاخبار الواردة بهذا المضمون وتلك
الاخبار وان كانت مطلقة الا انها تثبت حكم الجد مع الاخوة مطلقا واما صحيحة ابن سنان عن رجل ترك اخاه لامه لم يترك وارثا غيره قال المال له قلت فان كان مع الاخ للام
جد قال يعطى الاخ للام السدس ويعطى الجد الباقي فالحديث محمول على الجد للاب لمكان الاجماع **الثانية** اذا اجتمع الجد او الجدة من قبلها مع كلالة الاب
فان كانت الكلالة ممن يرث بالقرابة دون الفريضة كالذكر او الذكر والانثى فالثلث للجد او الجدة او هما بالسوية والثلثان للكلالة فللاصل الثابت
من الاخبار ان لكل قريب ليس له فريضة نصيب من يتقرب به واما تقسيم الجد والجدة سوية فظاهر واما تقسيم الكلالة على التفاوت فللاية وتفضيل
الذكر على الانثى والروايات المتقدمة واما الاخبار الاتية الدالة بظاهرها على ان مطلق الجد كواحد من الاخوة للاب فمحمولة على الجد للاب والاخبار
الدالة على ان مطلقه كواحد من الاخوة مطلقا فمحمولة على ان الجد للاب كواحد من الاخوة له والجد للام كواحد من الاخوة لها والدليل على هذا الحمل هو

له

وجه الاستدلال ان المراد بالجد ليس الجد للاب م

للاجداد منزلة الاخوة و الاخ الواحد من الام نصيبه السدس فليكن كذلك الجد المنزل منزلته عملا بعموم المنزلة م

في ميراث الاخوة والاجداد

بمعنى ان الجد او الجدة بمنزلة واحد من الكلالة م

للذكر ضعف الانثى اما كون الثلث للجد او الجدة و الثلثان للكلالة م

الاجماع

الاجماع فانه لا خلاف في ان الجد للام ليس كالاخ للاب وبالعكس ويؤيده تفسير الجد في بعضها بالجد للاب وان كانت الكلالة ممن له فريضة وهو اذا كانت انثى فان كانت اكثر من واحدة فللجد او الجدة او هما نصيب من يتقرب به وللكلالة فريضتها فيكون للجد او الجدة الثلث ايضا وللكلالة الثلثان والدليل على اعطائه الثلث ما مر وعلى اعطائها الثلثان كونهما فريضتها بالاية وان كانت واحدة فللجد او الجدة الثلث ايضا لانه نصيب من يتقرب به وللكلالة النصف لانه فريضتها يبقى السدس فيرد عليها وفاقا للنهاية والقاضي ونجيب الدين بن نما والدروس والنكت وظاهر الايضاح لا عليهما بنسبة سهامهما فيرد عليهما اخماسا كما نقل عن ابن زهرة والكيدري ولا تستشكل كالقواعد والتحرير في الاخت للاب خاصة دون الاخت للابوين لنا رواية بكير بن اعين اصل الفرائض عن ستة اسهم لا تزيد على ذلك ولا تعول عليها ثم المال بعد ذلك لاهل السهام الذين ذكروا في الكتاب الاخت من اهل السهام المذكورة فيه دون الجد وقول ابي جعفر عليه السلم في صحيح محمد بن مسلم المتقدمة مشيرا الى كلالة الاب فهم الذين يزادون وينقصون فيدل بمفهوم الحصر على ان غيرهم ممن يجتمع معهم لا يزاد ولا ينقص مطلقا سواء كان الجد او الجدة للام او كلالتها والاشارة وان كانت صالحة لكونها راجعة الى الاخوة من الاب رجالا ونساء فكان الحكم مختصا بهم دون الاخت للاب بل رجوعها اليهم اولى من الرجوع الى الجميع كما بين في محله الا ان تصريح غيرها من الاخبار بحصول الزيادة والنقصان للاخوات المتقربات بالاب والابوين قرينة على رجوعها الى الجميع كحسنة ابن اذينة قال قال زرارة اذا اردت ان تلقي العول فتجعل الفريضة لا تعول فانما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد والاخوات من الاب والام الحديث ورواية عبد الله بن عتبة عن ابن عباس وفيها والاخوات لها النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر ورواية موسى بن بكر قال قلت لزرارة ان بكيرا حدثني عن ابي جعفر ع ان الاخوة للاب والاخوات للاب والام يزادون وينقصون الى ان قال فقال زرارة وهذا قائم عند اصحابنا لا يختلفون فيه وصحيحة بكير بن اعين قال جاء رجل الى ابي جعفر يسأله عن امرأة تركت زوجها واخوتها لامها واختها لابيها فقال للزوج النصف ثلثة اسهم وللاخوة من الام الثلث سهمان وللاخت من الاب السدس سهم ويعضده صحيح محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن ابن اخت لاب وابن اخت لام قال لابن الاخت من الام السدس ولابن الاخت من الاب الباقي فجعل الزيادة لمن هو بمنزلة الاخت من الاب فكذلك الاخت نفسها بقي ههنا شيء وهو انه قد يتوهم ان كلا من الزيادة والنقصان لكونه امرا نسبيا لا بد له من حد ينتسب اليه ولا شيء هنا يصلح لذلك الا الفريضة فيكون المعنى فهم الذين قد يزادون من فروضهم وقد ينقصون دون غيرهم ولا بد من تخصيص الغير بذوي الفروض ايضا حتى يتصور في حقهم الزيادة والنقصان فيصح نفيهما والسلب مع انتفاء الموضوع وان كان جائزا الا انه مجاز وعلى هذا لا يثبت عدم الرد على الجد والجدة بذلك لعدم كونهما من ذوي الفروض حتى يشملهما عموم مفهوم الحصر وهذا توهم فاسد لان قوله ع فهم اشارة الى الاخوة من الابوين او الاب ايضا قطعا مع انهم ليسوا من ذوي الفروض فنحو قوله ع هم الذين يزادون وينقصون انهم هم الذين ليس لميراثهم حد خاص يقف لديه كالثلثين او السدس او غيرهما بل يزاد مرة على مرة وينقص مرة عنها اي يحصل في ميراثهم الزيادة والنقصان فتارة يكون لهم تمام المال واخرى نصفه واخرى ثلثه واخرى سدسه وهكذا بخلاف غيرهم من الذين في مرتبتهم فان لميراثهم حدا خاصا لا يزاد عليه ولا ينقص منه فالجد لا بد ان يكون كذلك اي يكون له حد خاص لا يزاد عليه ولا ينقص عنه وقد ثبت الثلث له في بعض الصور فيكون كذلك ههنا ايضا ومما يمكن ان يستدل به على اصل المطلوب ايضا قول علي ع في صحيحة سليمان بن خالد اذا كان وارث ممن له فريضة فهو احق بالمال دلت على ان الاخت للاب او الابوين التي هي التي لها الفريضة احق بجميع المال المخرج الثلث بالدليل فيبقى الباقي والحجج في الايضاح على المطلوب برواية محمد بن مسلم ويمكن ان يكون مراده منها الصحيحة الاولى التي فيها قوله فهم الذين يزادون وينقصون ان يكون مراده الاخيرة التي وردت في ميراث ابن الاخت للام وابن الاخت للاب حيث جعل لابن الاخت للاب الذي هو بمنزلة الاخت النصف والربع مع ابن الاخت للام الذي هو المتقرب بالام كالجد وفي تماميتها نظر واحتج المخالف بتساويهما في درجة اولوية الارحام التي هي سبب في الرد فكلهما او لو بة احدهما فيتساويان في مطلق الرد لكن على نسبة النصيبين وفيه منع عدم الاولوية ولو سلم فايجابه للرد عليهما تام كما مر نظيره واما الاستشكال في الاخت للاب خاصة دون الاخت للابوين فيمكن ان يكون لاجل تقرب الاخيرة بسببين فيكون اكثر تقربا واشد سببا من الجد او الجدة للام فيحصل لها اولوية بخلاف الاولى وفيه ما فيه الثالثة اذا اجتمع الجد او الجدة او هما من قبلها مع الكلالتين فللجد او الجدة او هما مع كلالة الام الثلث للذكر مثل الانثى ولكلالة الاب الثلثان للذكر ضعف الانثى اما تقسيم اقرباء الام نصيبهم بالسوية واقرباء الاب بالتفاوت فلما مر واما التقسيم اثلاثا فللاجماع وكون كل ذي رحم بمنزلة الرحم التي يجره اليه وقد عرفت ان المراد ان كل نوع من ذوي الارحام كذلك فنوع اقرباء الاب يأخذون نصيبها ونوع اقرباء الام نصيبه فان قيل المراد من قوله كل ذي رحم كل نوع لم يكن له فريضة خاصة والا فيأخذ فريضته وكلالة الام في مسئلتنا من ذوي الفروض فليست المسئلة داخلة في عموم قوله كل ذي رحم قلنا النوع في المسئلة هو كلالة الام مع الجدودة من قبلها لا الكلالة منفردة وليست للجميع فريضة وكون البعض ذا فرض لا يوجب كون الجميع كذلك فان قيل يلزم ان يكون نصيب المركب من ذوي الفروض وغيره مساويا لنصيب ذي الفرض وحده قلنا لا استبعاد فيه بل قد يصير اقل كما في بنت واخ وسبب انتفاء الفريضة وكون التوريث بالقرابة فيمكن ان يكون توريث كلالة الام بدون الجدودة بالفرض ومعهم بالقرابة فان قيل الخروج عن الفرض بعد ثبوته الى القرابة يحتاج الى دليل قلنا الدليل بعد الاجماع عموم قوله كل ذي رحم فان قيل هذا العموم معارض باطلاق قوله تعالى وله اخ او اخت وقوله فان كانوا اكثر من ذلك وليس لتقييد هذا مرجح على تخصيص ذلك قلنا الاجماع مرجح فان قيل روى ابن اذينة في الحسن عن زرارة انه قال اذا اردت ان تلقي العول فانما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد والاخوة من الاب واما الزوج والاخوة من الام فانهم لا ينقصون مما سمي لهم شيئا وروى محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلم انه قال

في بيان الرد في بعض الصور

في بيان تقسيم الرد اذا اجتمع الجد او الجدة مع الكلالتين

قلت

كتاب الفرائض والمواريث

قلت لابي عبد الله عليه السلام امرأة ماتت وتركت زوجها واخوتها لامها واخوتها واخواتها لابيها فقال للزوج النصف ثلاثة اسهم وللاخوة من الام الثلث الذكر والانثى فيه سواء وما بقي فهو للاخوة والاخوات من الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان السهام لا تعول ولا ينقص الزوج من النصف ولا الاخوة من الام من ثلثهم الحديث وجعل الثلث للجدودة والكلالة للام معا يوجب حصول النقص على الكلالة من الثلث قلنا اولا انه خرج صورة المسألة عن عموم الحديثين بالاجماع وثانيا انه لا عموم في الرواية الاولى بحيث كان شاملا لما نحن فيه اصلا لانه قال اذا اردت ان تلقى العول فلا تنقص الاخوة من الام نحن نقول به ولا عول ههنا واما الثانية وان كان ظاهرها العموم الا انها مختصة بصورة العول بقرينة المقام ويشهد لذلك قوله ولا ينقص الزوج من النصف فانه ينقص عنه مع وجود الولد قطعا والمراد انه لا ينقص بسبب العول **الرابعة** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما للاب مع كلالة الام كان الثلث للكلالة يقتسمونه بالسوية ان كانوا اكثر من واحد والسدس ان كانت واحدة والباقي للجد او الجدة او هما للذكر ضعف الانثى والدليل اما على كون الثلث للكلالة مع التعدد والثلثين لقرابة الاب جدا كانت او جدة او هما فالاجماع وكون الثلث ما يرثه الكلالة بالفرض للاية والثلثين ما يورثه قرابة الاب بالقرابة للاخبار المنزلة ويدل على هذا التقسيم ان كانت القرابة جدا مضافا الى ما ذكر الروايات المستفيضة كموثقة الحلبي للاخوة من الام الثلث مع الجد وهو شريك الاخوة من الاب وصحيحة الحلبي في الاخوة من الام مع الجد قال للاخوة من الام فريضتهم الثلث مع الجد ومثلها رواية الشحام والكناني ورواية ابي الربيع في كتاب علي صلوات الله عليه ان الاخوة من الام يرثون مع الجد الثلث وصحيحة الحلبي في الاخوة من الام مع الجد قال للاخوة من الام مع الجد نصيبهم الثلث مع الجد وموثقة ابي بصير اعطى الاخوات من الام فريضتهن مع الجد واما على كون السدس للكلالة مع الوحدة والباقي للقرابة جدا كانت او جدة او هما فالاجماع وكون قرابة الاب بمنزلة الاب فيرث الجميع مع عدم الولد خرج السدس بالاية فبقي الباقي ويدل على هذا التقسيم ان كانت القرابة جدا مضافا الى ما ذكر صحيحة ابن سنان المتقدمة في المسألة الاولى **الخامسة** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما للاب مع كلالته كان الجد بمنزلة الاخ والجدة بمنزلة الاخت يقتسمون المال للذكر مثل حظ الانثيين والدليل على ذلك بعد الاجماع حسنة الفضلاء ان الجد مع الاخوة من الاب يصير مثل واحد من الاخوة ما بلغوا قال قلت رجل ترك اخاه لابيه وامه وجده قال المال بينهما فان كانا اخوين او مائة الف فله مثل نصيب واحد من الاخوة قال قلت رجل ترك جده واخته فقال للذكر مثل حظ الانثيين وان كانتا اختين فالنصف للجد والنصف الآخر للاختين وان كن اكثر من ذلك فعلى هذا الحساب وان ترك اخوة واخوات لاب وام او لاب وجدا فالجد احد الاخوة المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة زرارة عن رجل ترك اخاه لابيه وامه وجده فقال المال بينهما ولو كانا اخوين او مائة كان الجد معهم كواحد منهم للجد ما يصيب واحدا من الاخوة قال وان ترك اخته فللجد سهمان وللاخت سهم وان كانتا اختين فللجد النصف وللاختين النصف قال وان ترك اخوة واخوات من اب او ام كان الجد كواحد من الاخوة للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة ابن سنان عن رجل ترك اخوة واخوات من اب او ام وجدا قال الجد كواحد من الاخوة المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين وصحيحة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام في رجل مات وترك امرأته واخته وجده قال هذه من اربعة اسهم للمرأة الربع وللاخت سهم وللجد سهمان الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة التي يطول المقام بذكرها وهذه الاخبار كما ترى مختصة بالجد واما حكم الجدة فعلم بالاجماع المحقق المصرح به في كلام جماعة **السادسة** اذا اجتمع الجد او الجدة او هما من قبل الام مع الكلالتين فلكلالة الام فريضتها من السدس والثلث سوية والباقي للجد او الجدة او هما ولكلالة الاب للذكر ضعف الانثى للاجماع ولان كلالة الاب مع الجد يرثون بالقرابة ولا فرض لهم مطلقا فيكونون بمنزلة الاب وهو يرث المال مع عدم الولد فيجب ان يكون كل المال لمن هو بمنزلته بعد خروج السدس او الثلث بالدليل فيبقى الباقي ولا يمكن ان يقال بمثل ذلك في كلالة الام لكونها ذات فرض والمنزلة مختصة بغير ذوي الفروض **السابعة** لو اجتمع الجد او الجدة او هما من قبل الاب للثلثين وله او لهما من قبل الام وكلالتها الثلث للاجماع ولانتفاء الفرض لما من المتقرب بالاب فظاهر واما من المتقرب بالام فلما مر في المسألة الثالثة فيكون كل متقرب بمنزلة قريبه **الثامنة** اذا اجتمع النوعان من الجد او الجدة او هما مع كلالة الاب فللمتقرب بالام الثلث بالسوية مع التعدد وللمتقرب بالاب الثلثان بالتفاوت اجماعا والوجه واضح **التاسعة** اذا اجتمع النوعان مع الكلالتين فللمتقرب بالام الثلث وبالاب الثلثان بالاجماع والدليل ظاهر **العاشرة** اذا اجتمع احد الزوجين مع الجد ونحوه والكلالتين فله نصيبه الاعلى والثلث للمتقرب بالام من الجد ونحوه والكلالة او السدس ان لم يكن جد ولا جدة ولم يتعدد وللمتقرب بالاب ما بقي مع عدمه فالجميع للاول ومع عدمه فللثاني وتفصيل الصور وادلة الكل بعد الاحاطة بما ذكرنا ظاهر جدا **البحث الرابع** في بيان ميراث الاجداد العليا وفيه مسائل **الاولى** الاقرب من الاجداد يمنع الابعد للاجماع ومنع الاقرب للابعد وموثقة محمد المتقدمة في المسألة الثالثة من البحث الثاني فلو اجتمع الاجداد العليا والدنيا والاخوة كان المقاسم للاخوة والاجداد الدنيا دون العليا **الثانية** المصرح به في كلماتهم ان الجدودة العليا مطلقا اما الابعد منهم الصادق عليه في النسب فيقاسم الاخوة والاخوات مطلقا ونفى بعضهم عنه الخلاف ظاهرا او نسبه الى فتوى الاصحاب بل نقل عليه الاجماع ايضا واستدلوا عليه باطلاق الاخبار الدالة على تنزيل الجد منزلة الاخ ومقاسمتهما التركة وقد يخدش فيه ان الاطلاق ينصرف الى الفرد الشائع والشائع هو الجد الادنى ولذا على بعضهم عن ذكر الاطلاق الى العموم الثابت للمفرد المعرف لو بترك الاستفصال ولا يخفى ان عموم المفرد المعرف ايضا اطلاق في عدم الاستفصال حسن لولا التبادر المدعى سيما مع ملك القاموس من ان ابا الجد ابو الاب وابو الام الا ان التبادر مطلقا في حيز المنع وكذا الشيوع الموجب للانصراف فالشمول اولى الا انه مع تسليمه يكون معارضا بعموم ما دل على منع الاقرب للابعد ولا شك ان الاخ اقرب من جد الاب والجمع بينهما كما يمكن بتخصيص عموم الاقرب كذا يمكن بتخصيص عموم الجد ولا ترجيح لاحدهما الا ان يرجح تخصيص عموم الاقرب بفتوى الاصحاب او يمنع القرب فتأمل **الثالثة** اعلم ان للانسان ابوين وهما الواصلان في الدرجة الاولى من درجات

في اجتماع الجد او الجدة مع كلالة الاب

في ميراث الاجداد العليا

في بيان ارث الاجداد والامر مقدم على جميع الورثة

اصوله ثم لكل منهما اب وام وهم الواصون في الدرجة الثانية من درجات الاصول والدرجة الاولى من درجات الاجداد والجدات وهم اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في مثلها ثم الجد وعدة في الدرجة الثانية ثمانية لان لكل من الاربعة اب وام فيضرب الاثنين في اربعة يحصل ثمانية وفي الدرجة الثالثة ستة عشر وهكذا او النصف من كل درجة ذكور والنصف اناث وقد جرت عادة الفقهاء بالبحث عن الاجداد الثمانية الواصلة في الدرجة الثانية اذا اجتمعوا ونحن ايضا نكتفي بهم ونقول اذا اجتمعوا فلا خلاف بين الاصحاب كما اعترف به جماعة في ان ثلثي التركة للاجداد الاربعة من قبل اب الميت جدي ابيه وجدتيه وثلثها للاربعة من قبل امه لان لكل نوع من ذوي الارحام نصيب من يتقرب به ولا خلاف ايضا في ان ثلثي الاجداد الاربعة المتقربين باب الميت ينقسم اثلاثا فثلثا الثلثين للجد والجدة لاب الميت من قبل ابيه وثلثهما للجد والجدة لابيه من قبل امه والدليل عليه ان لكل ذي رحم نصيب من يتقرب به ونصيب اب الميت اي جده لابيه الثلثان فهما لمن يتقرب به ونصيب ام ابيه الثلث فهو لمن يتقرب بها ولا خلاف ايضا في ان ثلثي الثلثين الذين للجد والجدة لابيه من قبل ابيه ينقسم بينهما اثلاثا فالثلثان للجد والجدة لابيه من قبل ابيه ينقسم بينهما اثلاثا فالثلثان للجد والثلث للجدة وذلك للاصل الثابت من تفضيل الرجال على النساء ولكونهما قرابتي الاب المحض من غير توسط ام واما الخلاف في ثلث الثلثين الذي هو للجد والجدة لاب الميت من قبل امه وثلث التركة الذي هو للاجداد الاربعة لام الميت فذهب الشيخ واكثر الاصحاب كما في المسالك والكفاية الى ان ثلث الثلثين ينقسم بين الجد والجدة لاب الميت من قبل امه بالتفاوت للذكر مثل حظ الانثيين وثلث التركة ينقسم بين الاجداد الاربعة للام بالسوية دون الاب للذكر مثل حظ الانثيين لان الانقسام اثلاثا مقتضى اعتبار النسبة الى جد الميت وذهب الشيخ معين الدين المصري الى ان ثلث الثلثين بين الجد والجدة لاب الميت من قبل امه بالسوية لكونهما متقربين الى الميت بواسطة الام التي هي جدته لابيه وثلث التركة ينقسم بين الاجداد الاربعة للام اثلاثا فثلث الثلث لابوي ام الام بالسوية وثلثاه لابوي ابيها بالسوية ايضا قالوا وذلك لاجل اعتبار النسبة في الجملة وفيه انه لو تم لاقتضى انقسام ثلثي الثلث بين ابوي ابيها للذكر مثل حظ الانثيين وقال الشيخ زين الدين محمد بن القاسم البرزهي بانقسام ثلثي التركة بين الاجداد الاربعة لاب الميت على النحو الذي ذكره الاكثر وانقسام الثلث الذي للاجداد الاربعة للام اثلاثا ثلثه لابوي ام الام بالسوية وثلثاه لابوي ابيها اثلاثا وظاهر الشرايع التردد ثم انهم صرحوا بانه ليس هنا دليل يرجح احد الاقوال ولا اشكال في تقسيم مجموع التركة بين الاجداد الثمانية اثلاثا بان يكون ثلثاها للاجداد الاربعة للاب وثلثها للاربعة للام لقضاء كون كل ذي رحم بمنزلة من يتقرب به ثم الثلثان اللذان هما نصيب الاربعة للاب يلزم ان ينقسم بينهم اثلاثا الثلثان لابوي اب الاب والثلث لابوي امه لما مر بعينه فان الاولين يتقربان بواسطة جد الميت لابيه والثانيين بواسطة جدته لامه وقد سبق ان الثلثين ينقسم بينهما اثلاثا ثم ثلثا الثلثين ينقسم بين ابوي اب الاب للذكر مثل حظ الانثيين لانه مقتضى الاصلين المتقدمين من تفضيل الرجال على النساء وتقسيم قرابة الاب بالتفاوت وثلث الثلثين ينقسم بين ابوي ام الاب ايضا كذلك لاول الاصلين واما تقسيم قرابة الام بالسوية فلا يفيد هنا لان دليله ان كان الاجماع فهو في محل النزاع ممنوع وان كان النص لوجود نص معتبر دال على عموم ذلك غير ثابت ولو سلم اعتبار ما ورد في ذلك فلا يفيد ايضا لان فيه لفظ قرابة الام والمتبادر منه قرابة ام الميت بل القواعد الاصولية ايضا لا تثبت من هذا اللفظ الا ذلك كما لا يخفى على المتدبر فيها واما الثلث الذي هو نصيب الاربعة للام يلزم ان ينقسم بينهم بالتناصف نصف الثلث لابوي اب الام ونصف لابوي امها لان اب الام وامها يقتسمان الثلث كذلك وكل قريب يرث نصيب من يتقرب به ثم ابوا الاب يقتسمان نصفها للذكر مثل حظ الانثيين لما عرفت من تفضيل الرجال على النساء وهذا الدليل على التسوية والاجماع على تقسيم قرابة الام سوية بحيث يشمل هنا ايضا مع وجود النزاع ثم والنص المعتبر غير موجود وابوا ام الام يقتسمان نصفها سوية ان ثبت الاجماع عليه بخصوص هذه المسئلة او على انقسام نصيب المتقرب بالام المختصة مطلقا بالسوية ولكن لم يثبت الاجماع على شيء منهما عندي فالعمل بمقتضى تفضيل الرجال على النساء اولى واظهر ومن هنا ظهر ان الاظهر في تقسيم الثلثين بين الاجداد الاربعة للاب هو ما ذكره الشيخ والاكثر وفي تقسيم اصل الثلث بين الاربعة للام هو القول الاخر من انقسامه بينهم اثلاثا وفي تقسيم ثلثي الثلث بين ابوي اب الام هو ما ذكره البرزهي وفي تقسيم ثلثه بين ابوي امها هو التفاوت ايضا ولا ضير في خروجه عن الاقوال الثلثة لعدم ثبوت الاجماع المركب نعم لو ثبت الاجماع على التسوية في خصوص هذا الثلث للثلث كان الاظهر هو قول البرزهي مطلقا ولتعلم ان المسئلة تصح عن مائة وثمانية على قول الشيخ وعن اربعة وخمسين على قول المصري والبرزهي وعن سبعة وعشرين على ما ذكرنا ثم ان الاجماع الاجداد الثمانية او بعضهم مسائل اخر من وجود احد الزوجين او الكلالتين او اولاد الكلالة وليس التعرض لذكرها كثير فائدة لندرة وقوعه

البحث الخامس في ميراث اولاد الكلالة وفيه مسائل الاولى لا يرث اولاد الاخ مع الاخ بلا خلاف يعرف الا ما نقل عن الفضل بن شاذان انه شرك ابن الاخ من الابوين مع الاخ من الام وابن ابن الاخ منهما مع ابن الاخ منهما ونحو ذلك فجعل السدس للمتقرب بالام والباقي للمتقرب بالابوين لنا بعد ظاهر الاجماع منع الاقرب للابعد ولا شك ان الاخ وان كان من ام اقرب من ابن الاخ وان كان من الابوين لغة وعرفا وقول الرضا في فقهه من ترك واحدا ممن له سهم ينظر فان كان من بقي في درجته ممن سفل وهو ان يترك الرجل اخاه وابن اخيه فالاخ اولى من ابن اخيه وذكر في المسالك التعليل للفضل بانه جعل الاخوة اصنافا فاعتبر الاقرب من اخوة الام فالاقرب كذلك اخوة الابوين والاب لم يعتبر قرب احد الصنفين بالنسبة الى الاخر كما لم يعتبر قرب الاخ بالنسبة الى الجد الاعلى لتعدد الصنف ورد ذلك بما ذكر مقبله من ان المعتبر في جهات القرب ترجيح الاقرب على الابعد باصناف الوارث فالاولاد في مرتبة الاولى صنف ذكورا كانوا او اناثا فيمنع ابن البنت ابن ابن الابن وهكذا والاخوة صنف واحد سواء كانوا للاب او للام او لاحدهما ام متفرقين كما ان الاجداد صنف واحد كذلك فالاقرب منهم الى الميت وان كان جد الام يمنع الابعد وان كان جد الاب انتهى وهذا هو المفهوم من تقديم الاقرب فالاقرب مضافا الى النص الصحيح **اقول** مراده بالنص النص على ان المراد بالاقرب في ذلك اي هذا المعنى هو المفهوم

من الاقرب

من الاقرب مضافا اليه لانه النص الصحيح عليه ولكن لم اقف على ذلك النص ويمكن ان يكون نظره الى الاخبار الصحيحة الدالة على ان ابن الابن او البنت او بنت
يرث اذا لم يكن هناك ولد الصلب او لكونه شاملا للذكر والانثى فيدل على اعتبار الاقربية بالنسبة الى ابن الابن والبنت ايضا حيث انهما صنف واحد من
الوارث مع ان مقتضى كلام الفضل عدم اعتبارها فيهما وجعلهما صنفين ويمكن ان يكون نظره ايضا الى صحيحة حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن ع عن رجل
ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب قال قلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال قد اخبرتك ان عليا
كان يعطي المال الاقرب فالاقرب حيث جعل مطلق الاخ الشامل للاخ للاب ايضا ابعد من الام ومكاتبة الصفار الصحيحة الى ابي محمد ع انه كتب اليه رجل مات
وترك ابنة بنته واخاه لابيه وامه لمن يكون الميراث فوقع عليه السلام في ذلك الميراث للاقرب لكن ليس شيء من هذه الاخبار نصا على ان الاخيرين انما يدل
على اعتبار الاقربية والابعدية في صنفين مختلفين فالاقرب كما صرح به صاحب الكفاية ان الاقرب لا يعتبر فيه صنف واحد ايضا بل يجري في الاصناف المختلفة
ايضا كما هو مقتضى عموم قوله المال للاقرب ايضا ثم لا يخفى انه لو كان الامر كما ذكره في المسالك ان التعليل ما ذكر لزم على الفضل تشريك ابن الاخ من الام مع الاخ من
الابوين مع انه لا يقول به كما صرح به بعضهم فالظاهر انه ليس تعليلا له والمحقق وجماعة نقلوا عنه التعليل بكثرة الاسباب وردوه بانها انما تؤثر مع تساوي
الدرجة وهي هنا متفاوتة لان الاخ اقرب درجة من ابن الاخ مطلقا والظاهر من كلام الفضل ان حكمه ليس لهذا التعليل ايضا لانه فرق بين الاخ للام والاخ للاب
فقط فحكم بتقدمه على ابن الاخ للابوين مع انه يجمع للسببين **الثانية** اولاد الاخوة والاخوات وان نزلوا يقومون مقام ابائهم في الارث فلو خلف الميت
اولاد اخ الام او اخت لها خاصة كان المال كله كلهم بالتسوية السدس بالفرض والباقي بالرد من غير فرق بين الذكر والانثى وان تعدد من تقربوا به من الاخوة
للام او الاخوات او الجميع كان لكل فريق من الاولاد نصيب من يتقرب به فلو كان اولاد الاخوة او الجميع كان لكل فريق من الاولاد نصيب من يتقرب به فلو كان اولاد
الاخوة للام ثلثة واحد منهم ولد اخ والاخوان ولد اخ فنصف المال لولد الاخ السدس فرضا والباقي ردا او النصف لولدي الاخ كذلك وكذلك لو
كان احدهم من اخت والاخوان من اخ وكذلك لو كان بنت اخت للام وابنا اخ لها فللبنت النصف وللابنين النصف ولو خلف اولاد اخ لاب وام او لاب مع
عدمهم كان المال لهم كلهم بالتسوية مع الاتفاق وللذكر ضعف الانثى مع الاختلاف وان كانوا اولاد اخت للابوين او الاب كان النصف لهم بالفرض والباقي بالرد
مع عدم غيرهم يقتسمونه بالتسوية مع الاتفاق وبالاختلاف مع الاختلاف وان كانوا اولاد اختين فصاعدا كذلك كان الثلثان لهم بالفرض والثلث بالرد
مع عدم غيرهم يقتسمونه بالتسوية او الاختلاف ولو اجتمع اولاد الاخت للابوين او الاب مع اولاد الاخ او الاخت او الاخوة او الاخوات للام فللاول فرضا
والثاني السدس مع وحدة من يتقربون به والثلث مع التعدد ويرد الباقي على الاول او عليهما على الخلاف السابق ولو اجتمعت اولاد الكلالات الثلث
سقطت اولاد من يتقرب بالاب وكان لاولاد من يتقرب بالام السدس مع وحدة من يتقرب به والثلث مع التعدد ولاولاد من يتقرب بالاب الباقي مع كون
من يتقرب به ذكرا او ذكرا وانثى والنصف والثلثان بالفرض ان كان انثى او اناثا ويرد الباقي عليهم او عليهما على الاختلاف المتقدم ولو دخل في هذه
الفروض احد الزوجين كان له النصيب الاعلى وينقسم الباقي كما مر والدليل على ذلك كله الاجماع وعموم الاخبار المصرحة بان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به
ويدل على الحكم ايضا في الجملة موثقة محمد عن ابن اخت لاب وابن اخت لام قال لابن الاخت من الام السدس ولابن الاخت من الاب الباقي ورواية عن ابن اخ
لاب وابن اخ لام قال لابن الاخ من الام السدس وما بقي فلابن الاخ من الاب واما رواية بنات اخ وابن اخ قال المال لابن الاخ الحديث فلا يصلح للمعارضة
لضعفها بالشذوذ وحملها في التهذيبين تارة على التقية واخرى على ما اذا كان بنات الاخ للاب للام وابن الاخ للابوين **الثالثة** اولاده
الاخوة والاخوات يقومون مقام ابائهم عند عدمهم في مقاسمة الاجداد والجدات بلا اختلاف يعرف ونقل عليه الاجماع في الانتصار والسرائر والغنية و
كنز العرفان ويدل عليه ايضا الصحيحان المصرحان بان بنت الاخت بمنزلة الاخت وابن الاخ بمنزلة الاخ وخصوص صحيحة محمد بن مسلم قال نشر ابو عبد الله ع صحيفة
فاول ما تلقاني منها ابن اخ وجد المال بينهما نصفان فقلت جعلت فداك ان القضاة عندنا لا يقضون لابن الاخ مع الجد بشيء فقال ان هذا
الكتاب خط علي عليه السلام واملاء رسول الله صلى الله عليه واله وصحيحه قال نظرت الى صحيفة ينظر فيها ابو جعفر ع قال فقرات فيها مكتوبا ابن اخ وجد
المال بينهما سواء فقلت لابي جعفر عليه السلام ان من عندنا لا يقضي بهذا القضاء ولا يجعلون لابن الاخ مع الجد شيئا فقال ابو جعفر عليه السلام
اما انه املاء رسول الله ص وخط علي ع ورواية القاسم بن سليمان ان عليا كان يورث ابن الاخ مع الجد ميراث ابيه وصحيحة محمد عن ابي جعفر ع قال
حدثني جابر عن رسول الله ص ولم يكن يكذب جابر ان ابن الاخ يقاسم الجد وموثقة سعد بن ابي خلف الصحيحة عن السراد المجمع على تصحيح ما يصح عنه في بنات
اخت وجد قال لبنات الاخت الثلث وما بقي فللجد فاقام بنات الاخت مقام الاخت وجعل الجد بمنزلة الاخ الى غير ذلك وبهذه الاخبار وان ثبت
حكم اكثر الصور ولكن يبقى صور لا بد في اثبات الحكم فيها بالتمسك بالعمومين المتقدمين والاجماع المركب وقد يستدل ايضا في جميع هذه الصور بعموم ان كل ذي
رحم بمنزلة الرحم الذي يجر بها الا ان يكون وارث اقرب منه وفي دلالته نظر لمكان الاستثناء فان الظاهر ان الجد اقرب من ابن الاخ ثم انهم قد صرحوا باطراد
الحكم في الاجداد وان علوا واولاد الاخوة وان نزلوا واستدلوا عليه بالادلة المتقدمة وفي دلالتها نظر ظاهر اما الاخبار المتقدمة فلان الحكم فيها
انما هو للجد وابن الاخ وبنت الاخت وصدقها على الاجداد العليا واولاد اولاد الاخ والاخت لغة او عرفا او شرعا غير معلوم كما مر مرارا وعمومات
المنزلة قد عرفت انتفاء فلا بد في اثبات الحكم فيهما من التمسك بالاجماع البسيط او المركب نعم قد يمكن التمسك بالعمومات المذكورة اذا كان علو الجد و
نزول الاخ بحيث لم يكن لاحدهما اقربية بالنسبة الى الاخر وح يمكن تعميم الحكم بالاجماع المركب ايضا وبالجملة المناط فيه كاكثر احكام الارث الاجماع

الثانية اولاد الاخوة والاخوات وان نزلوا يقومون مقام ابائهم في الميراث

النصف

في ان الاجداد ... في ان اولاد الاخوة والاخوات يقومون مقام ابائهم

في ميراث الاعمام والاخوال

البسيط والمركب **الفصل الثالث** في ميراث الاعمام والاخوال ونقدم اولا ذكر شطر من الاخبار الواردة في حكمهم وهي كثيرة منها صحيحة الكناسي وفيها وابن اخيك من ابيك اولى بك من عمك قال وعمك اخو ابيك من ابيه وامه اولى بك من عمك اخي ابيك من ابيه قال وعمك اخو ابيك لابيه اولى بك من عمك اخي ابيك لامه قال وابن عمك اخي ابيك لابيه قال وابن عمك اخي ابيك من ابيه وامه اولى بك من ابن عمك اخي ابيك لامه قال وابن عمك اخي ابيك من ابيه اولى بك من ابن عمك اخي ابيك لامه ومنها صحيحة ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن شيء من الفرائض فقال الا اخرج لك كتاب علي عليه السلام فقلت كتاب علي لم يدرس فقال يا ابا محمد ان كتاب علي لا يدرس فاخرجه فاذا كتاب جليل واذا فيه رجل مات وترك عمه وخاله قال للعم الثلثان وللخال الثلث ومنها صحيحة الخزاز عنه عليه السلام قال ان في كتاب علي عليه السلام ان العمة بمنزلة الاب والخالة بمنزلة الام وبنت الاخ بمنزلة الاخ وكل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به الا ان يكون وارث اقرب الى الميت منه ومنها صحيحة سليمان بن خالد المتقدمة ومنها صحيحة محمد عن الرجل يموت ويترك خاله وخالته وعمه وعمته وابنه واخته قال كل هؤلاء يرثون ويحوزون فاذا اجتمعت العمة والخالة فللعمة الثلثان وللخالة الثلث ومثلها مرسلة ابي المغراء وصحيحة ابي بصير ورواية ابي مريم ومنها مرسلة ابن محرز عن ابي عبد الله عليه السلام قال في عمة وعم قال للعم الثلثان وللعمة الثلث وقال في ابن عم وخالة قال المال للخالة وقال في ابن عم وخال قال المال للخال وقال في ابن عم وابن خالة للذكر مثل حظ الانثيين ومنها رواية الحسن بن عمارة والحارث المتقدمتان في مسئلة اجتماع الاعمام المتفرقين ومنها قول الرضا عليه السلام في فقهه فان ترك خالا وخالة وعما وعمة فللخال والخالة الثلث بينهما بالسوية وما بقي فللعم والعمة للذكر مثل حظ الانثيين وايضا قال وكذلك اذا ترك عمة وابن خالة فالعمة اولى وكذلك خالا وابن عم فالخال اولى لان ابن العم قد تباعد بطن الا ان يترك عما لاب وابن عم لاب وام فان الميراث لابن العم للاب والام لان ابن العم جمع الكلالتين كلالة الاب وكلالة الام فصار هذا يكون الميراث له وفيه ثلثة ابحاث

في ميراث الاعمام والعمات وفيه مسائل

البحث الاول في ميراث الاعمام والعمات وفيه مسائل **الاولى** يرث العم مع واحد من الاخوة واولادهم والاجداد وآبائهم بالاجماع وخالف يونس في تشريك العم مع ابن الاخ غير قادح فيه مع انه مردود بقوله في صحيحة الكناسي وابن اخيك من ابيك اولى بك من عمك وقد يرد ايضا بحديث الاقربية وفيه نظر **الثانية** اذا انفرد العم كان المال كله له وكذا العمة واذا تعدد العم او العمة كان المال كله لهم بالسوية اذا كانوا للاب او للام او لهما كل ذلك بالاجماع وصحيحة محمد وكون العم والعمة بمنزلة الاب **الثالثة** لو اجتمع العم والعمة او العمومة والعمات من نوع واحد كان المال لهم يقتسمونه للذكر ضعف الانثى ان كانوا جميعا من الابوين او الاب للاجماع المحقق ولما مر من قاعدة تفضيل الرجال على النساء ورواية سلمة وفقه الرضا عليه السلام وكذلك اذا كانوا جميعا للام وفاقا للفضل والمفيد والصدوق والنهاية والشرايع والنافع والغنية مدعيا عليه الاجماع الامامية وخلافا للفاضل في والشهيدين وبعض اخر فقالوا باقتسامهم بالسوية وقال في الكفاية لا اعرف فيه خلافا فالنا قاعدة التفضيل والروايتين ومرسلة الجمع المتقدمة المنجبرة بشهرة القدماء واحتج بعض المخالفين بانه اقتضاء شركة المتقربين في شيء تسويتهم خرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي وفيه منع الاقتضاء المذكور كما مر غير مرة ولو سلمناه فانما هو اذا اطلق لفظ الشركة دون ما اذا علم الاشتراك من غير تصريح بلفظه ولو سلمناه فانما هو اذا لم يكن هناك دليل على التفضيل وقد ذكرناه وتخصيص العم والعمة في الروايتين بالعم والعمة للابوين تخصيص بلا مخصص وتقييد اطلاق الجد في احاديث اجتماعه مع الاخوة بما اذا كان للاب بدليل لا يرجح احتمال التخصيص هنا اصلا **الرابعة** اذا اجتمع المتفرقون من الاعمام او العمات او منهما فيسقط المتقرب بالاب مع وجود المتقرب بالابوين لخصوص صحيحة الكناسي وسائر ما تقدم في مسئلة اجتماع الاخوة المتفرقين فالمال ينقسم بين المتقرب بالابوين وبالام او بين المتقرب بالاب خاصة وبالام مع عدم المتقرب بالابوين والمشهور ان السدس للمتقرب بالام اذا كان واحدا والثلث اذا كان اكثر والباقي للمتقرب بالابوين او الاب ولم اقف على حجة عليه سوى الشهرة والحاق الاعمام بالكلالة والاول مردود بعدم حجيته والثاني بكونه قياسا وظاهر الصدوق في الفقيه والهداية والفضل تسوية المتفرقين من الاعمام والعمات مع غير المتفرقين في تقسيمهم للذكر مثل حظ الانثيين وظاهر الكفاية التردد ويدل على قول الفضل قاعدة التفضيل واطلاق الروايتين والمرسلة فيكون هو الاقوى وان كان الاحتياط اولى فان قيل قاعدة التفضيل التي هي الحجة هنا انما تتم اذا اجتمع الذكر والانثى واما اذا اجتمع الذكرين او الانثيين كعم من الاب وعم من الام فمن اين يحكم بالتساوي قلنا يتم المطلوب بضميمة عدم القول بالفصل والتمسك بالاجماع لاثبات المشهور ضعيف لان منقوله غير حجة والمحقق غير ثابت وههنا احتمال اخر اقرب بحسب الدليل وهو ان يكون للمتقرب بالام الثلث مطلقا وللمتقرب بالاب الثلثان وذلك لان الرحم الذي يجر به العم او العمة للام هو ام الاب ولها الثلث والذي يجر به العم للاب او الابوين هو الاب وله الثلثان ولكن انعقاد الاجماع على تركه يضعفه ويوجب الاخذ باحد القولين الاولين **الخامسة** لا يرث مع العم او العمة مطلقا احد من اولادهم للاصل الثابت بالاجماع والاخبار من منع الاقرب للابعد الا في مسئلة واحدة اجماعية وهي ابن عم لاب وام مع عم لاب فان ابن العم اولى وهي مخصصة بالاجماع المحقق ونقله ايضا في النهاية والسرائر والمعتبر والمسالك والتنقيح والقواعد والكفاية والمفاتيح وغيرها بل قيل بتواتر نقل الاجماع هنا ويدل عليه من الاخبار روايتا ابن عمارة والحارث وقول الرضا عليه السلام وضعف المستند في بعضها بعد تحقق الاجماع غير ضائر وفي الانتصار في المسئلة على موضع الاجماع وهو ما اذا انحصر الوارث في ابن عم لاب وام وعم لاب لا غير او التعدي الى غيره خلاف والخلاف في غير صورة الاجماع وقع في مواضع منها ما اذا حصل التعدد في العم او ابن العم او فيهما فذهب الشهيد الى عدم تغير الحكم بذلك لوجود المقتضي للترجيح وهو ابن العم مع العم ولانه اذا منع مع اتحاده فمع تعدده اولى ولان العلة السبب المرجح ولان سبب ارث العين وما زاد هو العمومة وابن العم مانع لهذا السبب مانع احد السببين مانع للاخر ولان ابن العم مفيد العموم بسبب الاضافة ويرد على الاول انه يمكن ان يكون المقتضي هو ابن العم بشرط الوحدة مع العم كذلك وعلى الثاني ان جزء السبب يمكن ان يكون مركبا من الوحدة فيكون التعدد منافيا له وعلى الثالث انه يمكن ان يكون ابن العم مانعا لهذا السبب اذا كان لا مع سبب اخر ومعه يضعف قوة المانع

في عدم تغير الارث مع العم او العمة بجهة من ابوين واحد

وعلى الرابع انه لا معارض مضافا الى قول الامام في الرضوي لضعف الخبر الثابت انجباره في المقام ويمكن ان يستدل له بالروايتين المتقدمتين المعتبرتين حيث
اعيان بني الام شاملة لصورة التعدد ايض فمذهب الشهيدين هو الاظهر ومنها ما اذا تغيرت الذكورية بالانوثية فيهما او في احدهما كما اذا كان بدل العم عمة او بدل
ابن العم بنتا او كان بدل العم عمة وبدل الابن بنتا ونسب الخلاف فيما اذا ابدل العم بالشيخ محتجا باشتراك العم والعمة في السببية وفيه ان الاشتراك في السببية
لا يوجب الاشتراك في الممنوعية لجواز ان يكون لاحد السببين مدخلية فيها لم يكن للسبب الاخر فتغير الحكم واولى بالتغير ما اذا كان التبديل في طرف المانع و
هو ظاهر والاخبار غير شاملة للاناث للتعبير فيها بالعم والابن او بني الام وبني العلات فقول الشيخ ساقط ومنها ما اذا تغير الموت بالهبوط كما اذا كان بدل ابن العم
ابن ابنه او بدل العم للاب ابنه وعلل الاول بصدق الابن على ابن الابن حقيقة وفيه انه مم فلا يشمله الاخبار فلا يتعدى الى ذلك الموضع ومنها ما اذا انضم معهما
زوج او زوجة والكلام فيه كما مر في الموضع الاول ومنها ما اذا انضم معهما خال او خالة واختلفوا ح على اقوال اربعة الاول حرمان ابن العم ومقاسمة العم
والخال اثلاثا ونسب الى عماد بن حمزة القمي المعروف بالطبرسي وتابعه اكثر المحققين كالفاضلين والشهيدين وجمهور المتاخرين والثاني حرمان العم خاصة وجعل
المال للخال وابن العم واليه ذهب القطب الراوندي ومعين الدين المصري والثالث حرمان العم وابن العم معا واختصاص الخال بالمال ذهب اليه سديد الدين
محمود الحمصي والرابع حرمان العم والخال وجعل المال كله لابن العم والحق هو الاول اما حرمان ابن العم فلوجود الخال الذي هو اقرب منه ولا مانع له كما كان للعم و
عدم حرمانه مع العم الذي هو في مرتبة الخال انما كان بالاجماع فلا يتعدى الى غيره واما عدم حرمان العم فلكونه بمنزلة الاب مع عدم وارث اقرب منه والقريبة
ابن المذكور عنه بالروايتين انما يفيد لو كان الاقرب وارثا واما بدونه فلا يترتب عليها اثر كما في الاقرب الكافر والقاتل والرق واما عدم حرمان الخال فلعدم المانع
وحرمان من هو في مرتبته عند انفراده لا يدل على حرمانه واما مقاسمة العم والخال اثلاثا فلكون العم بمنزلة الاب والخال بمنزلة الام وهما يقتسمون المال كذلك ويدل على
الاحكام الاربعة صحيحة ابي بصير ايض اما دلالتها على حرمان ابن العم فلاطلاق الحكم بكون المال للعم والخال مع اجتماعهما سواء كان معهما ابن عم اولا واما على البواقي فظ
احتج المخالف الاول اما على حرمان العم فبوجود ابن العم واما على عدم حرمان ابن العم فبانه لو حرم لكان بوجود الخال وهو غير صالح لذلك لان الخال لا يمنع العم وابن العم
اولى منه لمنعه اياه فلا يمنع بالخال بطريق اولى وايض الخال انما يحجب ابن العم مع عدم كل من هو في درجته من ناحية العمومة فاما مع وجود احدهم فلا يتم انه محجوب به
وانما هو محجوب بذلك الذي من قبل العم لانه ياخذ منه النصيب من الارث بخلاف الخال فان فرضه لا يتغير بوجود ابن العم ولا بعدمه والحجب انما يتحقق باخذ ما كان
يستحقه المحجوب لا ما ياخذه غيره والجواب اما عن دليله على حرمان العم فبانا لا نسلم ان وجود ابن العم مانع للعم مطلقا وانما هو مع انفراد العم ومع كونه وارثا اذ لا دليل
على المنع مطلقا وليس هنا كذلك واما عن دليله الاول على عدم حرمان ابن العم فبان منع ابن العم للعم لا يوجب كونه اولى من العم مطلقا حتى يشمل عدم الممنوعية بالخال
ايضا لا بد في اثباته من دليل واما عن دليله الثاني فبان اختصاص حجب الخال لابن العم بعدم كل من هو في درجته من العمومة مم وتخصيص العموم بلا مانع الاقرب للابعد
مخصص واحتج الثاني بان ابن العم محجوب بابن العم وابن العم بالخال فيختص الارث به وايد ذلك برواية سلمة الدالة على تقديم الخال على ابن العم لا يوجب تقديمه على العم
بطريق اولى لان اولويته في الميراث في صورة خاصة لا يوجب اولويته منه في جميع الاحكام واحتج الثالث بان الخال مساو للعم في المرتبة وابن العم يمنع العم
ومانع احد المتساويين من جميع الميراث مانع للاخر والا لم يكونا متساويين والجواب ان المسلم انما تساويهما في المرتبة واما في جميع الاحكام مم ومانع احد المتساويين
مانع للاخر ان اريد به احد المتساويين في جميع الاحكام فالمنع مسلم ولكن التساوي مم وان اريد المتساويين في المرتبة فالتساوي مسلم والمنع مم **البحث الثاني**
في ميراث الاخوال والخالات وفيه مسائل **الاولى** الخال اذا انفرد كان المال كله له وكذا الخالة للاجماع وكونه بمنزلة الام ولو اجتمع الخالان او
الاخوال او الخالتان او الخالات من نوع واحد كما اذا كانوا للاب والام او لهما كان المال كله لهم للاجماع وصحيحة محمد **الثانية** لو اجتمع الخال والخالة او
الاخوال والخالات فالمعروف من مذهب الاصحاب انهم يقتسمون المال بالتسوية ايض والذكر والانثى فيهم سواء وادعى عليه الاجماع جماعة قال السيد في
المسائل الناصرية واليه يذهب اصحابنا وادعى عليه الاجماع فيه ايض ويدل عليه ايض مرسلة المجمع المتقدمة وعبارة فقه الرضا ونقل الشيخ في ف عن
بعض الاصحاب انهم اذا كانوا متقربين بالابوين او الاب يقتسمون للذكر ضعف الانثى وهو ضعيف شاذ مردود بالاجماع والاخبار **الثالثة** لو اجتمع
الاخوال او الخالات او هما مع كونهم متفرقين فالمعروف انه يسقط المتقرب بالاب مع المتقرب بالابوين للاجماع المتقرب بهما اقرب عرفا كما مر فينقسم المال
بين المتقرب بهما والمتقرب بالام او بين المتقرب بالاب والمتقرب بالام ثم المعروف في كيفية القسمة ان للمتقرب بالام السدس مع الوحدة ذكرا كان او
انثى والثلث مع التعدد يقسم بينهم بالتسوية والباقي للمتقرب بالابوين او بالاب مع عدمه والمشهور انهم ايض يقتسمونه كذلك وان اختلفوا بالذكورية
والانوثية فههنا حكمان احدهما القسمة اسداسا مع وحدة المتقرب بالام واثلاثا مع التعدد وثانيهما قسمة الثلث والباقي سوية اما الاول فلا خلاف
فيه يعرف كما صرح به جماعة من الاصحاب وقال في المسالك وهذا الحكم محل وفاق والظاهر انه كذلك فهو الدليل عليه والا فرعاية قاعدة التفضيل مع انضمام
عدم القول بالتفصيل يوجب الانقسام للذكر ضعف الانثى وملاحظة كون المتقرب بالام بمنزلة ام الام والمتقرب بالابوين او الاب بمنزلة ابيها يستدعي
الاقتسام على الثلث مطلقا واما الثاني فلا اشكال في انقسام السدس او الثلث بين المتقرب بالام سوية لمكان الاجماع وانما الاشكال في انقسام الباقي
بين المتقرب بالابوين او الاب كذلك ونقل الشيخ في الخلاف عن بعض الاصحاب ان الخؤولة للابوين يقتسمون للذكر ضعف الانثى وحكي ذلك عن القاضي
ايض نظرا الى تقربهم بالاب في الجملة ورد بان تقرب الخؤولة بالميت بالام مطلقا ولا عبرة بجهة قربها واعترض عليه بانه متى كان الحكم كذلك وكان الاعتبار
بالمتقرب بالام مطلقا فالحكم في صورة التفرق بان للمتقرب بالام السدس مع الوحدة والثلث مع الكثرة والباقي للباقي غير صحيح بل اللازم هو الحكم بالتساوي مطلقا

من شان المتقرب بالام وفيه ان اعتبار التقرب بالام انما يقتضي اجراء حكمه في كل موضع لم يدل دليل على خلافه وحكمهم بالاختلاف في صورة التفرق بسبب دليل
لا ينافي الحكم بالتساوي في غير موضع الدليل ولعل الاختلاف في صورة التفرق انما هو بسبب الاجماع المذكور ومن هنا يظهر فساد ما قيل هنا من انه ان كان الا انما
بالنظر الى تقرب هذا الوارث الى الميت فتقرب الخؤولة مطلقا انما هو بالام الموجب لانضمام من يتقرب بها بالسوية تمام من ان يكون المتقرب اليهما بالابوين او
احدهما خاصة فلا وجه لتخصيص المتقرب اليهما بالام بالسدس او الثلث وان كان الاعتبار بالنظر الى تقرب الوارث الى الواسطة اعني الام فلا ينبغي النظر
الى الام مطلقا فان لاحد ان يقولوا ان الاعتبار بالتقرب الى الميت والتخلف في موضع بالاجماع لا يوجب التخلف في غير موضعه الا انه يبقى الكلام في وجه اقتضاء
اعتبار التقرب الى الميت بالام التسوية مطلقا فانه لا دليل يدل عليه عموما او اطلاقا وانما هو في بعض الصور المخصوصة والاجماع المركب غير ثابت ونصوص
اطلاق مرسلة المجمع غير جيد لان قرابة الام فيها وان كانت مطلقة الا انها مخصوصة بصورة الاجماع مع قرابة الاب وتوهم اقتضاء الشركة للتسوية
فهي الاصل مردود بما مر في المسئلة محل اشكال جدا كما صرح به في الكفاية ويظهر من بعض مشايخنا ايضا فلا يبعد ترجيح قول القاضي بقاعدة تفضيل الرجال
والاحتياط بالمصالحة احسن في كل حال **الرابعة** لا يرث شيء من اولاد العمومة ولا اولاد الخؤولة مع وجود خال او خالة للاجماع والاخبار خصوص
رواية سلمة وعبارة فقه الرضا **البحث الثالث** في ميراث الاعمام والاخوال اذا اجتمعوا اعلم انه لو اجتمع عم او عمة او اعمام مع خال او خالة
او اخوال فللخال او الخالة او الاخوال الثلث وللعم او العمة او الاعمام الثلثان وفاقا للمشهور لكون الخال او الخالة او الاخوال بمنزلة الام والعم او العمة
او الاعمام بمنزلة الاب فلكل نوع نصيب من يتقرب به وجعل الخؤولة بمنزلة الاخت والعمومة بمنزلة الاخ كما في المسالك والكفاية لا وجه له فان نسبة الخؤولة
والعمومة الى الاخت والاخ كنسبتهم الى الميت بعينه ولو صح فصحة الاحتجاج به على المطلوب غير واضحة لان مطلق الاخت ليس لها الثلث وجعل الخال مطلقا
بمنزلة الاخت من الابوين محض تحكم الا ان يحمل الاخت على اخت الاخوال التي هي ام الميت والاخ على اخ الاعمام الذي هو ابوه هنا ويدل على الحكم
ايضا في صورة اجتماع العم والخال صحيحة ابي بصير وفي صورة اجتماع العمة والخالة حسنة محمد وصحيحة ابي بصير ومرسلة ابي المعزاء ورواية ابي مريم وفي صورة اجتماع
الخال والخالة مع العم والعمة عبارة فقه الرضا وبضميمة الاجماع المركب يمكن اثبات الحكم في غير هذه الصور ايضا وادعى السيد في المسائل الناصرية
الاجماع على الحكم في صورة اجتماع العم والخال ايضا وخالف في ذلك الحكم جماعة منهم العماني والديلمي والمفيد والكيدري وابن زهرة والمصري فنزلوا الخؤولة والعمومة
منزلة الكلالة الخؤولة منزلة كلالة الام والعمومة منزلة كلالة الاب فقالوا ان للخؤولة مع الوحدة السدس ومع التعدد الثلث وللعمومة الباقي مع القرابة مع وجود
الذكر والثلثان بالفرض مع عدمه وثبوت التعدد والنصف مع عدمه والباقي يرد على الجميع او على العمومة او العمة بناء على الخلاف المتقدم ولم اعثر على حجة لهم و
القياس على الكلالة باطل هذا ثم انه على المشهور المنصوص يقتسمون الاخوال ثلثهم بالسوية مع عدم التفرق سواء كانوا ذكورا ام اناثا ومع التفرق يعطى المتقرب
بالام سدس الثلث مع الوحدة وثلثه بدونها يقتسمونه سوية والباقي للمتقرب بالابوين يقتسمونه سوية على المشهور وبالتفاضل على قول القاضي وبعض
الاصحاب المتقدم في البحث السابق الا ان مرسلة المجمع الشاملة لهذه المسئلة يقوي ههنا المشهور جدا والاعمام يقتسمون ثلثيهم سوية مع عدم الاختلاف
في الذكورة والانوثة وعلى التفاضل معه ومع التفرق يكون تقسيم الثلثين بينهم كتقسيم جميع المال بينهم عند عدم الخؤولة والوجه في الجميع ظاهر واضح **البحث
الرابع** في ميراث عمومة اب الميت وخؤولته وعمومة امه وخؤولتها وعمومة جده وخؤولته وهكذا متصاعدا والمتعارف الاقتصار على الاول لندرة
تحقق الاعلى منه وههنا مسئلتان **الاولى** اذا اجتمع الاعمام والاخوال الثمانية اي عم الاب وعمته وخاله وخالته وعم الام وعمتها وخالها وخالتها
فمذهب الشيخ في النهاية بل هو المشهور كما في الايضاح والمسالك وغيرهما ان الثلث لمن يتقرب منهم بالام بالسوية والثلثين لمن يتقرب منهم بالاب ثلث
الثلثين لخال الاب وخالته بينهما بالسوية وثلثاه للعم والعمة بينهما للذكر مثل حظ الانثيين والمسئلة مركبة من حكمين احدهما التقسيم بين المتقربين اثلاثا
وثانيهما تقسيم كل متقرب نصيبه على النحو المذكور وقد صرح باحتمال المخالفة في كل منها اما في الاول فاحتمل في المسالك ان يجعل للخؤولة الاربعة الثلث يقتسمونه
بالسوية وللاعمام الثلثين ثلثها لعم الام وعمتها بالسوية وثلثاها لعم الاب وعمته اثلاثا واما في الثاني فاحتمل افضل المحققين نصير الملة والدين الطوسي في
فرائضه ان يعطى ثلث الثلث الذي للمتقرب بالام لخالها وخالتها سوية وثلثاه لعمها وعمتها كذلك وسهم الاعمام يقسم بينهم كالمشهور **اقول** الحكم الاول
فالحق فيه هو المشهور لمرسلة المجمع المتقدمة المنجبرة وللعمومات الدالة على ان كل نوع من ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به فاحتمال غيره ضعيف واما الحكم الثاني فكذلك
ايضا في ثلث المتقرب بالام للمرسلة المذكورة ولولاها لاحتمل فيه ما مر واحتمل ايضا ان يقسم ثلث المتقرب للام بين الاخوال والاعمام على التنصيف بان يكون
نصفه للاخوال ونصفه للاعمام ويظهر مخالفته مع المشهور عند وحدة احد الصنفين ووجه الاحتمال تقرب عمومة الام بابي الام وخؤولتها بامها وهما يقتسمان كذلك
ثم نصف الثلث يحتمل ان يقسم بينهما سوية للتقرب بالام وان يقسم اثلاثا لقاعدة التفضيل ولكن مع المرسلة المذكورة لا ينبغي الالتفات الى الاحتمال بكونها
اخص من القاعدة المذكورة وعدم دليل على اعتبار التقرب الى الواسطة واما ثلثا المتقرب بالاب فيحتمل فيه القسمة للذكر مثل حظ الانثيين مطلقا مراعاة لعموم
التفضيل ونظرا الى اطلاق المرسلة ويحتمل القسمة اثلاثا كما في المشهور لاعتبار التقرب بالواسطة ولكن مع تقسيم الخال والخالة للاب ثلثهم اثلاثا لقاعدة
المذكورة وبالجملة المسئلة لخلوها عن النص محل اشكال ومراعاة الاحتياط مهما امكن اولى ولو لم يكن فلا مفر من الاخذ بقاعدة التفضيل المعتضدة بالمرسلة
وان خالف المشهور لعدم ثبوت الاجماع في مثل المسئلة واما احتمال تقسيم المتقرب بالاب اثلاثا فالثلثان لاعمام الاب والثلث لاخواله اخذا بقاعدة
كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به فضعيف جدا لان القدر الثابت من تلك القاعدة كون كل ذي رحم بمنزلة الرحم الجار الى الميت واما كونه بمنزلة الجار

في ميراث الاعمام والاخوال

في ميراث عمومة اب الميت

لم يذكروا وانا تمام

اتمام

الى الجار

الى الجار وهكذا فلا يعلم منه فتأمل ثم انه يصير الاشكال في المسئلة اشد اذا كان كل من المتقربين منفرداً من فهل الحكم ح ايضا كما ذكر ام يراعى التسديس مع وحده
المتقرب بالام وحدها او التثليث مع الكثرة فتأمل جداً **المسئلة الثانية** عمومة الميت وعماته وخؤلته وخالاته وان نزلوا اولى من عمومة
ابيه وخؤلته وعمومة امه وخؤلتها واولادهم وعمومة الاب او الام وخؤلتهما واولادهم وان نزلوا وهكذا بالاجماع المحقق واحتجوا له ايضا بحديث الاقربية و
عموم كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجرّ به ولا يخفى ان الاحتجاج بالاول انما يحسن في اولوية عمومة الميت وخؤلته عن عمومة الاب او الام وخؤلتهما فاولوية عمومة
الاب او الام وخؤلتهما عن عمومة الجد والجدة وخؤلتهما وهكذا واما دلالته على اولوية اولاد عمومة الميت وخؤلته عن عمومة ابيه او امه او خؤلتهما فمحل نظر لمنع
الاقربية مطلقا فان كون ابن ابن العم مثلا اقرب من عم الاب غير معلوم بل المعلوم ظاهراً خلافه ولكون المرجع في معرفة الاقربية هنا العرف او اللغة ولا
يحكم شيء منهما على اقربية ابن ابن العم وكذا الاحتجاج بالثاني فانه وان دل على ان عمومة اب الميت وخؤلته مثلا بمنزلة الاب الا ان التقييد بقوله الا ان يكون
وارث اقرب منه يدل على ان اعتبار المنزلة عند عدم الاقرب فلا يعتبر المنزلة في عمومة الاب وخؤلته مع عمومة الميت وخؤلته فيثبت ويدل بالمفهوم على ان مع الا قرب
يطرح المنزلة ويؤخذ بالاقرب فيثبت به الحكم المذكور في اجتماع عمومة الاب مثلا مع عمومة الميت ولكنه لا يفيد في الحكم في اجتماع عمومة الاب مع اولاد العم
لان عموم المنزلة وان دل على ان اولاد عمومة الميت وخؤلته بمنزلة العمومة والخؤلة الذين هم بمنزلة الاب والام ولكنه يدل ايضا على ان عمومة الاب والام وخؤلتهما
ايضا بمنزلة الاب والام الذين هما ايضا بمنزلة الاب والام فيتساويان من هذه الجهة **البحث الخامس** في ميراث اولاد العمومة والخؤلة اعلم انه اذا فقد
العمومة والخؤلة جميعا فالميراث لاولادهم وان نزلوا بالاجماع ولعموم المنزلة وصحيحة ابن سنان قال اختلف امير المؤمنين عليه السلم وعثمان بن عفان في الرجل
يموت وليس له عصبة يرثونه وله ذو قرابة لا يرثون فقال علي عليه السلم ميراثهم لهم يقول الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وكان عثمان يقول اجعله
في بيت مال المسلمين وقريب منها روايات اخر ثم ان اولادهم يتقاسمون المال تقاسم آبائهم لان لكل ذي رحم نصيب من يتقرب به ويدل على الحكم في الجملة
ايضا قوله عم في رواية سلمة في ابن عم وابن خالة قال للذكر مثل حظ الانثيين والمراد من الذكر العم الذي ينزل ابن العم منزلته وبالانثى الخالة التي ينزل ابنها منزلتها
وعلى هذا فيأخذ ولد العم او العمة وان كان انثى الثلثين وولد الخال او الخالة وان كان ذكرا الثلث وابن العمة مع بنت العم الثلث ويتساوى ابن الخال وابن
الخالة وبنتهما ويأخذ اولاد العم او العمة للام السدس ان كان واحداً او الثلث ان كان اكثر والباقي لاولاد العم او العمة للابوين او الاب مع عدمهم وكذا القول
في اولاد الخؤلة المتفرقين ولو اجتمعوا جميعا فلاولاد الخال الواحد او الخالة الواحدة للام سدس الثلث ولاولاد الخالين والخالتين فصاعداً او همها
ثلث الثلث والباقي للمتقرب منهم بالاب وهكذا الحكم في البواقي ونختم الكلام في ميراث ذوي الانساب بمسائل **الاولى** اعلم انه قد يجتمع للوارث سببان
او اكثر من اسباب الارث ح فما كان مع ذي السببين من هو اقرب منه فيهما لم يرث ذو السببين باعتبار شيء من سببيه والوجه واضح وان كان معه من
هو اقرب منه في احدهما كزوج هو ابن عم مع اخ فيرث بالسبب الذي ليس معه من هو اقرب منه ولا يرث بالسبب الآخر لانه قد ثبت ان الزوج مع الاخ مثلا اما
لهما على النصف ولم يثبت تأثير السبب الآخر في رفع هذا الحكم ولان تأثير السبب الآخر في التوريث انما هو اذا لم يكن معه
الاخ وان لم يكن معه من هو اقرب في شيء منهما فاما ان ليس معه من هو مساو له فيهما كعم هو خال او هو ابن خال فالمال كله له سواء كان احد السببين مانعا عن الآخر ام
ولا يترتب اثر على اجتماع السببين لانه المفروض انحصار الوارث فيه فالمال له فان شئت قلت كله له باحد السببين او بعضه بسبب وبعضه بالآخر وان كان معه من هو
مساو له فيهما فاما يكون احد السببين مانعا عن الآخر كاخ هو ابن عم مع اخ فيرث ذو السببين النصيب الذي يقتضيه احد سببيه وهو السبب الاقرب دون
السبب الآخر لا لكون السبب الآخر ممنوعا بهذا السبب لاقربيته لان منع الاقرب للابعد انما هو مع تغايرهما واقعا لا اعتبارا اذ تحقق الاقربية والابعدية مع
التغاير الاعتباري ثم فان هذا الشخص من حيث كونه اخا انما يكون اقرب عنه من حيث كونه ابن عم اذا اوجب الحيثيتان صيرورته شخصين متغايرين في
الواقع واما عدم صيرورته كذلك فكيف يوجب الاقربية والابعدية ومع عدم انفكاك شيء من الحيثيتين عن الاخرى وقطع النظر عن احدهما غير مفيد لانه
امر غير واقعي فلا يترتب عليه امر واقعي ولا لكون السبب الآخر ممنوعا ممن يساوي ذو السببين لان المسلم ممنوعيته به انما هو اذا لم يجتمع معه السبب الآخر فان ممنوعيته به لكونه
ابعد منه ولا نم ان ابن العم الذي هو اخ ابعد من الاخ بل لانه قد ثبت ان الاخوين المجتمعين مثلا يقتسمان جميع المال سوية ولم يثبت زوال هذا الحكم بكون احدهما
ابن عم او لا يكون احد السببين نصيب كل سبب فالعم الذي هو خال ثلثا المال لكونه عما او سدس لكونه احد الخالين والسدس الآخر للخال الآخر ووجهه انه قد
ثبت ان العم مع الخال ثلثي المال سواء كان خالا ام لا وان للخال الذي معه خال نصف ما للخالين سواء كان عما ام لا وايضا كونه خالا لو لم يوجب تقويه
تقربه من حيث العمية لا يوجب ضعفه وكونه عما لو لم يقو تقربه من حيث الخالية لا يضعفه وايضا قد ثبت ان كل نوع من ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجرّ به ولا
شك ان العم الذي هو خال يجرّ بالاب فهو بمنزلته لعدم المخصص والخال الذي هو عم يجرّ مع الخال الآخر بالام فهما بمنزلتها لعدم المخصص هذا ويدل عليه ايضا في
الجملة صحيحة محمد بن القاسم بن الفضيل قال سألت ابا الحسن الرضا عم عن رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال كله اليها ثم انهم قد
ذكروا هنا لاجتماع السببين والانساب امثلة ونحن ايضا نذكر ستة منها **الاول** اجتماع نسبين يرث بهما كعم هو خال وذلك بان يتزوج اخو الشخص من امه باخته
من ابيه فهذا الشخص بالنسبة الى ولدهذين الزوجين عم لابيه وخال لامه **الثاني** انساب متعددة يرث بها مثل ابن ابن عم لاب هو ابن ابن خال لام هو ابن بنت عمه
هو ابن بنت خاله وذلك بان يكون للشخص المذكور في المثال الاول اخت لاب وام وكان له ايضا ابن ولهما بنت فتزوجان فيتولد منهما ابن فهو بالنسبة الى
الولد المذكور في المثال الاول يجمع القرابات الاربع **والثالث** نسبان يحجب احدهما الآخر كاخ هو ابن عم وذلك بان يتزوج الرجل امرأة اخيه بعد ان ولدت منه

اولى من عمومة الجد والجدة وخؤلتهما واولادهم وان نزلوا

في ميراث اولاد العمومة والخؤلة

مانعا عن الآخر ام لا ... كعم هو خال او هو ابن خال

ولد ام او ولدها الاخ الثاني لانه هو اخ الولد الاول او ابن عم الرابع سببا لا يحجب احدهما الآخر كالامام الذي هو معتق الثالث من نسب يحجب احدهما
الآخر كابن عم هو زوج او بنت عم هي زوجة وقد مرت صور اخرى في اول كتاب الميراث ايض **فائدة** اعلم انه من الاقرباء الذين يجتمع فيه السببان الاخ من
الابوين والعم منهما والخال منهما فانه اخ او عم او خال للاب واخ او عم او خال للام فعلى القاعدة المذكورة يلزم انه لو اجتمع احدهم مع المتقرب بالام وحدها ممن
هو في مرتبته ان يكون لاحدهم نصيب من يتقرب بالاب وحده لو اجتمع مع المتقرب بالام ويشارك ايض المتقرب بالام في نصيبه ولكن انعقاد الاجماع على خلافه
فيهم اوجب ترك ملاحظة القاعدة المذكورة فيهم **الثانية** اذا اجتمع احد الزوجين مع الاخوال او الاعمام فله نصيبه الاعلى من النصف او الربع اجماعا
ويدل عليه الاخبار الكثيرة المتقدمة بعضها الدالة على انهما لا ينقصان من نصيبهما الاعلى الا مع الولد كصحيحة محمد عن ابي جعفر ع وفيها وان الزوج لا ينقص
من النصف شيئا اذا لم يكن ولد ولا ينقص الزوجة من الربع شيئا اذا لم يكن ولد ثم الباقي ينقسم بين الاخوال والاعمام في للاخوال ثلث الاصل واحدا كان
او اكثر ذكرا ام انثى والباقي للاعمام كذلك فيدخل النقص عليهم والدليل عليه بعد الاجماع كون الخال والخالة بمنزلة الام ولها الثلث وكون العم والعمة
بمنزلة الاب وله الباقي بعد نصيب الام واحد الزوجين ثم كل من الفريقين اي الخؤولة والعمومة يقتسمون نصيبه على النحو الذي سبق **الثالثة** لو اجتمع
احدهما مع احد الفريقين من الاعمام والاخوال خاصة فله نصيبه الاعلى بالاجماع والباقي لاحد الفريقين وهو ان كان واحدا فلا اشكال وكذا ان
كان متعددا مع اتحاد الجهة كالاعمام من الاب خاصة او من الام كذلك والاخوال كذلك واما مع اختلاف الجهة فان كان احد الفريقين من العمومة
فقالوا ان لمن يتقرب منهم بالام سدس الاصل مع الوحدة وثلثه مع التعدد والباقي للمتقرب بالاب ولم اعثر فيه على مخالف نعم كلام الفاضل في القواعد يحتمل المخالفة
بان يجعل للمتقرب بالام سدس الباقي كما لا يخفى وظاهر المسالك ايض التردد وقال في المسالك ولم يذكروا فيه خلافا وان كان من الخؤولة فالمشهور بل الظاهر
من كلام الاصحاب كما في المسالك انه ايض كالعمومة فللمتقرب بالام سدس الاصل مع الوحدة وثلثه مع التعدد والباقي للمتقرب بالاب ولكن الفاضل في القواعد والتحرير
لم ينقل هذا القول واقتصر على القولين الآتيين وقال في الدروس انه قد يفهم من كلام الاصحاب ان للخال للام بعد نصيب الزوجة سدس الاصل ان اتحد و
ثلثه ان تعدد وذلك كما ترى يوجب الوهن في الشهرة ونقل في التحرير والقواعد والمسالك والدروس وغيرها قولا بان للمتقرب بالام سدس من الباقي لا غير فيجعل
حصة الزوج داخلة على الجميع وذهب الفاضل في القواعد والتحرير وولده فخر المحققين والشهيد في الدروس الى ان للمتقرب بالام سدس الثلث مع الوحدة
وثلثه مع التعدد للمشهور ان النقص لا يدخل على المتقرب بالام فيكون له نصيبه لولا احد الزوجين وفيه انه ان اريد بالمتقرب بالام المتقرب بام الميت فحكم دخول
النقص عليه مسلم ولكن هذه النسبة ثابتة لمطلق الخؤولة من غير اختصاص له بالخال للام فيتساوى الجميع وان اريد به المتقرب بام ام الميت حتى يكون الخال للام
بمنزلة الجدة للام والخال للاب بمنزلة الجد لها فلا دليل على عدم دخول النقص عليه بل يدخل عليه لان الجد والجدة للام يقتسمان المال بعد نصيب احد
الزوجين على التساوي كما مر وللقول الثاني ان للمتقرب بالام من الخؤولة سدس نصيب الخؤولة مع الوحدة وثلثه مع التعدد وفيه ان ذلك لم ولا دليل عليه
سدس الاصل بدون احد الزوجين لو سلم للاجماع والاجماع يحتمل ان يكون على ان له سدس الاصل مطلقا او يكون مخصوصا بصورة عدم وجود احد الزوجين
على ان في تحقق الاجماع نظر ايض وكلام للثالث ان الثلث نصيب الخؤولة وللمتقرب منهم بالام سدسه او ثلثه وضعفه ظ فان الثلث نصيبهم اذا اجتمعوا
مع العمومة مطلقا وانت عرفت ضعف هذه الادلة فنقول ان مقتضى قاعدة كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به ان ينزل المتقرب بالام بمنزلة الام لانها الرحم
الذي يجر به والمتقرب بالاب منزلة الاب لان الاب وهما يقتسمان نصيبهما بالسوية فههنا ايض كذلك واما قاعدة التفضيل فلا يعارض ذلك لكونها اعم من ذلك
ولكون الاخبار الدالة على ذلك اقوى سندا واوضح دلالة فمقتضى هذا الامر من الاخذ بهذه القاعدة الا اذا ثبت الاجماع المركب وثبوته هنا سيما بملاحظة
ان اكثر هذه المسائل لكونها غير عامة البلوى خال عن قول عن المعصوم فباتفاق جمع من العلماء لا يحصل العلم بدخول قوله وان كان ذلك الجمع ممن يحكم قطعا
بدخول قول المعصوم فيما حكموا به باتفاقهم في المسائل العامة البلوى بل نقول بمثل ذلك فيما اذا كان المجامع لاحد الزوجين الاعمام المتفرقون ايضا و
مقتضى القاعدة فيهم انقسام المال بين المتقرب بالام منهم والمتقرب بالاب اثلاثا لانه كيفية القسمة بين الجد والجدة للاب **الرابعة** لا ريب في ان حكم اولاد العمومة و
الخؤولة مع احد الزوجين كحكم ابائهم وامهاتهم والوجه والتفصيل واضح مما سبق **المقصد الثاني** في ميراث ذوي الاسباب والاسباب الموجبة للارث اثنان
زوجية وولاء بفتح الواو بمعنى القرب والمراد به هنا تقرب احد الشخصين بالآخر بالعتق او ضمان الجريرة او الامامة فاقسام الولاء ثلثة وههنا اربعة فصول

الفصل الاول في بعض احكام الزوجين وانما قلنا بعض احكامهما لانه قد سبق جملة من احكام ميراثهم بل سبق اصولها وقد بقيت ههنا احكام نذكرها في
مسائل **المسألة الاولى** الزوجان يتوارثان ما دامت الزوجية في حبال الزوج وان لم يدخل بها للاجماع وصدق الزوجية ولما تقدم من اشتراط الدخول
فيدل عليه جميع العمومات والاطلاقات المتقدمة ويدل عليه ايض الروايات الآتية الدالة على ثبوت التوارث بين الصغيرين وخصوص صحيحة محمد في الرجل يموت و
تحته امرأة لم يدخل بها قال لها نصف المهر ولها الميراث كاملا وصحيحة عبيد بن زرارة عن رجل تزوج امرأة ولم يدخل بها قال ان هلكت او هلك او طلقها فلها
النصف وعليها العدة كملا ولها الميراث ومثلها صحيحة الحلبي ورواية البجلي وموثقة ابن ابي يعفور في المرأة توفيت قبل ان يدخل بها ما لها من المهر وكيف ميراثها
فقال اذا كان قد فرض لها صداقا فلها نصف المهر وهو يرثها وان لم يكن فرض لها صداقا فلا صداق لها وقال في رجل توفي قبل ان يدخل بامرأته قال ان كان
قد فرض لها مهرا فلها نصف المهر وهي ترثه وموثقة عبيد بن زرارة وابي العباس قال قلنا لابي عبد الله ع ما تقول في رجل تزوج امرأة ثم مات عنها وقد
فرض لها الصداق فقال لها نصف الصداق وترثه من كل شيء وان ماتت فهي كذلك الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة ويستثنى من ذلك ما اذا كان الزوج

في ارث المطلقة ... (marginal heading, uncertain reading)

مريضا حال التزويج ولم يبرء من مرضه ويأتي بيانه **المسئلة الثانية** اذا كانت الزوجة مطلقة رجعية فيتوارثان اذا مات احدهما في العدة بالاجماع والاخبار العديدة كصحيحة الحلبي اذا طلق الرجل وهو صحيح لا رجعة له عليها لم ترثه ولم يرثها وقال هو يرث ويورث ما لم تر الدم من الحيضة الثالثة اذا كان له عليها رجعة وصحيحة محمد بن قيس ايما امرأة طلقت ثم توفي عنها زوجها قبل ان ينقضي عدتها ولم يحرم عليه فانها ترثه ثم تعتد عدة المتوفى عنها زوجها وان توفيت وهي في عدتها ولم يحرم عليه فانه يرثها وموثقة وهي قريبة منها وموثقة زرارة عن الرجل يطلق المرأة قال ترثه ويرثها ما دام له عليها رجعة وموثقة محمد عن رجل طلق امرأته تطليقة على طهر ثم توفي عنها وهي في عدتها قال ترثه وتعتد عدة المتوفى عنها زوجها وان ماتت قبل انقضاء العدة منه ورثها وورثته وان قتل او قتلت وهي في عدتها ورث كل واحد منهما من دية صاحبه الى غير ذلك ولا يعارض ذلك صحيحة الحلبي عن الرجل يحضره الموت فيطلق امرأته هل يجوز طلاقه قال نعم وان مات ورثته وان ماتت لم يرثها لاطلاقها فيجب تقييدها بالطلاق البائن ولا ينافيه الحكم بارث الزوجة لما يأتي من ان الزوج اذا كان مريضا وطلق يثبت توارث الزوجة على انه لولا ذلك ايضا لم يضر لوجوب الحكم بشذوذها المعارضها للاخبار الصحاح المستفيضة المعاضدة بالاجماع واما اذا كانت بائنة كغير المدخول بها واليائسة والمطلقة ثالثة والمختلعة والمبارأة فلا توارث بينهما اجماعا لمنطوق الصحيحة الاولى ومفهوم الموثقة الثانية وصحيحة زرارة اذا طلق الرجل امرأته توارثا ما كانت في العدة فاذا طلقها التطليقة الثالثة فليس له عليها رجعة ولا ميراث بينهما وحسنة عبد الاعلى مولى ال سام وفي اخرها وقال ابو عبد الله عه في الرجل يطلق امرأته طلاقا لا يملك فيه الرجعة قال قد بانت عنه بتطليقها ولا ميراث بينهما في العدة وصحيحة يزيد الكناسي لا ترث المختلعة والمخيرة والمبارأة والمستامرة في طلاقها هؤلاء لا يرثن من ازواجهن شيئا في عدتهن لان العصمة قد انقطعت فيما بينهن وبين ازواجهن من ساعتهن فلا رجعة لازواجهن ولا ميراث بينهم وغير ذلك من الاخبار واما اطلاق التطليقة في الموثقة الاخيرة وغيرها من الاخبار فمقيدة بالرجعية لوجود المقيد ولقا موثقة يحيى الازرق المطلقة ثلثا ترث وتورث ما دامت في عدتها فحملها في التهذيبين على ما اذا وقعت الثلث في مجلس واحد فتحسب بواحدة يملك معها الرجعة وهو حسن حيث اشتهر التطليق بهذا النحو بين العامة ومع قطع النظر عنه فلا يعارض ما تقدم لاصحيته واكثريته واعتضاده بالاجماع ثم انه استثنى من عدم الارث مع الطلاق البائن ما لو كان المطلق مريضا فانها ترثه الى سنة ولا يرثها هو ويأتي تحقيقه

في ان الزوجات اذا كن اكثر من واحدة فلهن ... الربع او الثمن (marginal heading, uncertain reading)

المسئلة الثالثة اذا كن الزوجات اكثر من واحدة فلا يزيد لهن من الربع عند عدم الولد والثمن معه بل هن مشتركات في الربع او الثمن يقسمنه بالسوية بالاجماع والاخبار منها صحيحة علي بن مهزيار الاتية في المسئلة الحادية عشر ومنها الرواية الاتية في المسئلة الرابعة ومنها رواية ابي عمر العبدي عن امير المؤمنين ع وفيها ولا تزاد المرأة على الربع ولا تنقص من الثمن وان كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء وهذه الرواية مما شهد بان هذا حديث صحيح على موافقة الكتاب وقد يتأمل في دلالته من حيث امكان ارجاع الضمير المجرور في قوله فيه الى الحكم يعني الربع او الثمن وارادة كل واحد منهن من قوله فهن ولا يخفى ما فيه فانه موقوف على تقدير كل واحد وهو خلاف الاصل وقد يعلل ايضا بانه لو اعطيت كل زوجة ذلك لاستغرق نصيبهن التركة على بعض الوجوه او مع نصيب بعض الورثة كالابوين فيلزم حرمان غيرهن اجمع او بعضهم وهو خلاف الاجماع بل الاخبار الكثيرة منها ما دلت على ان الام لا ينقص من السدس شيئا

المسئلة الرابعة اذا كان للرجل اربع نسوة فطلق احديهن بائنة وتزوج بالاخرى او رجعية وتزوج بعد العدة ثم مات واشتبهت المطلقة كان للاخيرة ربع الربع او ربع الثمن ويقسم الباقي بين الاربعة بالسوية وفاقا للعمر الحلي وهو قال ان بعد وضع نصيب الاخيرة يقرع بين الاربع فمن اخرجها القرعة بالطلاق منعت عن الارث وحكم بالنصيب للباقيات بالسوية لنا رواية ابي بصير عن رجل تزوج اربع نسوة في عقد واحد او قال في مجلس واحد ومهورهن مختلفة قال جايز له ولهن قال ارأيت ان هو خرج الى بعض البلدان فطلق واحدة من الاربع واشهد على طلاقها قوما من اهل تلك البلاد وهم لا يعرفون المرأة ثم تزوج امرأة من اهل تلك البلاد بعد انقضاء عدة تلك المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال ان كان له ولد فان للمرأة التي تزوجها اخيرا من اهل تلك البلاد بعد انقضاء عدة تلك المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال ان كان له ولد فان للمرأة التي تزوجها اخيرا من اهل تلك البلاد ربع ثمن ما ترك وان عرفت التي طلقت من الاربع بعينها ونسبها فلا شيء لها من الميراث وليس عليها العدة قال ويقسمن الثلث نسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك وعليهن العدة وان لم تعرف التي طلقت من الاربع اقتسمن الاربع نسوة ثلثة ارباع ثمن ما ترك بينهن جميعا وعليهن جميعا العدة وهذه الرواية مع صحتها على ما وصفها به الاكثر وان كان فيه كلام لاحتمال اشتراك ابي بصير المرادي عن ابي جعفر عليه السلم بين الثقة وغير الثقة كما حققناه في موضعه معتضدة بالاشتهار بين العلماء وعملهم بمضمونها اسنادا اليها بل بظاهر الاجماع احتج الحلي بان القرعة لكل امر مشتبه اما مطلقا او في الظاهر مع كونه معينا عند الله تعالى والامر هنا كذلك لان المطلقة غير وارثة في نفس الامر وبان الحكم بتوريث الجميع يستلزم توريث من يعلم عدم ارثه للعلم بان احدى الاربع غير وارثة والجواب عن الاول بان الاشتباه انما كان لو لم يكن الدليل قوله عليه السلم

في بيان ارث الزوجة المطلقة المشتبهة بغيرها بالقرعة (marginal heading, uncertain reading)

غير وارثة قلنا المطلقة المعينة دون المشتبهة وعن الثاني بان العلم بان احدى الاربع غير وارثة ثم بل كان ذلك لو لم يكن مشتبهة نعم هذا حسن على اصله حيث لا يعمل بالاحاد هذا ثم انه هل يتعدى الحكم الى غير المنصوص بعض كما لو كان للمطلق دون اربع نسوة بعضا ولم يتزوج اخرى او تزوج باكثر واحدة او طلق اكثر من واحدة او حصل الاشتباه في جملة الخمس او الاكثر او اشتبهت المطلقة في اقل من الاربع او فسخ نكاح واحدة لعيب او غيره فيه وجهان احدهما نعم الحكم السابق في جميع هذه الفروع والثاني القرعة قوي الاخير في المسالك ثم قال والصلح خير وقال في الايضاح والاقوى عندي الصلح او القرعة وتوقف فيه جمع منهم الفاضل والشهيد وهو في موقعه لان استصحاب الحكم السابق لكل منها يقتضي الاول ولا يضر العلم بعدم زوجية الجميع كما في استصحاب الطهارة في كل من الاوانين الاربع المشتبهة وقولهم عليهم السلم القرعة لكل امر مشتبه يثبت الثاني ويمكن منع الاشتباه مكان الاستصحاب ومنه يظهر رجحان الاول

الا ان

الا ان الاستقصاء انما يجري فيما اذا لم يرد الزوجات التي يقسم المال بينهن عن الاربع والا فالحكم الجاري حينئذ غير الحكم السابق لنقص النصيب فالرجوع الى القرعة حينئذ اقوى
والاولى منها بل منها الصلح وقد يستدل للاول ايضا بان جميع هذه الفروع مشاركة للمنصوص في المقتضي وهو اشتباه المطلقة بغيرها وتساوي الكل في الحكم
فلا ترجيح وفيها انه لا خصوصية ظاهرة في علة الاشتباه وكثرته فالنص على عين لا يفيد التخصيص بالحكم بل التنبيه على ماخذ الحكم والحاق كل ما حصل فيه الاشتباه
به وفيها ان مناطها الى قياس لا نقول به **المسئلة الخامسة** اذا زوج الصبية وليها البالغ او الصبي فليه البالغ او الصبي او الصبية وليهما او ورث
كل منها الاخر لو مات بلا خلاف ظاهر ويدل على الجميع عموم ميراث الزوج والزوجة وعلى الاخر خصوص صحيحة محمد عن ابي جعفر عليه السلام في الصبي تزوج الصبية
يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم ومثلها رواية عبيد بن زرارة واما صحيحتا الحلبي والحذاء الدالتان على ثبوت الخيار للصغيرين اللذين زوجهما غير
وليهما ونفي التوارث بينهما ان ماتا قبل البلوغ وعزل نصيب الحي ان مات احدهما الى ان يبلغ ويحلف فنقول وكان معارضتان باقوى منهما من الاخبار
النافية للخيار حينئذ فان قيل بطلان الخيار لا يوجب بطلان نفي التوارث فان فساد جزء من الحديث لا يوجب فساد الجزء الاخر قلنا نعم اذا لم يحتمل ترتب الحكم
المستفاد من الجزء الثاني على الحكم المستفاد من الاول فان علم ذلك او احتمل يخرج الثاني ايضا عن الحجية فان قيل الاصل عدم الترتب قلنا نعم كما ثبت في
موضعه فان الحكم معلول لعلة وهي كما يمكن ان يكون غير ذلك الجزء وحده يمكن ان يكون مع ذلك الجزء او مجرد ذلك الجزء مع ان الترتب فيما نحن فيه معلوم
لتعليل نفي ميراث الزوج في الصحيحة بثبوت الخيار لها على انهما لا يعارضان الاوليين لموافقة الاوليين لعموم الكتاب بل معاضدتهما الظاهر الاجماع وعموم
الروايات هذا كله اذا سلمنا ان المراد بالولي في صحيحة الحذاء هو الاب او الجد واما اذا قلنا بكونه غيره كما هو الظاهر كما ياتي فالامر اسهل هذا اذا كان التزويج
من كفو وبمهر المثل ولو تخلف احدهما او كلاهما فان قلنا بصحة العقد وعدم الخيار فكذلك ايضا بلا اشكال وكذا ان قلنا في صورة تخلف مهر المثل
بالخيار بين المسمى والرجوع الى مهر المثل وان قلنا بالبطلان فلا توارث بلا اشكال ايضا وان قلنا بالخيار في العقد فجعله في المسالك كالاول ايضا لصدق
الزوجية ولا ينافيه ثبوت الخيار كما لا ينافي ثبوته في الملكية سيما اذا لم يكن الخيار ثابتا الا بعد زمان وعدم التوارث في العقد الفضولي لو ماتا قبل البلوغ
لا يوجب عدمه هنا لقيام الفارق فان المقتضي التام للزوجية ههنا متحقق والفسخ رافع له بخلاف الفضولي فانه لا يتم المقتضي الا بعد الاجازة ولذا يحتاج انتفاء الزوجية
ههنا الى امر هو الفسخ ويحتاج ثبوتها في الفضولي الى امر هو الاجازة وهو كان حسنا لولا التعليل الاتي في صحيحة الحذاء لنفي التوارث بالخيار ولكنه ينفي
التوريث عن ذي الخيار لا عن الجانبين فهو الاقوى كما هو الحكم ثم لو قلنا بكونه حينئذ كالفضولي فانه حينئذ لا ينفي التوارث من الجانبين بل ينظر الى من له الخيار والميت
فيحكم بمقتضيه ولو زوجهما غير الولي فضولا ولم يكن لهما ولي يجيز العقد او يرده فلو مات احدهما او كلاهما قبل البلوغ بطل العقد ولا ميراث لشيء منهما ولو
بلغ احدهما واجاز العقد ثم مات قبل بلوغ الاخر عزل للاخر نصيبه فان مات او رد بعد البلوغ لم يرث وان اجاز حلف على عدم سببية الرغبة في الميراث او المهر للاجازة
وورث ويدل على الحكم صحيحة الحذاء عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار وان ماتا قبل ان يدركا
فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد ادركا ورضيا قلت فان ادرك احدهما قبل الاخر قال يجوز ذلك عليه ان هو رضي قلت فان كان الرجل الذي ادرك قبل الجارية
ورضي النكاح ثم مات قبل ان تدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالتزويج ثم يدفع اليها
الميراث ونصف المهر قلت فان ماتت الجارية ولم يكن ادركت ايرثها الزوج المدرك قال لا لان لها الخيار اذا ادركت قلت فان كان ابوها هو الذي زوجها
قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية وجه الاستدلال ان المراد بالوليين غير الاب والجد من الوصي لاحدهما او الحاكم
او مطلق الامر كما ورد كثيرا في الاخبار بقرينة قوله في اخر الحديث فان كان ابوها وايضا لم يثبت الحقيقة الشرعية ولا العرفية العامة في الولي وانما يحمل على الاب
والجد بمعونة القرائن ولا قرينة هناك بل القرينة موجودة على خلافه ودلالتها على عدم التوارث ان ماتا معا قبل البلوغ بقوله وان ماتا الخ وعلى عدمه ان مات احدهما
بقوله الا ان يكونا الخ وبقوله فان ماتت الجارية وعلى الحلف والتوريث مع موت احدهما بعد الاجازة وحياة الاخر الى البلوغ بقوله فان كان الرجل الخ ثم ان
هذه وان كانت مخصوصة بما اذا مات الرجل بعد البلوغ والرضا الا ان الاصحاب حملوها عليه ايضا لاشتراكهما في العلة والاصل يقتضي انتفاء الحلف والتوريث
الا ان الظاهر عدم الخلاف فيه فتامل وهل يثبت الحكم لو كان تزوج بالغ بغير البالغة فضولا او زوجه وليه بها ثم مات فيه وجهان العدم لخصوصية ظاهرة لوقوع
العقد من الطرفين فضولا وورود رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل تزوج ابنه يتيمة في حجره وابنه مدرك واليتيمة غير مدركة قال نكاحه
جائز على ابنه وان مات عزل ميراثها منه حتى تدرك فاذا ادركت حلفت بالله ما دعاها الى اخذ الميراث الا رضاها بالنكاح ثم يدفع اليها الميراث ونصف المهر
قال وان ماتت هي قبل ان تدرك وقبل ان يموت الزوج لم يرثها الزوج لان لها الخيار عليه اذا ادركت ولا خيار له عليها ثم انه فيما اذا وقع العقد فضولا من الجانبين
او من احدهما وقلنا باتحاد الحكم لو مات المجيز بعد الاجازة وقبل الحلف فالظاهر انتفاء الارث لكونه موقوفا على اليمين ولم يتحقق فيعمل بمقتضى الاصل وكذا لو نكل
ولو جن يعزل نصيبه الى ان يفيق فيحلف ويحوز او حصل الياس من افاقته فيرد الى سائر الورثة وهل يكون حكم المجنونين حكم الصغيرين فيه تامل وهو غير متجه
لا يثبت الا بالقياس وهو باطل وهل يسري الحكم الى البالغين اذا زوجهما الفضولي الاقرب لا والوجه ظاهر **المسئلة السادسة** اعلم انه انعقد الاجماع
من علمائنا الا الاسكافي على حرمان الزوجة من شيء من ميراث الزوج في الجملة وعن نكت الارشاد وجامع المقاصد للصيمري دعوى الاجماع عليه وعن الانتصار والسرائر
وظاهر الغنية وغيرها انه من منفردات الامامية ولكن وقع الخلاف في ذلك في بعض المواضع ونحن نذكر اولا الاخبار الواردة في هذا المقام ثم نتبعه بتفصيل
المراد ونقول الاخبار في هذا المضمار كثيرة جدا الاول رواية محمد النساء لا يرثن من الارض ولا من العقار شيئا والثاني صحيحة زرارة ان المرأة لا ترث

في ان الزوجين اذا كانا صغيرين وعقدهما الوليان ثم مات احدهما نتوارثان ام لا

في بيان حرمان الزوجة عن ميراث الزوج وعدمه على اقوال

كتاب الفرائض والمواريث

مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئا وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك ويقوم النقض والابواب والجذوع والقصب فتعطى حقها منه والثالث موثقة وهو مثل الصحيحة الا انه قال الرقيق بدلا الفرش ولم يذكر الابواب الرابع رواية طربال وهى مثل الموثقة الا انه قال ويقوم نقض الاجذاع والقصب والابواب الخامس صحيحة الفضلاء الخمسة المرءة لا ترث من تركة زوجها من تربة دار او ارض الا ان يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها او ثمنها ان كان له ولد من قيمة الطوب والجذوع والخشب السادس حسنة زرارة ومحمد لا ترث النساء من عقار الارض شيئا السابع رواية عبد الملك ابن اعين يسئل النساء من الدور والعقار شيئا الثامن رواية يزيد الصائغ عن النساء هل يرثن الارض فقال لا ولكن يرثن قيمة البناء قال قلت فان الناس لا يرضون ابدا فقال اذا ولينا فلم يرض الناس ضربناهم بالسوط فان لم يستقيموا ضربناهم بالسيف التاسع رواية ابن ابي يعفور انه لا يرثن من رباع الارض شيئا ولكن لهن قيمة الطوب والخشب الحديث العاشر صحيحة مؤمن الطاق لا يرثن النساء من العقار شيئا ولهن قيمة البناء والشجر والنخل يعنى بالبناء الدور وانما عنى من النساء الزوجة الحادى عشر رواية ميسر بياع الزطى عن النساء ما لهن من الميراث قال لهن قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب فاما الارض والعقار فلا ميراث لهن فيه قال قلت فالثياب قال الثياب لهن نصيبهن الثانى عشر رواية محمد ترث المرءة الطوب ولا ترث من الرباع شيئا الحديث الثالث عشر صحيحة زرارة او محمد لا ترث النساء من عقار الدور شيئا ولكن يقوم البناء والطوب وتعطى ثمنها او ربعها الحديث الرابع عشر حسنة حماد بن عثمان انما جعل للمرءة قيمة الخشب والطوب لئلا يتزوجن فيدخل عليهم الخامس عشر رواية محمد وزرارة ان النساء لا يرثن من الدور ولا من الضياع شيئا الا ان يكون احدث بناء فيرثن ذلك البناء السادس عشر ما كتب الرضا الى محمد بن سنان علة المرءة انها لا ترث من العقار شيئا الا قيمة الطوب والنقض لان العقار لا يمكن تغييره وقلبه الحديث السابع عشر رواية موسى بن بكر قال قلت لزرارة ان بكيرا حدثنى عن ابى جعفر ان النساء لا ترث امرءة مما ترك زوجها من تربة دار ولا ارض الا ان يقوم البناء والجذوع والخشب فتعطى نصيبها من قيمة البناء واما التربة فلا تعطى من الارض ولا تربة دار قال زرارة هذا مما لا شك فيه الثامن عشر ما رواه الصفار فى بصائر الدرجات باسناده عن عبد الملك قال دعا ابو جعفر بكتاب علىّ عليه السلام فجاء به جعفر مثل فخذ الرجل مطويا فاذا فيه ان النساء ليس لهن من عقار الرجل اذا توفى عنهن شىء فقال ابو جعفر ع هذا والله خط على ع بيده واملاء رسول الله صلى الله عليه وآله التاسع عشر ما رواه الصدوق فى الصحيح عن ابن اذينة فى النساء اذا كان لهن ولد اعطين من الرباع العشرون صحيحة البقباق وابن ابى يعفور عن ابى عبد الله ع قال سالته عن الرجل هل يرث من دار امرأته او ارضها من التربة شيئا او يكون فى ذلك بمنزلة المرءة فلا يرث من ذلك شيئا فقال يرثها وترثه كل شىء ترك وتركت الحادى والعشرون موثقة زرارة والبقباق المتقدمة فى المسئلة الاولى ولنعقب ذلك ببيان بعض الالفاظ المذكورة فى تلك الاخبار من العقار والضياع وغيرها فنقول اما العقار فقال فى الصحاح العقار بالفتح الارض والضياع والنخل ومنه قولهم ما له دار ولا عقار قال فى القاموس العقار الضيعة كالعقرى بالضم الى ان قال والنخل وقال فى النهاية لابن الاثير العقار بالفتح الضيعة والنخل والارض وقال فى مصباح المنير العقار مثل سلام كل ملك ثابت له اصل كالدار والنخل وقال فى مجمع البحرين وفى الحديث ذكر العقار كسلام وهو كل ملك ثابت له اصل كالدار والارض والنخل والضياع وقال فى المسالك والشجر من جملة العقار وقال الهروى العقار الاصل وهذه العبارات كما ترى متطابقة فى الدلالة على كون العقار حقيقة فى مطلق الارض والضيعة من غير تخصيص له بالدار ويؤيده عطفه على الدار فى الرواية السابعة وكذا يؤيده ما وقع فى بعض كتب الاحاديث من انهم يعنونون بابا بما يذكرون فيه الترغيب فى شرى الارض المغلة والماء وكراهة بيعهما بباب شرى العقارات وبيعها وكذا رواية هشام بن احمر عن ابى برهيم قال ثمن العقار ممحوق الا ان يجعل فى عقار مثله فانه شامل لجميع الاراضى وكذا يؤيده بل يثبته تفسير الجميع الضيعة بالعقار فال فى الصحاح الضيعة العقار وفى القاموس والمجمع الضيعة العقار والارض المغلة والدار حقيقة فيها يظهر من كلام المحقق فى النافع من اختصاصه بالدار لا وجه له ثم هو اما حقيقة فى الضيعة او مطلق مجاز فى غيرها او مطلق الارض مجاز فى غيره من النخل ومثلها او مشترك معنوى بينهما اى موضوع لكل غير منقول كما هو الظاهر من المصباح والمجمع او مشترك لفظى واصالة عدم الاشتراك واولوية المجاز منه تؤيد احد الاولين بل تفسيرهم الضيعة بالعقار يثبت الاول مع ان القرينة على ارادة الاراضى فى اكثر الاحاديث موجودة ومن هنا ظهر انه لا مفر من حمل العقار فى الاخبار اما على مطلق الارض الشامل للضيعة او على الضيعة ثم النقض بكسر النون المنقوض من البناء والطوب بالضم الاجر والرباع جمع الربع وهو المنزل ودار الاقامة وفى القاموس الربع الدار بعينها وفسر بالمحلة والمنزل ايضا والجذع بالكسر ساق النخلة اذا عرفت ذلك فاعلم انك كما سبق قد وقع الاتفاق من اصحابنا سوى الاسكافى على حرمان الزوجة من شىء فى الجملة ونقل الاتفاق على ذلك متكرر قال الشهيد فى النكت اهل البيت اجمعوا على حرمانها من شىء ما ولا يخالف فى هذا علماء الامامية الا ابن الجنيد وقال فى المسالك وقد وقع الاتفاق بين علمائنا الا ابن الجنيد على حرمان الزوجة فى الجملة من شىء من اعيان التركة انتهى وقد وقع الخلاف هنا فى موضعين الاول فيما يحرم منه الزوجة والثانى فى الزوجة التى تحرم اما الموضع الاول فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول حرمانها من نفس الارض مطلقا سواء كانت بياضا ام مشغولة بزرع او شجر او بناء او غيرها عينا وقيمة وحرمانها من عين الالات كالابواب والشبابيك والاجر واللبن ومن عين الابنية دون قيمتها فتعطى نصيبها من قيمتها نسب ذلك الى الشيخ والقاضى وابن حمزة والحلبى واختاره المحقق فى الشرايع والفاضل فى المختلف والشهيد فى اللمعة والروضة وقواه فى المسالك والمفاتيح وادعى عليه الشهرة جماعة فى كتبهم كالتحرير وفوائد الايضاح ونكت الارشاد وشرح الصيمرى وشرح الارشاد للاردبيلى والمفاتيح والكفاية ومن فى الاجماع عليه وظاهر هذا القول عدم حرمانها من الاشجار عينا لعدم صدق الارض عليها والثانى حرمانها من جميع ما ذكر وزيادة اعيان الاشجار فيعطى قيمتها كالالات والابنية جعله فى القواعد والايضاح وغيرهما هو المشهور واختاره فى الايضاح ونسبه الى والده ايضا ونسب الى اكثر المتاخرين

في ارث الزوجة من العقار والدور

شيئا م

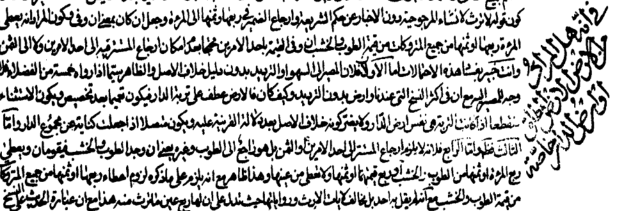
بالفتح م

والضيعة هى الاراضى المغلة كما يظهر من تتبع الاخبار بل العرف وكلام اللغويين فى العقار على لا شك فى صدق العقار على الاراضى المغلة ع

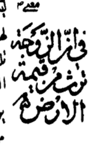
في حرمان الزوجة من اعيان التركة في الجملة

في بيان ما يحرم الزوجة من ارض الرباع وبيان المراد منه

بل لم ينقلوا الاول كما لم ينقل بعضهم الثاني واتحاد القولين بعيد والظاهر تغايرهما واشتهار الاول عند القدماء والثاني عند المتأخرين والثالث حرمانها
من اراضي الرباع وهي الدور والمساكن خاصة دون اراضي المزارع والقرى والبساتين وتعطى قيمة الالات والابنية من الدور والمساكن ولا تعطى عينها
اختاره المحقق في النافع ونسب الى المفيد والحلي وصاحب كشف الرموز ومال اليه في المختلف بعض الميل وقال في الكفاية انه بعد قول السيد لا يخ عن قوة و
الرابع حرمانها من عين الرباع خاصة لا من قيمتها وهو قول السيد المرتضى وجعله في الكفاية اقوى واستحسنه في المختلف وان استقرب اخيرا على الاول
الخامس قول الاسكافي وهو عدم حرمانها من شيء اصلا والحق عندي هو الثاني وهو مركب من امور احدها حرمانها من عين اراضي الرباع والثاني حرمانها
من عين اراضي الزرع والبساتين والقرى والدكاكين والخانات والطواحين والحمامات وغيرها والثالث حرمانها من قيمة الاراضي مطلقا ايضا والرابع من عين
الاشجار والخامس حرمانها من عين الالات والابنية والسادس عدم حرمانها من قيمة الاشجار والالات والابنية اما الاول فالدليل عليه بعد الاجماع
المحقق والمنقول في الانتصار والسرائر وغيرهما غير الثلثة الاخيرة من الاخبار المتقدمة باجمعها وكذا لدلالة غير السادس والثالث عشر والرابع عشر ظاهرة واما
دلالة السادس فلان العقار قيل لا يصلح من معانيه الا الاصيل فيكون المعنى ان النساء لا يرثن من اصل الارض شيئا فيشمل اراضي الرباع ايضا ويمكن ان يكون اضافة
العقار الى الارض بيانية واما الثالث عشر فلان المراد بالعقار فيه الارض لعدم صلاحية غيره من معانيه ويؤيده قوله ولكن يقوم البناء الى اخره واما الرابع
عشر فلجريان العلة فيه لحن فيه واما الحكم الثاني اي حرمانها من عين سائر الاراضي مطلقا سواء كان ارض زرع او بستان او طاحونة او دكان او عين او قنوات او غيرهما
بالجملة كل ما يصدق عليه الارض فيدل على الجميع غير التاسع والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر والثلثة الاخيرة اما دلالة غير الثاني والثالث والرابع فظاهرة
واما دلالة الثلثة فبضميمة الاجماع المركب حيث تدل على عدم ارثها من القرى ولا قائل بالفصل وعدم صحة سند بعضها مع كون الباقي صحيحا او موثقا او حسنا او اعتضاد
الجميع بعمل الاكثر والشهرة المحكية متواترا او الاجماع المنقول غير ضائر مع ان صحة السند عندنا غير معتبرة بعد وجود الخبر في اصل معتبر واما الحكم الثالث اي حرمانها
من قيمة مطلق الاراضي فالدليل عليه بعد ظاهر الاجماع وجوه منها الاصل فان توريثها من القيمة امر مخالف للاصل فلا يصار اليه الا بدليل وهو مفقود فان قيل
وبنظير ما سبق في الحبوة ان الدليل عليه موجود وهو العمومات الدالة على ان لها الربع او الثمن من جميع ما ترك فانها عامة فلا يخصص الا بمخصص ولا شيء يصلح
للتخصيص سوى هذه الاخبار وهي لا يدل الا على عدم التوريث من الاراضي وهو كما يكون مع عدم التوريث من القيمة يكون معه ايضا فوجود المخصص غير معلوم فيجب
ابقاء العام على عمومه قلنا اولا ان الفرق بين هذا وما سبق واضح فان فيما سبق كان هناك حكمان اختصاص الحبوة بالاكبر واختصاص الربع من التركة بالزوجة و
ليس بينهما منافاة بخلاف ما نحن فيه فان الحكمين وهو التوريث من جميع التركة وعدم التوريث من الاراضي متنافيان متعارضان وثانيا ان عمومات الربع او الثمن
لها انما هي من عين جميع ما ترك لا من قيمته ولذا لو اراد سائر الورثة بذل القيمة لم يجبر المرأة على قبولها وعلى هذا فعدم التوريث من عين الاراضي ايضا يوجب تخصيص
تلك العمومات قطعا ويبقى بذل القيمة بلا دليل وثالثا انه انما يصدق على توريث القيمة انه ورث عن الاراضي اولا فان صدق يجب نفيه بتلك الاخبار والا فلا يفيد لا بقاء
العمومات على عمومها لتخصيصها بغير الاراضي حيث انها لا تورث عنها ومنها ان قوله في كثير من الاحاديث لا يرث شيئا نكرة في سياق النفي فيفيد العموم اي لا
يرث عينا ولا قيمة ومنها انه ع قد ذكر التفصيل في كثير منها كصحيحة الفضلاء وصحيحتي زرارة ومؤمن الطاق وغيرها فقال لا يرث من العقار والارض شيئا وقد
من الثياب والفرش ويقوم الطوب والخشب والشجر وهو ظاهر في انه لا يقوم العقار والارض فان التفصيل قاطع للشركة ومنها ان المتبادر من لا يرث من فلان
انه لا حق له فيه لا عينا ولا قيمة وقد يستدل له ايضا بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يخ عن نظر لان كون الوقت وقت الحاجة غير معلوم واما
الحكم الرابع اي الحرمان من عين الاشجار فيستدل عليه بصدق العقار عليها وشموله لها والاولى الاستدلال له بقوله في صحيحة مؤمن الطاق ولهن قيمة الشجر و
البناء والنخل فان كون قيمتها لها صريح في حرمانها عن العين بل يدل عليه ما في طائفة من الاخبار الاخر من التصريح بالحرمان عن اعيان الجذوع ويدل عليه
ايضا العلة المذكورة في بعضها بقوله لئلا يتزوجن وقوله لا يمكن قلبه وتغييره ويؤيده لفظ القرى في بعضها ايضا واما الحكم الخامس فمأخذه واضح كالسادس
ثم انه قد يضعف دلالة بعض هذه الاخبار على بعض هذه الاحكام باحتمالات ضعيفة وتاويلات سخيفة لا يقبلها العقول والاوهام وفتح بابها موجب لسد باب
شريعة الملك العلام كما يضعف دلالة صحيحة الفضلاء على الحرمان من مطلق الاراضي باحتمال كون الترديد في قوله تربة دار او ارض من الراوي فلا يلزم شمول



الحكم لجميع الاراضي واحتمال ان يكون الالف زائدا سهوا ويكون المراد بالارض ارض الدار ايضا ويكون ذكره تعميما بعد التخصيص او عطفا تفسيريا واحتمال
كون قوله لا يرث لانشاء المرجوحية دون الاخبار عن حكم الشريعة وارجاع الضمير في ربعها وثمنها الى المرأة وجعل ان كان بمعنى ان وفي وكون المراد انه يعطى
المرأة ربعها او ثمنها من جميع المتروكات من قيمة الطوب والخشب ان وفي القيمة باحد الامرين مجملا بعد امكان ارجاع المستتر فيه الى احد الامرين ولا الى الثمن
وانت خبير بضعف هذه الاحتمالات اما الاول فلان المصير الى السهو او الترديد بدون دليل خلاف الاصل والظاهر سيما اذا رواه خمسة من الفضلاء فلا
وجه للمصير اليه مع ان في اكثر النسخ التي عندنا او ارض بدون الترديد وكيف كان فالارض عطف على تربة الدار فيكون تعميما بعد تخصيص ويكون الاستثناء
منقطعا اذ الارض ليست هي نفس ارض الدار ولا يضر كونه خلاف الاصل بعد دلالة القرينة عليه ويكون متصلا اذا جعلت كناية عن مجموع الدار واما
الثالث فظاهر واما الرابع فلانه لا يلزم ارجاع المستتر الى احد الامرين او الثمن بل هو راجع الى الطوب وغيره ويعني ان وجد الطوب والخشب فيقومان ويعطى
ربع المرأة او ثمنها من الطوب والخشب اي ربع قيمتهما او ثمنها ولا تعطى من عينهما وهذا ظاهر مع انه يلزم على ما ذكره لزوم اعطاء ربعها او ثمنها من جميع المتروكات
من قيمة الطوب والخشب مع انه لم يقل به احد بل يخالف كلا الارث وروايتها حيث تدل على ان لها ربع عين ما لا ترث منه هذا مع ان عبارة الحديث على النسخ



التي عندنا هكذا فتعطى ربعها او ثمنها ان كان له ولد حتى يكون شرط الاعطاء الثمن فيرتفع الاشكال راسا وكما يضعف دلالة الثاني والثالث والرابع باتمام
على ما لم يقل باحد من الاصحاب من حرمانها من السلاح والدواب وفيه ان ترك بعض الحديث لدليل لا يخرج الباقي عن الحجية كما بيناه في موضعه بل لا يوجب نقصا في حجيته في مقام
ايضا مع انه لا معارض لها سوى العمومات التي فيها ايضا بعض من جهة نقص تخصيصها مع ان عدم قول احد بالحرمان من السلاح والدواب ثم فانه قد جعلها بعضهم
من الحبوة فيحتمل ان يكون حرمانها من هذه الجهة واحتمل بعضهم ايضا كون السلاح او الدابة موصى بها او موقوفة او نحو ذلك وهذا وان كان بعيدا الا انه ليس بابعد مما
ذكره المضعف من الاحتمالات لتوجيهها وحجة القول الاول عدم التعرض للاشجار في اكثر الاحاديث واستضعاف الرواية الاولى جملة فانه رواها الصدوق عن
الحسن بن محبوب عن مؤمن الطاق ومكانهما من الجلالة اظهر من ان يخفى وطريق الصدوق الى الحسن صحيح كما صرح به في الخلاصة ويظهر من مشيخة الفقيه حيث
قال الى ما كان فيه عن الحسن بن محبوب فقد رويته عن محمد بن موسى المتوكل عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن
بن محبوب وكلهم عدول ثقات كما يظهر من تتبع احوالهم فوصف بعضهم الرواية بالحسن لابراهيم بن هاشم لا وجه له على انه ايضا لا يقدح في الحجية بل في الصحة ايضا على الاصح
حجة المفيد ومن تابعه عموم الايات والروايات الدالة على ارثها خرج منه ما اتفق عليه الاخبار وهو اراضي الرباع والمساكن عينا وقيمة والاشجار عينا لا قيمة
فيبقى الباقي وايضا يقتصر فيما خالف الاصل على موضع الوفاق وايضا وقع الاقتصار في كثير من الاخبار على الرباع والدور خاصة فلو كان حكم غيرها كحكمها ايضا لم
يقتصر عليها والجواب عن الاول انه ان لم نقل بجواز تخصيص الكتاب بالاحاد فلا فرق فيه بين ما اتفق عليه الاخبار وما لم يتفق بعضها بعد كون ذلك البعض حجة
وان قلنا به فالخبر الواحد يخصصه وان لم يكن متكثرا وبالجملة لا اثر لكثرة الاخبار وعدمها بعد اشتراك الجميع في كونه خبرا واحدا وعن الثاني ان الواجب في الاقتصار
فيما خالف الاصل على موضع الدليل دون الوفاق والدليل على تخصيص غير الرباع ايضا موجود وعن الثالث انه لا يلزم بيان كل حكم في كل رواية فمثل صحيحة العقار
على غير الرباع غير مسلم كما هو ظاهر المحقق في النافع ولا دليل على تخصيص غير الدار من عموم ما ارث الزوجة سيما الرواية العشرين الصحيحة وصحيحة البقباق وابن ابي يعفور
سوى صحيحة الفضلاء وبعض الروايات الضعيفة وغير الصحيحة لا حجة فيه وهي وان كانت صحيحة الا من رجالها ابراهيم بن هاشم وفيه انها كالصحيح مشهور ولذا عدت رواياته
عند الاكثر من الحسان فيكون هذه حسنة فصحيحة البقباق مقدمة عليها عند التعارض للاعدلية وموافقة الكتاب وترجيح الحسنة بالشهرة ثم تساويهما في
الاشتهار بين ارباب الحديث واشتهار المضمون غير كاف للترجيح على انه ايضا مختص بغير ذات الولد لعدم اشتهار الحرمان في ذات الولد فيجب ترجيح الصحيحة نعم حرمت
الدار لدلالة الاخبار الصحيحة عليه ولا يمكن ان يقال ان تعارض الحسنة والصحيحة من باب تعارض العام والخاص فيقدم الخاص قطعا وهو الحسنة لان تقديم الخاص
لكونه قرينة على ارادة غيره من العام وهذه لا يتمشى في الصحيحة حيث ان السؤال وقع عن دار المرأة وارضها فلا معنى لارادة غيرها في الجواب فيكون من
باب تعارض المتساويين والجواب بعد ما ذكرنا في تحقيق معنى العقار واضح لو سلم اختصاص العقار بالدار نقول يدل على حكم غير الدار بعض الاخبار الصحيحة
والموثقة ايضا كالثاني والثالث واختصاصهما بالقرى غير ضائر لعدم القول بالفصل ولو لم يكن الا حسنة الفضلاء ايضا لكفى لكونها صحيحة على الاصح ولو
سلم كونها من الحسان ايضا يكون لمنع كون الاعدلية من المرجحات كما بيناه في موضعه وموافقة الكتاب معارضة بمخالفة العامة فانها للحسنة فلا يكون ترجيح
من هذه الجهة مع ان ملاحظة الترجيح انما هو في التعارض بالتساوي او العموم من وجه واما الخاص المطلق فيقدم على العام بعد كونه حجة مطلقا والحسنة
خاصة بالنسبة الى الصحيحة لمنع ايجاب السؤال عن شيء خاص لاختصاص الجواب العام فيه بل لا خصوصية فيه ايضا على ان وقوع السؤال عن مطلق الارض
غير معلوم حتى يكون نصا فيه لاحتمال ارجاع الضمير في ارضها في الصحيحة الى الدار دون المرأة فيكون المراد من الدار مجموع الارض والبناء والالات ومن
الارض نفس التربة حجة السيد ارادة الجمع بين عموم ايات الارث واخباره وما اجمع عليه الاصحاب ودلت عليه الروايات من الحرمان والجواب عنه ان الجمع
انما يصح لو كان له شاهد معتبر واعتبار القيمة لا دليل عليه بل لا يوجب الجمع كما عرفت لانك قد عرفت ان مقتضى ايات الارث ان لها الربع من الاعيان فاعطاء
قيمة البعض لم يوجب ابقاءها على عمومها فان قلت التوريث من العين يلزم التوريث من القيمة فان كل ما كان عينه لشخص فقيمته له ايضا فالعموم يدل على ان
لها الربع من العين والقيمة وروايات الحرمان يدل على المنع منهما فيخص الروايات بالعين تقليلا للتخصيص قلنا لو سلمنا ذلك فانما يكون توريثها من القيمة
لاجل ترتبها على العين فاذا منع من الاصل منع من الفرع ايضا لا ان يكون هناك شيئان ترث منهما حتى جاز تخصيص احدهما وابقاء الاخر وايضا الجمع انما
انما يصح لو لم يكن دليل على خلافه وقد عرفت ان التفصيل المذكور في كثير من الاخبار دليل على عدم اعطائها قيمة الاراضي فان قيل هذا لا يرد على السيد
حيث لا يقول بحجية الاحاد ونظره في المنع والحرمان الى الاجماع فيصح له ان يقول انه ثبت توريثها الربع من جميع ما ترك وخرج عين بعضها بالاجماع
فبقي القيمة قلنا اولا ان كون تلك الاخبار اخبار احاد ممنوع بل هي كما قيل متواترة معنى ولو سلم فالقرينة على صحتها من فتاوى الاصحاب موجودة فهي
من الاحاد المحفوفة بالقرائن ومثلها عنده حجة والعمومات الكتاب مخصص وثانيا انا لا نسلم اختصاص الاجماع بالحرمان من العين خاصة بل هو شامل للعين
والقيمة كما صرح في المسالك ويظهر لمن تتبع فتاوى الاصحاب وثالثا ان هذا انما يفيد لو كان التوريث من القيمة امرا وراء التوريث من العين وقد
عرفت انه ليس كذلك بل هو مترتب عليه فلم يثبت هنا امران وقع الاجماع على خلافه في احدهما فيبقى الاخر بل يذهب احدهما بذهاب الاخر ايضا واعطاء
القيمة يقول به السيد امر اخر غيرهما ان ثبت كان ثابتا اولا فان هذا حكم وضعي مترتب على الموت بجعل الشارع غير متحقق قبل الموت والاول حكم مترتب
على مالكية العين سواء كانت بالتوريث او غيره ثابت قبل موت المورث ايضا فلا يحصل بذلك جمع بين الايات والاجماع بل هذا امر اخر مخالف للاصل حجة
ابن الجنيد عموم الايات والاخبار من الروايات مضافا الى سائر العمومات والجواب ان العام يخص مع وجود المخصص وهو موجود من الاجماع والاخبار

سيما

الخبر الصحيحة ولو قيل بكون الاخيرتين ظاهرتين في عدم الارث من الاراضي غير قابلتين للتخصيص بمعناه كما هو ولو سلمنا فنقول بتحقق التعارض ح وبين روايات الحرمان ولا شك انها راجحة مقدمة عليها لاعتضادها بالاجماع ومخالفتها العامة واما الموضع الثاني اي من يحرم من الزوجات فاختلفوا فيه على قولين احدهما الفرق بين ذات الولد من الزوج وغيرها فخص الحرمان بغير ذات الولد ذهب اليه المحقق في الشرائع والفاضل ونفي عنه البأس في المسالك ونسبه الى المشهور بين المتأخرين وثانيهما التعميم اي حرمان الزوجة مطلقا من غير فرق بين ذات الولد وغيرها ذهب اليه الكليني والمفيد والسيد والشيخ والحلبي والحلي والمحقق في النافع وابن زهرة وجعله في المسالك قويا متينا واختاره جماعة من المتأخرين وفي الخلاف والسرائر الاجماع عليه وهو الحق لاطلاق جميع الروايات بل عموم كثير منها باعتبار الاتيان بصيغة الجمع وترك الاستفصال ولعموم التعليل ووجه الحكمة واظهرها منها دلالة الخامس والثالث عشر حيث ذكر فيها الربع والثمن فان استحقاق الثمن قد يكون من جهة كون الزوج ذا ولد من هذه الزوجة فقط احتجوا بان في هذا التفصيل تقليلا للتخصيص في الاية وبالثامن عشر من الاخبار وبالجمع بين روايات الحرمان والاخيرتين والجواب اما عن الاول فبان بعد وجود المخصص ولزوم التخصيص به لا وجه لتقليله وعموم المخصص او اطلاقه بالنظر الى افراد الخاص غير ضائر لانه بالنظر الى اصل العموم خاص فيقدم عليها على ان هذا لا يوجب تقليلا في التخصيص لانه موجب لتخصيصين احدهما في عموم الارث وثانيهما في روايات حرمانها واما عن الثاني فبان الخبر مقطوع غير مسند الى امام بتصريح او اضمار او نحو ذلك بل الظاهر انه كلام ابن اذينة وفتواه وليس شانه شان سائر المرسلات والمقطوعات والمضمرات التي يقال فيها ان الظاهر ان نقل مثلها انما هو عن الامام او يجبر ضعفه بالشهرة ونحوها واما عن الثالث فبان الجمع لا دليل عليه ومجرد الجمع لا يصير دليلا على ان الجمع بغير ذلك من حمل الاخيرتين على التقية والجمع والشاهد عليه موجود وبالجملة الظاهر ان المسئلة لا خفاء فيها وههنا فروع ينبغي الاشارة اليها أ لا فرق في الدور التي يمنع الزوجة من ارضها او ترث من قيمة بنائها او الاتها بين ما كان مسكن الزوج او موجره او لا يسكنه احد للعموم او الاطلاق وعدم القول بالفصل ب لا فرق في الارض بين ارض الدار والزرع والدكاكين والحمامات والخانات والقرى والطواحين والمساكن البائرة ومغارس الاشجار وغيرها مما يصدق عليه اسم الارض او العقار كما مر لصدق الاسم ج يدخل في الالات الاجر سواء كان في الحائط او الارض والاخشاب المستدخلة في البناء والمباني واللبن والابواب والشبابيك المعمولة من الخشب او الجص او الحديد وكذا يدخل فيه الحيطان المعمولة من الطين وكذا الطين الواقع بين اللبن اي يقوم مجموع الجدار والسقف لصدق البناء والطوب والخشب وبالجملة المعتبر المدخلية في البناء وهل يدخل فيها مثل المرايا المنصوبة الظاهرة لا لعدم صدق البناء عليها وصدق الالات لو سلم لا يفيد لخلو الاخبار عن ذكر الالات نعم لو بني بيت من الزجاجة فالظاهر دخوله فيها وفي دخول المرايا المستدخلة في الشبابيك اشكال ولا يبعد ترجيح العدم لعدم صدق الاسم عرفا وكذا الاشكال في دخول الجذوع المنصوبة لحمل الكروم عليها فان الظاهر من الجذوع في الاخبار جذوع البناء لا مطلقا وعدم الدخول اظهر الا ان يدخل امثال ذلك بدليل اخر وهو نفي الضرر عن سائر الوراث وله وجه وفي الذهب والفضة المحلولين على الجدران تردد والاظهر التقويم لعدم امكان تفكيكهما الا بابطال المحل وفي دخول الظروف المثبتة في الحمامات والدكاكين اللازمة لها كالظرف الذي يجعل فيها الملح تامل وعدم الدخول اظهر الا ان يدخل بنفي الضرر او بصدق في ابنية الحمام مثلا عليه والظاهر عدم دخول حجر الطاحونة لعدم صدق الاسم والظ عدم دخول السلم المثبت ومثله واما الحياض المعمولة من قطعة واحدة من الحجر ففيها اشكال والدخول اظهر لظهور دخولها في البناء واما الالات المعدة للبناء قبل اثباتها من الحجر والاجر واللبن والجذوع وامثالها فلا يدخل فيها ووجهه ظاهر واما ما كان من هذه الالات مثبتة ثم انفصلت فمقتضى الاصل عدم الدخول ولكن التصريح في الاخبار بدخول النقض يدخلها والاحتياط في كثير من هذه مطلوب د يدخل في الاشجار الكبير منها والصغير والكروم منها واما الزرع الذي لم يحصد والثمر الذي لم يجن والعلف والبذر المزروع فلا يدخل فيها والزوجة ترث من اعيانها للاصل وعدم صدق الاسم وعلى هذا فاذا كان الثمر غير منضوج والزرع غير بالغ حد الحصاد فهل يجب على الورثة ابقاؤهما الى اوانهما مجانا ام لا بل لهم امرها باخذ حصتها او الابقاء مع اخذ اجرة الارض والشجر اختار في المسالك الاول والظاهر هو الثاني لان الارض والشجر صار ملكا للورثة والناس مسلطون على اموالهم ولا ينافيه نفي الضرر اذ لا يحصل بذلك ضرر عليها لان ما لها من الثمر والزرع انما هو على هذا النحو ح فلو فصلت مدة بين موت المورث والتقسيم وكانت الثمار او الزروع كاينة على حالها فيكون للورثة مطالبة اجرة المثل ه تحرم الزوجة من اراضي الانهار والقنوات والابار لصدق الاسم واما مياهها فان خرج بعد الموت فلا ترث منها لتبعيتها للارض وعدم كونها من متروكات الميت وما خرج قبله وبقيت فيها فترث من عينها لعدم دخولها في شيء مما تحرم من عينها او قيمتها او من عينها و لو كان للزوج بيت فوقاني وكان تحته من غيره فالظاهر توريثها من قيمة جميع البيت حيطانه وسقفه وارضه لكونه بناء محضا ولو خرب البناء الفوقاني وبقي هواؤه فالظاهر توريثها من عين الهواء لعدم صدق الارض والبناء وعدم توريثها من الهواء اذا كان هواء دار لكونه تابعا للارض ولا ارض هنا ز لو استاجر الزوج دارا او ارضا ومات قبل تمام المدة وقلنا بعدم بطلان الاجارة فالزوجة شريكة مع سائر الورثة في الانتفاع لان المخلف من الزوج ليس نفس الارض ح بل الانتفاع بها فلا دليل على حرمانها ح هل يقوم الابنية والطواحين وامثالها حال كونها مجتمعة باقية على هيئاتها البنائية ام يقدر انفكاكها فيقوم الاجر منفردا والجص او اللبن كذلك الظاهر هو الاول كما صرح به بعضهم بل هو الظاهر من كلام الاصحاب في بيان كيفية التقويم والحاصل ان البناء يقوم على حاله والدليل عليه تصريح كثير من الاخبار كالثامن والعاشر والحادي عشر والثالث عشر والخامس عشر والسابع عشر بان لهن قيمة البناء والبناء هو الهيئة الاجتماعية الكائنة في الارض والظاهر ان الشجر ايضا كذلك

في الاستبصار

في بيان عدم الفرق بين ان يكون الدار مسكونا ام لا

في الحمام

ترث الزوجة من الزرع والثمار محمد

وليس الاولى ان لها الابقاء واعطاء اجرة الارض محمد



كذلك

كما صرح في المسالك والكفاية فيقوم حالكونه قائما في الارض لان الشجرة انما هو ح وعلى هذا لو فرض ان الارض لم يكن لها بدون الشجر قيمة لم ينقص عن قيمة
الشجر شي اما هل يقوم البناء والشجر الكائن في الارض حالكونهما كذلك مع ملاحظة اجرة للارض او يقومان كذلك بدون ملاحظتها بل يقوم مستحق
البقاء في الارض مجانا الى ان يفنى صرح جمع بالثاني وهو ظاهر المسالك واستحسنه في الكفاية وهو الاظهر لاطلاق الاخبار ولانه الظاهر المتبادر من قيمة
البناء والشجر بالان الاول يوجب نقصانا في القيمة فلا يكون ما يعطى ربع قيمة البناء والشجر هي الطريق في كيفية التقويم ان يقوم ارض فارغة ثم يفرض اشتغالها
بما يريد تقويمه من الشجر والبناء ثلثيا وتعطى المرءة الربع او الثمن من قيمة ما عدا الارض من ذلك او يقوم الارض التي فيها الشجر والبناء على تقدير فراغها ثم
يقوم المجموع ويطرح القيمة الاولى عن الثانية ويعطى الربع او الثمن من الباقي يا هل اعطاء الورثة القيمة على سبيل الرخصة ام لا بل يجب عليهم اعطائها فائدة
الفائدة فيما لو امتنعت الزوجة الا من اخذ القيمة واراد الوارث اعطاء العين ذهب الشهيد الثاني في المسالك والروضة والصيمري والمحقق الثاني الى الثاني
واستقربه في الكفاية الاول واختاره جمع من المتاخرين والحق هو الثاني لانه المستفاد من اللام الظاهرة في الاختصاص والتمليك سيما في المواريث
المذكورة في قوله لهن كما في التاسع والعاشر والحادي عشر او في قوله للمرءة كما في الرابع عشر ولانه مقتضى كون القيمة ارثا لها كما في الثامن والخامس عشر والسادس
عشر ولانه المفهوم من الحصر بالاستثناء في قوله الا ان يقوم او الا قيمة فلان كما في الخامس والسادس عشر والسابع ولانه مدلول الجمل للصريح به في الرابع
بل هو الظاهر من قولهم يقوم او لكن يقوم كما في باقي الاخبار ولو منع ظهوره فيكون محتملا للامرين مجملا فيجب حمله على المبين احتجوا بان العلة المذكورة في الاخبار
لذلك انما هو هكذا تضرر الورثة فاذا رضي الوارث بالضرر او كان ضرره في القيمة فلا يستفاد حكمه من الاخبار وبان ورود اخبار الحرمان في مقام توهم تعين
العين فلا يفيد سوى اباحة القيمة وسبيلها سبيل الاوامر الواردة مورد توهم الحظر وبان ذلك يوجب بقاء عمومات ارثها على عمومها بالنسبة الى الابنية
والالات والاشجار من دون ارتكاب تخصيص فيها بل يكون الرخصة في التقويم حكما اخر غير مناف للاول ثابتا بالاخبار وذلك كرخصة مالك النصاب
في الغلات في شراء قدر الزكاة منها واعطاء القيمة فانه لا ينافي تعلق حق الفقراء بالعين ولا يوجب التخصيص فيما يدل عليه والحاصل انه يكون
العين مختصة بها ولكن جوز الشارع الابتياع القهري واعطاء القيمة والجواب اما عن الاول فبان اكثر الاخبار الصحيحة خالية عن ذكر التعليل مع ان التعليل
كما يصلح علة للوجوب ايض وتخلف العلة في النادر بان لا يتضرر الورثة غير ضائر لان الحكم على الغالب وعن الثاني بانه تم بل نقول ورود الاخبار في مقام بيان الحكم
بل الظاهر وروده في مقام توهم الحرمان عن القيمة ايضا وعن الثالث انا لو سلمنا ان الرخصة لا يوجب التخصيص في العمومات المذكورة لكنها يوجب خلاف اصل
اخر هو الابتياع القهري اذ بدونه لا معنى لعدم ارتكاب التخصيص في العمومات على انا لو قلنا بوجوب الابتياع القهري لا ينفي التخصيص على المختار ايض هذا
كله مع ان ارتكاب التخصيص في العمومات مما لا مفر منه ايض باعتبار قوله في الاحاديث المتكثرة لا يرثن من العقار على الابنية فتامل يب لو لم يملك الوارث
شيئا سوى الارض والابنية المخلفة يجب عليه اعطاء قيمة الابنية ومثلها من نفسها او نفس الاراضي او بيعها بغير الزوجة وباخذ الثمن ويعطيها اياها او
الوجه واضح واخذ البناء او الارض ح لا ينافي عموم توريثها العدم كونها لا عنه ح من باب التوريث يج لو تلف البناء او الشجر بعد الموت قبل التقسيم و
التقويم فهل يسقط من قيمته حق الزوجة او لا الظاهر هو الثاني لان بمجرد الموت انتقل العين الى الوارث واستحقت الزوجة القيمة وتلف مال احد
لا يوجب سقوط حق الاخر مع ان الاصل بقاؤه وهكذا لو غصبه غاصب يد الظاهر من الاخبار تعلق القيمة بذمة الورثة دون التركة بمعنى انه يجب عليهم اعطاء
القيمة من ايما اراد واو شاؤا ويدل عليه ايض عدم تسلط الزوجة على المطالبة من اموال الخاصة من التركة او غيرها وايض مدلول الاخبار وجوب اعطاء
القيمة ولا وجوب لا يتعلق بمكلف وليس هناك احد يتعلق به الا الورثة اجماعا والاصل عدم وجوب الاعطاء من مال معين فيجب عليهم اصل الاعطاء
وهو المطلوب يه يظهر من هذين الفرعين انه لو لم يخلف الميت سوى اشجار او ابنية بان يكون اراضيها موقوفة او ملكا للغير وتلفت تلك الاشجار و
الابنية بعد موته ولو بساعة او غصبت كان للزوجة مطالبة حقها من القيمة من الورثة لو كانوا موسرين وبعد الايسار ان كانوا معسرين وهو كذلك
يو لو قلنا بالفرق بين ذات الولد وغيرها ولجتمعتا فظاهر كلام جماعة بل صريحهم ان ذات الولد ترث كمال الثمن من الاراضي والابنية والاشجار و
يعطى الاخرى نصف ثمن قيمة الابنية والاشجار ويجب الاعطاء على ذات الولد دون غيرها من الورثة وفيه تامل والظاهر ان ثمن غير الاراضي والابنية
والاشجار لهما متساو وكمال الثمن من الاراضي والابنية والاشجار لذات الولد وكمال الثمن من قيمة الابنية والاشجار لغير ذات الولد والقيمة على الورثة
الذين منهم ذات الولد وما استدلوا به على ان لذات الولد كمال الثمن يدل مثله على ان لغيرها كمال القيمة فلا وجه للفرق والحاصل انه ثبت بايات ارث
الزوجة وروايته ان لها الثمن من غير العقار مع الولد ولها ثمن قيمة الابنية والاشجار مطلقا او اذا لم يكن ذات ولد ومقتضاها ثبوته لكل واحدة
من المتعددة ولكن دل الاجماع والروايات المتقدمة على ان الزوجات المتعددة شركاء في الثمن وثبوت الاجماع ودلالة الروايات فيما نحن فيه ثم
فيكون على اصل المقتضي فلا يكون فيه شركة بل يكون لذات الولد ثمن اعيان الابنية والاشجار ولغير ذات الولد ثمن قيمتها واما وجدان القيمة على
جميع الورثة دون ذات الولد خاصة فعدم الدليل على الاختصاص وتبادر تعلق القيمة على من يجوز التقويم والحائز له هو جميع الورثة دون ذات
الولد خاصة وانما هي تجوز نصيبها فقط بل من هذا يظهر وجه لانها على غير ذات الولد من سائر الورثة فتامل **المسئلة السابعة**
قد عرفت ان ثبوت التوارث بين الزوجين غير مشروط بالدخول وقد استثني من ذلك صورة واحدة وهي ما لو تزوجها مريضا ولم يدخل بها فانها
في مرضه فالحكم المعروف من مذهب الاصحاب كما في الكفاية انها لا ترثه وفي المسالك جزم الاكثر بالحكم من غير ان يذكروا فيه خلافا واشكال الاوظاهر

في ان تقويم البناء والشجر كيف

في انه هل اعطاء الورثة القيمة على سبيل الرخصة ام لا

في انه لو تلف البناء او الشجر بعد الموت وقبل التقسيم فهل يسقط حق الزوجة ام لا

في بيان الاخبار الواردة في عدم اشتراط التوارث وجهين الدخول

السرائر كصريح التذكرة دعوى الاجماع عليه وقيل بل لا يكاد يتحقق فيه مخالف ونسبه في الشرائع الى الرواية وفي الدروس الى المشهور وهما مشعران بالتردد ولكنهما صرحا بالنفي في ق واللمعة والمتأخرون بين الاول بين قصور وجوع وجزم منهما بالحكم نعم ظاهر الفرائض النصيرية التردد وعن ح الايضاح استظهار امكان ان يراد بالدخول ان يدخل عليه ليخدمه ويتعاهده وهو ضعيف وان لم يبطلها لنا بعد ظاهر الاجماع صحيحة الحناط عن رجل تزوج في مرضه فقال اذا دخل بها فمات في مرضه ورثته وان لم يدخل بها لم ترثه ونكاحه بط وصحيحة زرارة ليس للمريض ان يطلق وله ان يتزوج فان هو تزوج ودخل بها فهو جائز وان لم يدخل بها حتى مات في مرضه فنكاحه باطل ولا مهر لها ولا ميراث وموثقة عبيد بن زرارة وابن بكير المجمع على تصحيح ما يصح عنه عن المريض اله ان يطلق امرأته في تلك الحال قال لا ولكن له ان يتزوج ان شاء فان دخل بها ورثته وان لم يدخل بها فنكاحه بط وظاهر ان المراد ببطلان العقد في تلك الاخبار طريان المزيل عليه فيكون في حكم المتزلزل المشروط لزومه بالدخول او البرء بل في حكم اللازم الطارى عليه الفسخ لا البطلان وعدم صحة العقد حقيقة كما حكي عن ح الايضاح لتصريح صدر الاخيرين بالجواز مضافا الى روايات عديدة اخرى دالة على جواز نكاح المريض ولانه لولا الصحة لزم عدم جواز وطيه لها في المرض بل بعد البرء ايضا بدون تجديد العقد مع انه خلاف المجمع عليه المصرح به في تلك الاخبار وغيرها ومنه فلا ينافي ذلك موثقة محمد عن الرجل يحضره الموت فيبعث الى جاره فيزوجه ابنته على الف درهم ايجوز نكاحه قال نعم على انه يمكن ارجاع البارز في يزوجه الى الجار ثم لكون هذه الاخبار صحيحة صريحة معمولا بها بل معتضدا بالاجماع يجب تخصيصها على عمومات ارث الزوجة من الكتاب والسنة فلا وجه لقول صاحب الكفاية بعد ذكر ان هذه الاخبار معارضة بعمومات الاخبار الكثيرة فللتأمل طريق الى الحكم المذكور واما عمومات جواز نكاح المريض فلا ينافي تلك الاخبار مطلقا وقد عرفت وجهه واما ما تقدم من ح الايضاح فهو ضعيف غايته ولا يحتمله الاخبار بالمرة وهو لم يفرق بين دخل بها او دخلت به والمصرح به في الاخبار الاول **فروع** ١ لو برئ من هذا المرض ومات بمرض اخر قبل الدخول ففي عدم توريثها اشكال من حيث مخالفته للاصل والاستصحاب والعمومات ومن اطلاق الموثقة والظاهر المصرح به في كلام جماعة بل المراعى على مصرح بخلافه هو التوريث لان المتبادر من الموثقة ايضا هو الموت في هذا المرض وايضا قوله فيهما وان لم يدخل بها فنكاحه بط محتاج الى تقدير قطعا لعدم البطلان بمجرد عدم الدخول وان كان حيا لجواز الدخول كلما كان حيا والمقدر اما هو الموت مطلقا او الموت في هذا المرض والاول وان كان اقل تقديرا ولكن في التقدير يتبع القرينة والتقييد في الصحيحين قرينة ظاهرة على ان المقدر على هو المقيد دون المطلق ب لو مات في هذا المرض ولكن لا بسببه بل بمرض اخر او بسبب غير المرض كغرق او حرق او الهدم عليه ففي توريثها وعدمه احتمالان من اطلاق الاخبار وكون لفظة في حقيقة في الظرفية فيصدق الموت في المرض وان كان بسبب اخر ومن مخالفة الحكم للاصل وتبادر ارادة السببية هنا ولكل وجه والمسئلة محل اشكال ج هل يشترط ان يكون المرض مهلكا عادة ام لا فيه وجهان وقد مر تفصيله في كتاب الوصايا وكذا بيان ما لو حصل مرض اخر واشتركا في الهلاك او انجر هذا المرض الى مرض اخر ومات بالاخر او زاد هذا المرض ومات بالازدياد او مات وحصل الشك في برئه قبل الموت من المرض الاول وسائر ما يتعلق بالمقام د لا يلحق بالعقد الرجعة في مرض الموت وان وقع الطلاق في المرض اذا كان قد برء منه للاصل وبطلان القياس ه لو ماتت هي في مرضه قبل الدخول فاستشكل في المسالك والكفاية وظ القواعد و الايضاح التردد والحق انه يرثها للاصل والاستصحاب والعمومات قيل العقد متزلزل او لازم بحيث يترتب جملة الاحكام عليه موقوفة على الدخول او البرء قلنا التزلزل مم بل هو عقد لازم ينفسخ فلا ينفسخ الا بما نص عليه الشارع فان الاصل في عقد النكاح الصحيح اللزوم والاصل في العقد الصحيح اللازم ترتب جميع اثاره عليه ولو سلم التزلزل فانما هو باعتبار موت الزوج في مرضه قبل الزوجة لا مطلقا او هو منفي فيما نحن فيه بل تحقيقه مستحيل لتحقق موت الزوجة اولا فيلزم وفائدته ترتب الاثار اللاحقة بعد الموت عليه **المسئلة الثامنة** قد عرفت ان المطلقة بالطلاق البائن لا ترث الزوج وقد استثني من ذلك صورة واحدة وهي ما اذا كان الزوج حين الطلاق مريضا فانها ترثه الى سنة ولا يرثها والاصل في ذلك الاجماع والروايات المستفيضة وقد تقدم الكلام في هذه المسئلة في كتاب الطلاق في مسئلة طلاق المريض **المسئلة التاسعة** في ثبوت التوارث بين الزوج والمتمتع بها اقوال اربعة احدها التوارث مطلقا حتى لو شرط سقوطه بطل الشرط وثانيها عدم التوارث مطلقا شرطاه ام لم يشترطا او شرطا العدم وثالثها انهما يتوارثان ما لم يشترطا العدم ورابعها ان اصل العقد لا يقتضي التوارث مطلقا بل مع اشتراطه فاذا اشترطاه ثبت تبعا للشرط وقد تقدم تفصيل المسئلة في كتاب النكاح في احكام عقد التمتع **المسئلة العاشرة** اذا ماتت الزوجة عن زوج ولم يكن هناك مناسب ولا مسابب كان المال كله له نصفه بالفرض ونصفه بالرد ولا اعرف في ذلك خلافا ونقل عليه الاجماع الشيخان في الاعلام والايجاز والاستبصار والمبسوط والسيدان في الغنية والانتصار والحلي والفاضل في السرائر و المختلف والشهيد الثاني في المسالك وفي المهذب نفي الخلاف عنه ويدل عليه مضافا الى الاجماع الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها كصحيحة محمد بن قيس في امرأة توفيت ولم يعلم لها احد ولها زوج قال الميراث كله لزوجها وصحيحة ابي بصير قال كنت عند ابي عبد الله فدعى بالجامعة فنظرنا فيها فاذا فيها امرأة هلكت وتركت زوجها لا وارث لها غيره فله المال كله وموثقته قال قرء على ابو عبد الله ع فرائض على ع فاذا فيها الزوج يحوز المال اذا لم يكن غيره وصحيحة الاخرى رجل مات وترك امرأته قال المال لها قال قلت امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال له وروايته قال قرء على ابو جعفر ع في الفرائض امرأة توفيت وتركت زوجها قال المال للزوج ورجل توفي وترك امرأته قال للمرأة الربع وما بقي فللامام والثالثة في امرأة توفيت وتركت زوجها قال المال للزوج يعني اذا لم يكن لها وارث غيره والرابعة عن المرأة تموت ولا تترك وارثا غير زوجها قال الميراث كله له والخامسة امرأة هلكت وتركت زوجها قال المال كله للزوج وموثقة مثنى امرأة تركت زوجها قال المال كله له اذا لم يكن لها وارث غيره والطعن في الاربعة الاولى باشتراك محمد بن قيس وابي بصير ضعيف لعدم الاعتبار بمثل

ذلك

كتاب الفرائض والمواريث

ذلك بعد وجود الخبر في الاصول المعتبرة عند اصحابنا انهما ليسا ضعيفين ايضا اما الاول فلان الذي روى عنه عاصم وكلما كان هو الراوي عن محمد بن قيس هو ابو عبد الله البجلي الثقة واما الثاني فلان اشتراك ابي بصير بين الثقة وغيره انما هو في غير ما كان راويا عن ابي عبد الله كما بيناه في موضعه ومذهب الحلي ظاهرا المبني على عدم الرد عليه بل هو للامام وظاهر الايضاح القول به من غيره ايضا ويحتج له بظاهر الاية الدالة على ان له النصف مع عدم الولد الشامل لوجود وارث اخر وعدمه وبالاصالة عدم الرد فان الاصل فيما زاد الى الارحام والرحم منتفية عن الزوج من حيث هو زوج وبموثقة جميل عن الصادق ع قال لا يكون رد على زوج ولا على زوجة والجواب انا نعمل بالاصل والاطلاق والعموم عند عدم الرافع والمقيد والمخصص وهي هنا موجودة فيها يندفع الاصل ويقيد اطلاق ظاهر الاية بوجود وارث اخر ويخصص عموم الموثقة به مع انها لا يقاوم الاخبار المتقدمة لوجوه عديدة على ان حملها على التقية ممكن لموافقته لمذهب العامة كما صرح به في الانتصار

المسألة

الحادية عشر لو ماتت عن زوجة كذلك ففيه اقوال العدم الرد عليها مطلقا بل لها الربع خاصة والباقي للامام ذهب اليه السيد والشيخ في الايجاز والصدوقان في الرسالة والمقنع والديلمي والحلبي والقاضي والحلي والمحقق والفاضل في المختلف وولده ومعظم الطبقة الثالثة ودعوى الشهرة عليه متكررة وظاهر الانتصار والسرائر دعوى الاجماع عليه والرد عليها كذلك نسب الى ظاهر المفيد حيث قال اذا لم يوجد مع الازواج قريب ولا نسيب للميت رد باقي التركة على الازواج وهو غير ظاهر فيما نسب اليه لاحتمال ان يريد بالازواج الرجال وتأكيد هذا الاحتمال بان لفظ المشترك لا يجوز استعماله في جميع معانيه حقيقة بل مجازا والاصل عدمه كما في التنقيح باطلاقا لا يجوز والتفصيل بالرد عليها حال الغيبة دون الحضور اختاره في الفقيه والجامع والتحرير واللمعة وفي النهاية انه قريب من الصواب ونسب الى ظاهر التهذيب ايضا وليس كذلك وظاهر القواعد والارشاد والدروس التردد واستشكل في الكفاية وان رجح الاول اجراء والحق هو الاول للاصل والمستفيضة من الاخبار المعتضدة بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وبرواية العبدي التي شهد الفضل بصحتها المتضمنة لقوله ع ولا تزاد المرأة على الربع ولا تنقص من الثمن فمن تلك الاخبار رواية موسى بن بكر عن زرارة الطويلة وفيها ولا يرد على المرأة شيء وقول الصادق ع في موثقة جميل المتقدمة لا يكون رد على زوج ولا على زوجة وروايتي ابي بصير الاوليين المتقدمتين ورواية الاخرى في رجل توفي وترك امرأته قال للمرأة الربع وما بقي فللامام ورواية محمد بن مروان في رجل مات وترك امرأته قال للمرأة الربع وما بقي فللامام ورواية محمد بن نعيم الصحاف قال مات محمد بن ابي عمير بياع السابري واوصى الي وترك امرأة له لم يترك وارثا غيرها فكتبنا الى العبد الصالح عليه السلم فكتب الي اعط المرأة الربع واحمل الباقي الينا وقول الرضا ع في فقهه فاذا ترك الرجل امرأته فللمرأة الربع وما بقي فللقرابة ان كان له قرابة وان لم يكن احد جعل ما بقي لامام المسلمين وتوهم الاختصاص بحال الحضور في غير الاوليين لوقوع السؤال في اكثرها بلفظ الماضي باطل جدا لانها ظاهرة في السؤال عن الوقائع الفرضية ويراد القواعد الكلية مع ان الجواب فيها عام وخصوص السؤال لو كان لا يدل على خصوص الجواب مع ان روايتي ابي بصير المتقدمة اولا لحكايتهما الحكم المذكور عن صحيفة الفرائض التي تضمنت الاحكام على سبيل القاعدة الكلية قطعا بل عبارة فقه الرضا صريحة فيه حيث اتى باداة الشرط المفيدة للعموم وقيل يستدل للثاني بصحيح علي بن مهزيار قال كتب محمد بن حمزة العلوي الى ابي جعفر الثاني ع مولى لك اوصى الي بمائة درهم وكنت اسمعه يقول كل شيء هو لي فهو لمولاي فمات وتركها ولم يأمر فيها بشيء وله امرأتان اما واحدة فلا اعرف لها موضعا الساعة والاخرى بقم ما الذي تأمر في هذه المائة درهم فكتب اليه انظر ان تدفع هذه الدراهم الى زوجتي الرجل وحقهما من ذلك الثمن ان كان له ولد وان لم يكن له ولد فالربع وتصدق بالباقي على من تعرف ان له اليه حاجة ورد بان الظاهر من اقراره ان المائة له فحكم فيه بما يشاء وامره باعطاء الزوجتين لا يدل على انه لارث وفيه ان ظاهر قوله وحقهما مع ضميمة التفصيل الذي هو مقتضى الارث ان الاعطاء على سبيل الارث والاستحقاق لا على الاخذ باقراره يمكن ان يكون لاجل عدم ثبوته عنده او لعلمه بانه ليس من ماله فمرد ان الكلام انما هو فيما اذا لم يكن على الامام وارث سوى الزوجة وصريح الصحيح ان الامام كان مولى الميت فهي خارجة عن محل النزاع وللثاني صحيح ابي بصير الثانية المتقدمة ورواها في الفقيه بطريق موثق عن ابي عبد الله ع بادنى تغيير وفيهما في امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال كله له قلت فالرجل يموت ويترك امرأته قال المال لها وفيها مع كونها اعم مطلقا بما مر لاطلاق الامرأة بالنسبة الى ذات القرابة وغيرها والمال بالنسبة الى الربع وغيره واحتمال كون اللام في المال للعهد ورد بما يستأنس له من تلفظه مع ذكره في جانب الزوج يتعارضهما مع الاخبار المتقدمة الراجحة عليها بموافقة الاصل والكتاب وعمل الاصحاب شاذة جدا كما في ذلك وعن الانتصار والسرائر لا حجة فيها اصلا والثالث الجمع بين الاخبار بحمل الصحيحة على حال الغيبة والسابقة على حال الحضور ويؤيد ذلك بما مر من التعبير في اكثر الاخبار عنها الوارد بلفظ الماضي الدال على الوقوع حال السؤال الذي هو حال الحضور وفيه ان كل جمع ليس مما يمكن القول به الا بعد شاهد شرعي وهو هنا مفقود والاتيان بلفظ الماضي مشترك مع انه لا ماضي في رواية موسى وموثقة جميل بل الرضوي ايضا ولذا قال الحلي ما قرره شيخنا ابعد مما بين المشرق والمغرب وهو كذلك سيما مع امكان الجمع بنوع اخر لشاهد كما فعله الشيخ وجمع بحمل الصحيحة على كون المرأة ذات قرابة مستشهدا بصحيحة الفضل في رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال كله اليها مع ان السؤال في الصحيحة انما وقع عن القرابة فكيف ترك الجواب عما يحتاج اليه عاجلا او يجيء على حالة غيبة الامام المتأخرة عن الجواب بازيد من مائة وخمسين سنة من دون اشعار بالاختصاص

الفصل الثاني في ولاء العتق وفيه مسائل المسألة الاولى ولاء العتق من اسباب الارث في الجملة باجماع الامة والسنة المستفيضة بل كاد ان يكون متواترة من طرق العامة والخاصة منها رواية السكوني الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب وصحيحة الحلبي ومحمد والعيص وفيها الولاء لمن اعتق وموثقة العيص وفيها فان الولاء لمن اعتق وصحيحة هشام ... الى الرجل ... فليرجع ... وعليه معقلته ... جناية الخطاء وصحيحة الكافي في

امراة اعتقت رجلا لمن ولاؤه ولمن ميراثه قال للذى اعتقه الا ان يكون له وارث غيرها ونحوها صحيحة الحلبي الى غير ذلك مما ياتى جملة منها فى طى المسائل الاتية والاستدلال بالحسنة الاول ولئن كان موقوفا على ثبوت ترتب الارث على الولاء مطلقا او تضمن الولاء مطلقا للتوريث وفى الاولى على عموم التقسيم ايض وكلاهما غير معلوم من حقيقة لغوية او شرعية الا ان اطباق الاصحاب على الاستدلال بها وفهمهم ذلك منها يكفى قرينة لارادة ذلك المعنى مضافا الى احتجاج عمر بن يزيد فى صحيحة بقول النبى صلى الله عليه واله الولاء لمن اعتق على التوريث وتقرير الامام له بل ربما يستفاد ذلك من موثقة العيص المذكورة ايض بل يدل عليه صحيحة **الثانية** يختص التوريث بولاء العتق بالمعتق بكسر التاء المعبر عنه بالمنعم والمولى دون المعتق بالفتح المعبر عنه بالمنعم له والعتيق ويستعمل فيه المولى ايض بمعنى انه لا توارث بذلك السبب بين الجانبين كما كان فى النسب بل يختص باحد الجانبين وهو المنعم فيرث المنعم له دون العكس على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل عن قد والتنقيح الاجماع عليه وجعل فى لك خلافا شاذا خلافا للمحكى عن الاسكافى والصدوق فى يه فقالا بالتوارث من الجانبين لنا بعد الاصل عدم توريث العتيق لانه امر شرعى يحتاج الى الدليل ولا دليل له لاختصاص النصوص المثبتة لذلك الارث بارث المولى مع الحصر المستفاد من قوله فى المستفيضة من الصحاح وغيرها الولاء لمن اعتق وانما الولاء لمن اعتق والتعليل المصرح به فى رواية ثابت بن دينار عن السجاد فى حديث الحقوق قال واما حق مولاك الذى انعمت عليه فان تعلم ان الله جعل عتقك له وسيلة اليه وحجابا لك من النار وان ثوابك فى العاجل ميراثه اذا لم يكن له رحم مكافاة لما انفقت من مالك وفى الاجل الجنة ولعل مستند المخالف كما قيل رواية السكونى المتقدمة وفيه ما اشير اليه من ان المشابهة لا يستلزم اتحاد حكم المتشابهين فى جميع الامور نعم لو دار الولاء بينهما توارثا لوجود السبب وقد مثل بعضهم له بما لو اشترى العتيق اب المولى فاعتقه فى انطباقه على المثل له نظر فان العتيق يرث اب مولاه دون نفسه ومثاله المطابق ما لو اسلم كافر اصلى فاشترى عبدا او اعتقه ثم ارتد ولحق بدار الكفر فسبى واشتراه عتيقه واعتقه **الثالثة** اشترط ارث المولى عن عتيقه بشروط ثلثة **الشرط الاول** ان يكون العتق تبرعا فلا ولاء على من اعتقه لامر واجب ككفارة او نذر او شبههما او اعتق لمثلة او تنكيل او عمى او اعقاد او نحوها او ولد لها عن المولى او لقرابة موجبة للعتق بلا خلاف فيه يعلم كما فى لك وعن السرائر نفى الخلاف فيه وعن الانتصار والغنية الاجماع عليه واستدل له بالاصل لظهور مثل قوله لمن اعتق وسائر اخبار الباب المتضمنة للفظ الاعتاق فى مباشرة العتق وهو حسن لاخراج الانعتاق القهرى دون المعتق لوجوبه ويدل على اشتراط التبرع وعدم حصول الولاء بالواجب منه صحيحة ابن رئاب عن السائبة فقال انظروا فى القرآن فما كان فيه فتحرير رقبة فتلك السائبة التى لا ولاء لاحد عليها الا الله فما كان ولاؤه لله فهو لرسول الله صلى الله عليه واله وما كان ولاؤه لرسول الله صلى الله عليه واله فان ولاءه للامام وجنايته على الامام وميراثه له ومثلها رواية عمار بن ابى الاحوص وصحيحة العجلى عن رجل كان عليه عتق رقبة فمات من قبل ان يعتق رقبة فانطلق ابنه فابتاع رجلا من كسبه فاعتقه عن ابيه وان المعتق اصاب بعد ذلك مالا ثم مات وتركه لمن يكون ميراثه فقال ان كانت الرقبة التى كانت على ابيه فى ظهار او شكر واجب عليه فان المعتق سائبة لا سبيل لاحد عليه وان كان توالى قبل ان يموت الى احد المسلمين فضمن جنايته وحدثه كان مولاه ووارثه ان لم يكن له وارث قريب يرثه قال وان لم يكن له توالى الى احد من المسلمين حتى مات فان ميراثه للامام امام المسلمين ان لم يكن له قريب يرثه من المسلمين وان كانت الرقبة على ابيه تطوعا وقد كان ابوه امره ان يعتق عنه نسمة فان ولاء العتق هو ميراث لجميع ولد الميت من الرجال قال ويكون الذى اشتراه واعتقه بامر ابيه كواحد من الورثة اذا لم يكن للمعتق قرابة من المسلمين احرار يرثونه قال وان كان ابنه الذى اشترى الرقبة واعتقها عن ابيه من ماله بعد موت ابيه تطوعا منه من غير ان يكون ابوه امره بذلك فان ولاءه وميراثه للذى اشتراه من ماله فاعتقه عن ابيه اذا لم يكن للمعتق وارث من قرابته وقد يستدل ايض لذلك الحكم بالاخبار المتضمنة لان السائبة لا ولاء لاحد او لا ولاء عليه وهو انما يتم لو كان معنى السائبة من اعتق فى واجب مقابل المعتق تطوعا واما اذا كان معناها من لا ولاء لاحد عليها ولو بشرط او تبرى او غيرها فلا اذ يكون الاستدلال ح مصادرة للمط ويدل على اشتراط الاعتاق وعدم حصوله بالانعتاق مضافا الى الاصل المتقدم ذكره صحيحة ابى بصير فيمن نكل بمملوكه انه حر ولا سبيل له عليه سائبة يذهب فيتولى الى من احب فاذا ضمن جريرته فهو يرثه خلافا فى الاول للمحكى عن الشيخ فاثبت الولاء فى منذور العتق ايض وله ايض فى فصل الكفارات من ط فاثبته للمعتق فى الكفارات مع انه وافق المشهور فى مواضع اخر منه ولعله لعموم الولاء لمن اعتق وخصوص صحيحة ابى بصير عن الرجل يعتق الرجل فى كفارة يمين او ظهار لمن يكون الولاء قال للذى يعتق والعموم مخصوص بما مر والخصوص معارض له مرجوح عنه بالشذوذ الموجب للاطراح وبمخالفة الاصل وموافقة العامة كما يستفاد عن الانتصار حيث نسب خلافها الى الفقهاء الاربعة مع انها لا تنبح عن حجة عموم ايضا وفى الثانى عن ط وابن حمزه فى ام الولد فاثبتا الولاء لورثة مولاها بعد انعتاقها من نصيب ولدها وفيمن اعتق بالقرابة فاوجبا الولاء لمن ملك احدا قربائه فانعتق عليه سواء ملكه باختيار او اضطرار واستدل لها الشيخ للاول بالاجماع واحتج للثانى بموثقة سماعة فى رجل يملك ذا رحمه هل يصلح له ان يبيعه او يستعبده قال لا يصلح ان يبيعه ولا يتخذه عبدا وهو مولاه واخوه فى الدين وايهما مات ورثه صاحبه الا ان يكون له وارث اقرب اليه منه والاجماع مردود بالمنع والمعارضة مع الاكثر والموثقة بعدم الدلالة لان الظاهر ان المراد بالارث فيه الارث الحاصل بالقرابة دون الولاء والا لم يحكم بالتوارث **فرع** لو حصل الشك فى العتق انه سائبة او مولى عليه ولم يكن طريق الى ثبوت احد الطرفين يعمل فيه بالاصل والاستصحاب وبعد الاستصحاب المزيل لو تعارض الاستصحابان فلو شك فى انه تبرع او فى امر واجب مع عدم العلم بوجوب عتق على المنعم فالاصل عدم الوجوب ولو علم وجوبه و لم يعلم انه اعتق لذلك الوجوب ام تبرع فالاصل عدم ملاحظة الوجوب فى قصد العتق فانه امر زائد على اصله والاصل عدمه ولو شك فى انه لمثلة او تنكيل مع صدوره من المولى وشك فى تقديم العتق عليهما ام حصولهما فالاصل عدم تحقق عتق قبله ولو كان العتيق اعمى او مقعدا وشك فى حصولهما حال الرقية حتى

في انه يختص التوريث بالعتق بمولى العتق

في شرائط توارث المولى عن عتيقه وهي ثلثة

المحكي م

في انه لو حصل الشك في العتق يعمل بالاصل في هذا المقام

بكون

كتاب الفرائض والمواريث

يكون سائبة او بعد منقضية برها حتى يكون مولى عليه فالاصل عدم تحقق عتق سابق وهكذا **الشرط الثاني** ان لا يتبرأ المنعم من ضمان جريرته وجنايته فلو تبرأ منه و شرط سقوط الضمان انتفى الولاء والميراث بالاجماع كما ذكره جماعة والمستفيضة من الاخبار كصحيح ابن سنان من اعتق رجلا سائبة فليس عليه من جريرته شيء وليس له من ميراثه شيء وليشهد على ذلك وقريب منها الاخرى والثالثة من اعتق عبدا سائبة انه لا ولاء لمواليه عليه فان شاء توالى الى رجل من المسلمين فليشهد انه ضمن جريرته وكل حدث يلزمه فاذا فعل ذلك يرثه وان لم يفعل ذلك كان ميراثه يرد على امام المسلمين والرابعة وفيها اذا اعتق المملوك سائبة انه لا ولاء عليه لاحد ان كره ذلك ولا يرثه الا من احب ان يرثه فان احب ان يرثه ولي نعمته او غيره فليشهد رجلين بضمان ما ينوبه لكل جريرة جرها او حدث فان لم يفعل السيد ذلك ولا يتوالى الى احد فان ميراثه يرد الى امام المسلمين وموثقة ابي بصير السائبة ليس لاحد عليها سبيل فان والى احدا فميراثه له وجريرته عليه واما صيرورة العبد سائبة بالتبري المذكور فيدل عليه حسنة ابي الربيع عن السائبة فقال هو الرجل يعتق غلامه ثم يقول له اذهب حيث شئت ليس لي من ميراثك شيء ولا علي من جريرتك شيء وليشهد على ذلك شاهدين ومقتضى الحسنة توقف صيرورته سائبة على ذكر عدم الميراث وعدم ضمان الجريرة معا المذكور في كلام الاصحاب هو الاخير فقط وهل يشترط كون التبري حال الاعتاق او يكفي وقوعه بعده ظاهر الاكثر وصريح جماعة الاول اقتصارا في تخصيص عموم الولاء لمن اعتق على مورد اليقين ويشعر عبارة التحرير بوجود قول بالثاني ويستأنس له باطلاق التبري في الحسنة سيما مع عطفه على العتق بلفظة ثم في تبره ويمكن ان يقال ان مقتضى اطلاقها لو سلم ان مطلق السائبة يتحقق بذلك ومجرد ذلك لا يفيد الا اذا نفي الارث عن السائبة مطلقا واكثر الاخبار المتقدمة على الحسنة النافية للارث انما يدل على نفي الارث عمن اعتق سائبة والمتبادر منه ان يجعل سائبة حال الاعتاق بل لا يتحقق العتق سائبة الا ان يجعل كذلك حال الاعتاق كما لا يخفى ومقتضى عموم مفهوم الشرط فيها انه لو لم يجعل كذلك بل اعتق غير سائبة يورث منه وبه يقيد اطلاق موثقة ابي بصير ايضا وهل يشترط الاشهاد في التبري في سقوط الولاء فيه قولان والاكثر على العدم للاصل والشيخ والصدوق والاسكافي على الاشتراط للامر به في الروايات المتقدمة وفيه انه لا دلالة للامر على الاشتراط اصلا فان هذا الامر ليس للوجوب الشرعي قطعا للانتفاء فهو اما للارشاد او للوجوب الشرطي وكما يمكن ان يكون للارشاد لطريقية السقوط او اشتراطه لحصول السقوط يمكن ان يكون للارشاد لطريقية الثبوت عند الحاكم او اشتراط ثبوته عنده بذلك **الشرط الثالث** ان لا يكون للعتيق وارث مناسب فلو كان له وارث بسبب قريب او بعيد ذو فرض او غيره لم يرثه المنعم بالاجماع والمتواترة معنى من الاخبار وما يخالفه منها محمول على التقية فان العامة في ذلك مخالفة كما يظهر من الاخبار المستفيضة ولو كان للعتيق زوج او زوجة فله نصيبه الاعلى بالاجماع للعمومات والباقي للمنعم مطلقا على المشهور بل لا يعلم فيه مخالف سوى الحلبي في الزوج فرد عليه الباقي ومنع المنعم عن الارث معه خاصة ورد عليه بعمومات الولاء لمن اعتق وعمومات توريث المنعم ولا يخفى انها معارضة بعمومات ارث الزوج كصحيح ابي بصير امرأة ماتت وتركت زوجها قال المال له ورواية امرأة هلكت وتركت زوجها قال المال كله للزوج وغير ذلك فان قيل هي مقيدة بما اذا لم يكن وارث غيره بالمتكثرة من الاخبار قلنا كذلك عمومات الولاء فانها ايضا مقيدة بذلك كما مر في صحيحي الكناني والحلبي ويمكن ان يقال ان الوارث المانع للمنعم مقيد في صحيحة الحلبي المتقدمة بالقرابة وبها يقيد سائر المطلقات وليس كذلك في طرف الزوج الا ان يقول احد ان اختصاص القرابة بالنسب غير معلوم فان الزوج ايضا من الاقرباء عرفا او يقول بان المتبادر الشايع من الوارث المنفي في طرف الزوج ايضا هو غير المنعم من الاقرباء وبالجملة لولا شذوذ قول الحلبي الظاهر في الاجماع على خلافه لكانت المسألة محل الكلام والابرام **المسألة الرابعة** اذا اجتمعت الشرائط ورث المنعم المنعم له واختص بتمام تركته او الباقي عن نصيب احد الزوجين ان كان واحدا واشتركوا في المال ان كانوا اكثر يقسمونه بينهم بالسوية مطلقا ذكورا كانوا او اناثا او مختلفين بلا خلاف لان السبب في الارث هو الاعتاق فيتبع الحصة ولا ينظر الى الذكورة والانوثة ويدل على الحكم موثقة الساباطي في مكاتبة بين شريكين يعتق احدهما نصيبه كيف يصنع الخادم قال يخدم الباقي يوما ويخدم نفسها يوما قلت فان ماتت وتركت مالا قال المال بينهما نصفان بين الذي اعتق وبين الذي امسك **الخامسة** اذا فقد المنعم للعتيق ففي تعيين وارثه اقوال الاول انه يرثه اولاده مطلقا من غير فرق بين الذكر والانثى رجلا كان المنعم او امرأة حكي عن الصدوق واسنده في شرح نكت اللمعة الى الشهرة واعجبه في نفسه والثاني انه يرثه وارث المال مطلقا نقل عن العماني وجعله مشهورا امتناع المساواة والثالث انه يرثه اولاده الذكور دون الاناث رجلا كان المنعم او امرأة فان لم يكن له ذكور فترثه عصبته اي عاقلته الذين عليهم دية الجناية خطأ نسب الى المفيد والرابع انه ان كان المنعم رجلا يرث الولاء اولاده مطلقا ذكورا كانوا او اناثا بل يرثه جميع ذوي انسابه على ترتيب النسب سوى المتقربين بالام وان كان امرأة يرثه عصبتها دون اولاده مطلقا اختاره الشيخ في ف مدعيا عليه اجماع الفرقة وحكى ذلك عن الكركي ايضا واستقربه في الكفاية ومال اليه بعض مشايخنا المعاصرين الا انهم بعضهم لم يذكروا سائر ذوي الانساب بعد الاولاد فيمكن ان يكونوا موافقين للمفيد ايضا وان يكونوا مقتصرين على الاولاد فيكون هذا قولا اخر الخامس ان المنعم ان كان رجلا كان الولاء لاولاده الذكور خاصة ومع فقدهم فلعصبته وان كان امرأة فلعصبتها وهو المحكي عن الشيخ في النهاية وعن الايجاز والقاضي وابن حمزة وموضع من الخلاف وجماعة من المتأخرين وعن التحرير وصريح الصيمري ادعاء الشهرة عليه **اقول** لا ينبغي الريب في اختصاص العصبة بالولاء اذا كان المنعم امرأة كما في القولين الاخيرين وهو المشهور للروايات المعتبرة كصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام على امرأة اعتقت رجلا واشترطت ولاءه ولها ابن فالحق ولاءه لعصبتها الذين يعقلون عنه دون ولدها وصحيحة يعقوب عن امرأة اعتقت مملوكا ثم ماتت قال يرجع الولاء الى بني ابيها وصحيحة ابي ولاد عن رجل اعتق جارية صغيرة لم تدرك وكانت امه قبل ان تموت سألته ان يعتق عنها رقبة من مالها فاشتراها فاعتقها بعدما ماتت امه لمن يكون ولاء المعتق قال يكون ولاؤها لاقرباء امه من قبل ابيها

في الشرط الثالث ان لا يكون للعتيق وارث مناسب

ان قال ولا يكون للذي اعتقها من امه من ولائها شيء وهذه الاخبار صحيحة خالية عما يصلح للمعارضة موافقة للشهرة العظيمة بل في الاستبصار وعن ف انه لا اختلاف فيه بين الطائفة وعن السرائر الاجماع عليه فلا اشكال فيها مع التبري بالمرة واما اذا كان المنعم رجلا فاختلف فيه الروايات فاستدل لمن خص الولاء بالذكور على اختصاصه بالذكور من اولاده دون الاناث بصحيحة العجلي المتقدمة في الشرط الاول من المسئلة الثالثة وبمكاتبة محمد بن عمر عن رجل مات وكان مولى لرجل وقد مات مولاه قبله وللمولى ابن وبنات فسألته عن ميراث المولى فقال هو للرجال دون النساء وصحيحة محمد بن قيس في رجل حرر رجلا فاشترط ولاءه فتوفي الذي اعتق وليس له ولد الا النساء ثم توفي المولى وترك مالا وله عصبة فاحتق في ميراثه بنات مولاه والعصبة فقضى بميراثه للعصبة الذين يعقلون عنه اذا احدث حدثا يكون فيه عقل واحتج من جعل الذكور والاناث شركاء فيه بموثقة العجلي مات مولى لحمزة بن عبد المطلب فدفع رسول الله صلى الله عليه وآله ميراثه الى بنت حمزة ورجحها على الصحاح المتقدمة بموافقتها العموم الولاء لحمة ومخالفتها للعامة كما صرح به شيخ الطائفة والحسن بن محمد بن سماعة الذي احد رواة الموثقة ويقول علي بن الحسن فضال ان تخصيص الرجال خلاف ما عليه اصحابنا وضعف ادلة الاختصاص اما الصحيحة فلان الاستدلال بها انما يتم لو كان قوله من الرجال قيدا للولد مع انه يحتمل ان يكون قيدا للميت واما المكاتبة فلكونها ضعيفة واما الصحيحة الاخيرة فلان العصبة المذكورة فيها يحتمل ان يكون للعتيق لا المنعم كما هو المدعى بل هو الظاهر والاختلاف انما وقع بين بنات المنعم وعصبة العبد فيخرج عما نحن فيه **اقول** كان ذلك حسنا لو كانت الموثقة في المطلوب صريحة ولكن صراحتها ممنوعة لكونها قضية في واقعة فيمكن ان يكون دفع رسول الله صلى الله عليه وآله لان مع فقد الذكور كان الولاء او الميراث للرسول ساقطا من حقه او للعصبة ودفعه الرسول باذنهم واما العموم الآتي فمعارض باصالة عدم توريث بنت حمزة او يكون ذلك قبل نزول الفرائض كما احتمله في الفقيه وبين في حديث آخر من احاديث بنت حمزة وعموم الولاء لحمة غير ظاهر من قوله الاجماع ولا يوهب في اخبار الرواية ان المشابهة في عدم قبول البيع والهبة وعلى هذا فيكون الحكم بتوريث النساء خاليا عن الدليل ولا ينقض عدم دلالة الصحيحتين بعد دلالة المكاتبة لانها ايضا حجة سيما مع اعتضادها بالشهرة بين المحققة والمحكية مع ان ما ذكروه لحمل الاولى الصحيحة الاولى خلاف الظاهر سيما على ما في بعض النسخ حيث ان فيه بدل قوله فان ولاء المعتق هو ميراث لجميع ولد الميت من الرجال ويظهر من ذلك ان الترجيح للقول الخامس من الاختصاص بالاولاد الذكور اذا كان المنعم رجلا وبالعصبة اذا كان امرأة الا ان ما ذكره ارباب القول من اختصاص عصبة الرجل اذا فقد الذكور فلم يذكر له دليلا سوى صحيحة محمد بن قيس الاخيرة وقد عرفت حالها ولذا اتهم بعضهم بجماعة منهم صاحب الكفاية فشرك الاخوات مع الاخوة بعد فقد الولد بل المتقرب بالام ايضا نعم لو قلنا باختصاص الرجال بالارث بالولاء مطلقا ودون النساء حتى الام كما قاله الاسكافي وله قوة يظهر دليل اختصاص العصبة مع فقد الولد كما ستذكره **السادسة** المحكي عن توريث النساء بالولاء مطلقا حتى الام وقاله الاسكافي وقيل لظاهر صحيحة العجلي وتوهم عدم حجيتها للشذوذ وهذا القول غير جيد اذ ليس المسئلة مما ثبت فيها الشذوذ وقول الاجماع مركب غايته ما يمكن ادعاء نوع اشتهار ومع ذلك فيه مع ان ظاهر من جعل الولاء للولد الذكور ثم العصبة ولم يتعرض للام كما في نع عدم توريث غير الولد والعصبة والاستدلال على توريث النساء بحديث اللحمة مردود بما مر من عدم ثبوت عموم المشابهة بل ظهورها في عدم البيع والهبة نعم قال العماني يروى عن امير المؤمنين عليه السلام والائمة من ولده انهم قالوا يقسم الدية على من احرز الميراث احرز الولاء وهذا مشهور منهم انتهى وهذا حديث مرسل شامل للنساء ولكنه عام بالنسبة الى ما ذكرنا فيجب تخصيصه به بظهر وجه آخر للجواب عن حديث اللحمة وكذا يظهر الجواب عن عموم ما ارث النساء من الام والاخوات مما يمكن تعميمه للموروث ايضا ان وجد ومن ذلك يظهر دليل الاختصاص بالعصبة بعد فقد الولد اذ لا يبقى غير العصبة لان كل من يتقرب بالام يمنع لان كل ذي رحم بمنزلة الرحم الذي يجر به ولان لكل قريب نصيب من يتقرب به وكل انثى من المتقرب بالاب ايضا كذلك لعدم توريث النساء بالولاء فلم يبق الا العصبة **العاشرة** لا يرث بالولاء زوج ولا زوجة اما الاول فلما عرفت من ان ولاء المرأة مخصوص بعصبتها واما الثاني فلما مر من اختصاص الولاء بالرجال والمشهور كما قيل ان الابوين يرثان بالولاء وقد عرفت ان الحق عدم توريث الام واما الاب فيرث على الاقوى لمرسلة العماني المتقدمة المنجبرة بقوله وهو مشهور ولعموم ارثه في المكاتبة وبعض عموم ما ارث الاب مما قيل الخالية جميعا عن المعارض سوى ما ذكره في الكفاية في صورة وجود الولد الذكور من صحيحة العجلي المتقدمة بقوله فان ولاء المعتق هو ميراث لجميع ولد الميت ونفى البعد عن العمل بها وفي دلالتها على التخصيص نظر لان كونه ميراثا لهم لا ينافي ارث غيرهم ايضا ولا يدل على ان الوارث منحصر فيهم الا بمفهوم اللقب ويظهر مما ذكر انه يشارك ايضا الولد فيه كما هو المشهور ولم يتعرض جماعة لكيفية التقسيم نعم صرح طائفة منهم شارح المفاتيح بان له السدس مع الولد ولم اعثر على وجه له الا حديث اللحمة وقد عرفت ان دلالته غير تامة ولم اظفر في عموم ما ارث الاب مع الولد ما يشمل هذا ايضا ومقتضى ما ذكره بعضهم ان الاصل في الشركة التساوي كونها كذلك هنا ايضا وهو ايضا ضعيف كما مر فان ثبت اجماع مركب على السدس فهو والا فالمسئلة مشكلة جدا **الثامنة** يقوم اولاد الاولاد مقام الاولاد ولكن اذا عدم آباؤهم وكذا قالوا انه من يرث الولاء من الجد والعصبات اكثرهم في الارث بالنسب واستدل عليه بحديث اللحمة وقد عرفت عدم دلالته واستدل في الكفاية للحكم الاول بصحيحة العجلي ولعله مبني على صدق الولد على ولد الولد وفيه منع قد مر بيانه والاولى الاستدلال للحكمين بمرسلة العماني اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المتاخر في الارث النسبي لا يحرز الميراث مع وجود المتقدم فكذلك الولاء ويمكن الاستدلال له ايضا باطلاق صحيحة الكناسي المثبتة لمن هو اولى بالميت حيث قال ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك الحديث وظاهر جماعة كصريح المفاتيح ان التقسيم في هذه المراتب ايضا كتقسيم الارث النسبي وفيه الاشكال المتقدم ذكره **التاسعة** هل يورث الولاء كما يورث به ام لا والمشهور الثاني لانه ليس مالا يقبل النقل ولذا ورد في الاخبار انه لا يصح بيعه ولا هبته ولا شرطه في بيع فكذا ما يشبههما وفيه انه لا يلزم من عدم صحة ما ذكر عدم توريثه كما في حق الشفعة والخيار وظاهر فع ويع والكفاية وبعض مشايخنا المعاصرين والمحكي عن قبلهم عن جماعة الاول وهو الاقرب

في انه لو خلف زوجا او زوجة لا يرث بالولاء

في انه هل يورث الولاء كما يورث به ام لا

الاقرب لظاهر الاخبار المستفيضة كصحيحة العجلي والصحاح الثلث الواردة في اختصاص العصبة بولاء المرءة ومرسلة العماني المتقدمة جميعاً ويظهر الفائدة فيما لو مات المنعم قبل العتيق وخلف وارثاً غير الوارث بعد موت العتيق كما لو مات المنعم عن ولدين ثم مات احدهما عن اولاد ثم العتيق فعلى المشهور يختص الارث بالولد الباقي وعلى الاقرب يشاركه اولاد الولد الميت **العاشرة** كما يرث المنعم وورثته من عتيقه مع فقد النسب كذلك يرثون من اولاد عتيقه مع فقد النسب بلا اختلاف يعرف بل مطلقاً كما قيل للصحاح المستفيضة منها صحيحة العيص عن رجل اشترى عبداً له اولاد من امرءة حرة فاعتقه قال ولاء ولده لمن اعتقه وغيرها من الاخبار وعلى هذا فلو مات رجل ولم يكن له وارث نسبي فميراثه لمن اعتقه وان لم يكن عتيقاً فلمن اعتق اباه قبل وان لم يكن ابوه عتيقاً فلمن اعتق جده وهكذا وحكم منعم الجد غير معلوم من النص فان ثبت اجماع والا ففيه كلام ولا ينافي ما ذكرنا ما في بعض الصحاح من نفي لفظ المولى عمن اعتق ابوه لان المسلم انه ليس مولى حقيقياً وانما يجري عليه حكم الولاء بالنص ولو مات رجل لم يكن عتيقاً وكان ابوه عتيقاً لرجل وامه لآخر فالمشهور ان ارثه هو المنعم على ابيه ومن اعتقه لا من اعتق امه لصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام في مكاتب اشترط عليه ولاؤه اذا اعتق فنكح وليدة لرجل آخر فولدت له ولداً فحرر ولده ثم توفي المكاتب فورثه ولده فاختلفوا في ولده من يرثه فالحق ولده بموالي ابيه **الحادية عشر** المشهور بين الاصحاب بل كما قيل من غير خلاف يعرف بينهم انه اذا فقد المنعم وقرابته الوارثون للولاء يرثه منعم المنعم لو كان فان عدم فقرابة منعم المنعم على تفصيل قرابة المنعم فان فقد الجميع فمنعم اب المنعم ثم منعم هذا المنعم وهكذا كالاول ولم اعثر على نص فيه بل قيل ولا نص فيه وكانهم استنبطوه من حديث اللحمة وقد عرفت ما فيه

الفصل الثالث في ارث ضامن الجريرة اي الجناية فان من تولى غيره بان تضمن جنايات ذلك الغير يثبت له ولاؤه ويثبت له ميراثه قال في الكف وهذا عقد كانت الجاهلية يتوارثون به دون الاقارب فاقرهم الله في صدر الاسلام ثم نسخ بالاسلام والهجرة فاذا كان للمسلم ولد لم يهاجر ورثه المهاجرون دون ولده ثم نسخ بالتوارث بالرحم والقرابة وعند الشافعي ان الارث لضمان الجريرة منسوخ مطلقاً وعندنا انه باق على بعض الوجوه انتهى وظاهره دعوى الاجماع على الارث به في الجملة وقد ادعى الاجماع عليه كثير من الاصحاب منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل هو اجماع محقق فهو الدليل عليه مضافاً الى الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها وقد يستدل على جوازه ومشروعيته بل لزومه بآية اوفوا بالعقود وفيه نظر ولذا ذهب الشيخ وابن حمزة وبعض اخر الى انه عقد جائز الا ان يعقل عنه ويختص الارث به بالضامن دون المضمون له بل يورث عنه الا ان يتحقق الضمان من الجانبين فيتوارثان ولا ينتقل الارث بهذا الولاء من الضامن الى اقاربه وورثته على الحق المشهور بل المدعى عليه الاجماع خلافاً للمحكي عن عمه فسوى بينه وبين ولاء العتق في جميع الاحكام وهو شاذ ضعيف ولا يصح ضمان الجريرة الا عن سائبة او عمن كان حراً في الاصل ولكن لا وارث له مطلقاً ولو معتقاً فهذا الارث متأخر عن الارث بالنسب والعتق بلا اختلاف يعرف بل بالاجماع كما قيل فلا يرث الضامن الا مع فقد كل مناسب ووارث منعم كذلك ويرث معه الزوج والزوجة نصيبهما الاعلى وهو مقدم على ولاء الامامة فاذا فقد ذلك ايضاً يرث الامام عليه الصلوة والسلام **الفصل الرابع** في ولاء الامامة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** اعلم ان من مات وليس له وارث نسبي خال عن موانع الارث من قتل او كفر مع اسلام الميت ونحوهما ولا سببي مجاز به الارث من الزوج والمنعم وضامن الجريرة فالامام وارثه وميراثه له حاضراً كان الامام او غائباً على الحق المشهور بل المدعى عليه الاجماع في كتب الاصحاب مستفيضاً كالخلاف والغنية والسرائر والمختلف والمسالك وغيرها بل بالاجماع المحقق لشذوذ من يخالف في ذلك كما يظهر وجهه للنصوص المستفيضة كصحيحة ابن رئاب والحلبي المتقدمتين في الشرط الاول من المسئلة الثالثة من الفصل الثاني ورواية عمار بن ابي الاحوص المتقدمة فيها ايضاً وصحيحة ابن سنان المتقدمة في الشرط الثاني ومنها صحيحة ابي بصير المتقدمة في بحث ميراث الكافر وفيها وان لم يسلم من قرابته احد فميراثه للامام والصحاح الثلث لمحمد والحلبي ومحمد الحلبي الاولى من مات وليس له وارث من قبل قرابته ولا مولى عتاقه قد ضمن جريرته فماله من الانفال والثانية ومن مات وليس له موالي فماله من الانفال والثالثة من مات وليس له مولى فماله من الانفال وبمعناها رواية ابان بن تغلب خلافاً للصدوق في الفقيه ففرق بين حال الحضور والغيبة فجعله في الاول للامام وفي الثاني لاهل بلد الميت جمعاً بين ما مر وبين اخبار اخر كمرسلة داود مات رجل على عهد امير المؤمنين عليه السلام لم يكن له وارث فدفع امير المؤمنين عليه السلام ميراثه الى همشهريه ومرفوعة السكوني في الرجل يموت ويترك مالا ليس له وارث قال فقال امير المؤمنين عليه السلام اعط همشاريجه ورواية السكوني كان علي عليه السلام يقول في الرجل يموت ويترك مالا وليس له احد اعط الميراث همشاريجه ويضعف بانه جمع لا شاهد عليه اصلا بل هو كما قاله الصدوق في حق جمع ذكره غيره هو ابعد ما بين المشرق والمغرب فان فعل امير المؤمنين عليه السلام في عهد الشريف كما في المرسلة الاولى كيف يحتمل الحمل على حال الغيبة وكذا حكمه بالاعطاء كما في الاخيرتين مضافاً الى انه لا دلالة لفعله عليه السلام وامره على انه مالهم فان له ان يفعل او يامر فيما له ما شاء ولذا حملها الشيخ في صريح على ذلك ولو قطع النظر عن جميع ذلك فلا يصلح هذه الاخبار لمعارضة ما مر لشذوذها كما ذكره الشيخ في التهذيبين واشهرية اخبارنا رواية فان هذه الاخبار الاخيرة منتهيان الى روايتين لان راوي الاخيرتين هو السكوني خلاف السند بل يحتمل رواية واحدة لجواز كون المرسل عنه في الاولى ايضاً خلاداً والاخبار الاولى كثيرة صحاح ومع ذلك كله نسبة الحكم في هذه الاخبار الثلثة الى امير المؤمنين عليه السلام يشعر بنوع تقية في الحكم وقد حكى بعض المحدثين عن بعض النسخ همشيريجه بالياء بعد الشين فالمراد به نحو الاخ الرضاعي فيخرج عن محل النزاع ويكون ما لم يقل به احد وان ورد مثله في بعض الاخبار ايضاً فضعف هذا القول ظاهر جداً والمحكي عن ظاهر الشيخ في الاستبصار والاسكافي في ان الارث مال المسلمين لا للامام لصحيحة ابي بصير عن المملوك يعتق سائبة قال يتولى من شاء وعلى من يتولى جريرته وله ميراثه قلت فان سكت حتى يموت ولم

توال احدا قال يجعل ماله فی بیت مال المسلمین ونحوها صحیحة سلیمان بن خالد الا ان فیها ویجعل میراثه لبیت مال المسلمین وعن طلحة بن عمار وفيها فی
فان سكت حتی یموت اخذ میراثه وجعل فی بیت مال المسلمین وصحیحة اخری لسلیمان فی رجل مسلم قتل وله اب نصرانی لمن یکون دیته قال یؤخذ ویجعل
بیت مال المسلمین وفیه انه یمکن ان یکون المراد بیت مال المسلمین بیت الامام لکنه لما کان ولی المسلمین فبیته بیت مال المسلمین او بیت ماله بیته
انظر کلام الشیخ فی التهذیبین یقول بعد نقل صحیحة الحلبی بصیر المتضمنة لان میراث السائبة التی لم یوال احدا للمولی هذا الخبر غیر معمول به لان الاخبار کلها
وردت فی انه متی لم یوال السائبة احدا کان میراثه لبیت مال المسلمین ویقول بعد نقل روایتی الهمشهریج ما اتانا الروایتان رسلیان شاذتان لا یعارض
ما قدمناه من الاخبار المسندة مع انه لیس فیهما ما ینافی ما تقدم لان الذی تضمناه حکایة فعل ولعله فعل بعض الاستصلاح لانه اذا کان المال له
خاصة علی ما قدمناه جاز له ان یعمل به ما شاء ویعطی من شاء انتهی فانه جعل المال له خاصة مع جعله اولا لبیت مال المسلمین فیظهر منه اتحادهما وأظهر منه
کلامه فی قال میراث من لا وارث له ینتقل الی بیت المال وهو للامام خاصة وعند جمیع الفقهاء ینتقل الی بیت المال ویکون للمسلمین انتهی ولو سلم
ارادة بیت المسلمین فی تلک الاخبار ایضا فلا یقاوم ما مر من اخبارنا لوجوه کثیرة معظمها موافقتها للعامة ومخالفة اخبارنا لهم والمحکی عن عمر فان فیها
من مات وخلف ترکة فی یدی انسان لا یعرف له وارثا جعلها فی الفقراء والمساکین ولم اعثر له علی دلیل الا ما ذکره من ان امیر المؤمنین ع کان یفعل ذلک
ولکن یظهر کما هو الظاهر ایضا انه لیس مخالفا للمشهور بل غرضه انه یجعل کذلک فی زمان الغیبة لانه من مال الامام کما یقول بمثله کثیر من القائلین بانه
مال الامام ویدل علیه قوله فی ذلک الکتاب قبل ذلک فان مات انسان لا یعرف له قرابة من العصبة ولا الموالی ولا ذوی الارحام کان میراثه لامام المسلمین
خاصة یضعه فیهم حیث یری وکان امیر المؤمنین ع یعطی ترکة من لا وارث له من قریب ولا نسب ولا مولی فقراء اهل بلده وضعفاء جیرانه وخلطائه تبرعا علیهم
بما یستحقه من ذلک واستصلاحا للرعیة حیث ما کان یراه فی الحال من صواب الرای لانه من الانفال انتهی **الثانیة** واذ عرفت ان میراث من لا وارث له
للامام فمع حضوره یحمل الیه یصنع به ما یشاء وامامع غیبته فقیل یحفظ له بالوصایا او الدفن الی زمان ظهوره وعن ظاهر الاجماع علیه وعن الصدوق کما
مر لزوم الدفع الی اهل بلد المیت فقراء کان او غنیا وعن اللمعة ویحتمل الانفال من ثم صرفه فی فقراء اهل بلده وربما یقال بکونه حلالا للشیعة مطلقا
وذهب الاکثر کما صرح به بعض من تاخر الی تخصیص الحلی فی الفقراء والمساکین من شیعته وهو المحکی عن المفید والدیلمی وابن زهرة والحلی والقاضی والکیدری
وبج وقع والتحریر وشا وس ولک وغیرها وهو الاقوی لما اشیر الیه فی کتاب الخمس من الاذن الحاصل من شاهد الحال من جهة استغناء الامام واحتیاج
موالیه وشیعته الذین هم من عیاله حقیقة فیعلم بذلک قطعا رضاء الامام بصرف ماله الیهم ودفع ذلتهم واحتیاجهم سیما مع ما ورد منهم من تحلیل الانفال
لهم والامر فی بعض الاخبار بصرف ما یختص هم من الاموال المجهول مالکها المسئول عنها عند حضورهم فی الصدقة ونحوها وما ورد من الامر بصلة الشیعة
وادخال السرور علیهم ودفع حاجتهم ونعلم قطعا انه لو کان حاضرا مستغنیا لفعل ذلک وانه لا یرضی بالحفظ الموروث للتلف غالبا ومن هذا یظهر ما فی
قیل یجوز الصرف الی الفقراء من ان الاحتیاط فی الحفظ فانه غیر موافق للاحتیاط جزما وهل یتعین الصرف الی الهاشمیین ام لا ظاهر الاصحاب الثانی و
هو کذلک لعدم دلیل علی الاول اصلا ومال بعض سادة مشایخنا المعاصرین طاب ثراه الی تخصیص للسادات لما ورد من انهم عیاله یجب جبر نقصهم
من حصته فی الخمس غیر معلوم وکلایة اولی الارحام ولا یخفی ان المستفاد من اخبارهم واضح الیه ان شیعتهم کلهم عیال لهم وتعین وجوب جبر نفقة السادات
بخصوصهم عن حصة الخمس غیر معلوم وایة اولی الارحام فی الارث ولو سلم العموم فالمراد الرحم العرفی وبعد طول الدهور بهذا القدر لا یبقی رحم عرفا
ولو قیل بالبقاء لجری فی جمیع بنی ادم وحولو ولم یختص ایضا بالهاشمی من الاب ثم انه یجب ان یکون المتولی للصرف النائب العام لانه اعرف بوجوه المصالح
بل لا شاهد حال لتصرف غیره مع وجوده هذا ولو صرف احد فی اهل الشرف من الفقراء الذین لا یرضون بسؤال ولا ظهار حال سیما الارامل والیتامی
والعجزة ثم منهم باهل بلد المیت ثم منهم بالهاشمیین لکان غایة الاحتیاط **الثالثة** قد عرفت ان ارث الامام انما هو مع فقد کل وارث نسبی و
سببی حتی الزوج واما الزوجة فهی لا تمنع الامام علی الاقوی کما مر بل یشارکه ولها نصیبها الاعلی **الرابعة** لو اوصی من لا وارث له بالثلث
فلا کلام فی نفوذه ووجوب العمل به ولو اوصی بالزائد علیه فمقتضی اطلاق اخبار رد الزائد الی الثلث الرد هنا ایضا ویظهر من بعضهم نفوذ الجمیع ولعله
لروایة السکونی عن الرجل یموت ولا وارث له ولا عصبة قال یوصی بماله حیث شاء فی المسلمین والمساکین وابن السبیل وفیه انه لا یلزم الاحتمال
ان یکون لفظة ما موصولة واللام فی له مفتوحة ویکون اشارة الی الثلث وایضا المأذون فیه الوصیة فی المسلمین والمساکین وابن السبیل فلا یعم
غیرها من المصارف وایضا یحتمل ان یکون ذلک اجازة له فی حصته لمن یموت فی عهده لا احکاما شرعیا واشباع الکلام فی هذه المسئلة یطلب من
کتاب الوصیة **المقصد الثالث** فی بعض الاحکام المتفرقة المتعلقة بهذا الباب وفیه مسائل **المسئلة الاولی** ولد
الزنا لا یرث من والده الزانی ولا من اقربائه والده ولا یورثون منه بلا خلاف فیه یعرف بل اجماعا محققا ومحکیا عن لف والایضاح ولک وف
ح یع للصیمری لروایة صحیحة الحلبی ایما رجل وقع علی ولیدة قوم حراما ثم اشتراها وادعی ولدها فانه لا یورث منه شیء فان رسول الله ص قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر ولا یورث ولد الزنا الا رجل یدعی ابن ولیدته وروی قریب منها بطرق اخر ایضا صحیحة وموثقة وغیرها وروایة محمد بن الحسن الاشعری عن رجل
فجر بامرأة فحبلت ثم انه تزوجها بعد الحمل فجاءت بولد هو اشبه خلق الله به فکتب بخطه وخاتمه الولد لغیة لا یورث وصحیحة ابن سنان فی ولد الزنا قلت
فانه مات وله مال من یرثه قال الامام وهذه الاخبار کما تری نافیة للارث منه ولعل مستند نفی التوارث من الجانبین الاجماع وربما یقال بل

مالہ

فی انه میراث من لا وارث له یختص بالامام

بعد الحکم علیه

فی بعض الاحکام المتعلقة بالمواریث

الاصل

كتاب الفرائض والمواريث

الاصل ايضا فانّه يقتضي عدم التوارث لخروج النسب الصحيح وبقي غيره وفيه نظر سيظهر وجهه والمشهور عدم التوارث بينه وبين امّه وقرابتها ايضا
وفي الشهرة عليه مستفيضة بل جعل جماعة كالشيخ في ف و صا والمحقق في يع وشيخنا الشهيد الثاني في شرحه والفاضل في عد الرواية المخالفة له شاذة
او مطروحة للاطلاق والعموم المتقدمين في الاخبار المذكورة خلافا للمحكي عن الصدوق في المقنع والاسكافي والحلبي ويونس بن عبد الرحمن على احتمال فتوقفوا
انه ترثه امّه واقاربها وبرثهم ونسبه في فالى قوم من اصحابنا وقال ابو الصلاح يختلف فيه اصحابنا وظاهر بعض متأخري المتأخرين لعموم ارث الولد والوالد
عن الولد والوالدين وكذا سائر الاقارب في رواية اسحق بن عمار ولد الزنا وابن الملاعنة يرثه امه واخوته لامه او عصبتها ومرسلة يونس ان دية ولد الزنا ثمانمائة
درهم وميراثه كميراث ابن الملاعنة وحكاية يونس على احتمال الخبر ميراث ولد الزنا لقرابته من قبل امه نحو ميراث ابن الملاعنة وردت تارة بضعف السند
لكن بالشذوذ وثالثة باحتمال الوهم في الاولى في ولد الزنا اشتباها واحتمال عدم كونه رواية بل يكون رايا في الاخيرة واحتمال عدم كون الام زانية في الجميع
بل ربما يقال بان صدق الام على الزانية غير معلوم فلا يعلم شمول تلك الاخبار لمحل النزاع والاول عندي مردود بعدم اعتبار السند بعد حجية الحديث في الاصول
المعتبرة والثاني بمنع الشذوذ مع مخالفة جماعة من اجلة القدماء والثالث بكون الاحتمال الاول مما لا يصغى اليه في مقام الاستدلال والثاني غير مضر
بعد وجود خبرين آخرين والثالث وان كان محتملا ولكن التخصيص به تخصيص بلا مخصص ونفي صدق الام على الزانية مما يكذبه العرف واللغة بل الاستعمالات
الشرعية ويؤيد الحكم ايضا رواية داود بن فرقد اتى رجل رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اني خرجت وامرأتي حائض فرجعت وهي حبلى فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله
من تتهم قال اتهم رجلين قال ائت بهما فجاء بهما فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان يك ابن هذا فسيخرج قطططا كذا وكذا فخرج كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله فجعل معقلته على قوم
امه وميراثه لهم ولو ان انسانا قال له يا ابن الزانية لجلد الحد وقد يضعف تلك الاخبار بمرجوحيتها بالنسبة الى المتقدمة بموافقة العامة كما في المسالك والغنية وفيه ان
الرجوع الى التراجيح عند المعارضة بالعموم من وجه او التساوي دون ما اذا كان بالعموم والخصوص المطلقين كما في المسألة والمسألة عندي مشكلة وان كان قول
الصدوق لا يخلو من قرب وقوة هذا بالنسبة الى الابوين ومن يتقرب بهما واما بالنسبة الى الولد فان لم يكن التوارث متحققا بلا خلاف لتحقق النسبة الشرعية بينهما
العموم بلا معارض وكذا الزوج والزوجة والمعتق والمنعم له وضامن الجريرة لعموم الادلة ولو عدم الجميع فميراثه للامام كالزائد عن نصيب الفرضية **الثانية** ولد الشبهة
يرث ويورث منه بلا خلاف فيه كما صرح به في يع وشرحه ايضا لصدق النسبة فيشمله عموم الاخبار بلا معارض اصلا ولو كان شبهة من احد الابوين زنا من الآخر
يرث ويورث من جانب الشبهة ولا يضر انكشاف الشبهة في صحة الانتساب لان الاشتباه ايضا احد الاسباب المحللة حال الاشتباه المثبتة للنسب شرعا فالنسب
صحيح شرعا وان ظهر فساد سببه فالنسب صحيح وان كان سببه فاسدا في نفس الامر لاعتبار الشارع تلك النسبة واما النسب الفاسد بنفسه فهو ان يظهر عدم النسبة
وفي ذلك لا يوجب توارثا واما ما قاله في عد من ان الانساب الفاسدة ينفي التوارث اجماعا والانساب الفاسدة لا ينفيه فهو اعم من النسب الفاسد النسبة الحاصلة
شرعا بالنسب الفاسد واصلا كنسبة ولد الشبهة والمراد بالسبب الفاسد مثل ما لو تزوج احدا امه الرضاعية جهلا ثم انكشف الحال فلا يرث الزوجة
بالزوجية ولكن يرث ولدها بالولدية **الثالثة** الخنثى اما واضح او مشكل والاول من يمكن استعلام حاله انه ذكر او انثى اما بعلامة ظاهرة كاللحية
والجماع والحيض والثدي والحبل او نحوها او بما ورد الامتياز به في الشرع والثاني من لم يمكن ويظهر من السيد في الانتصار ان من يحتاج في التمييز الى ما
به الامتياز الشرعي فهو ايضا مشكل والامر في ذلك هين ثم الاول فحكمه ظاهر لانه يرث ارث من يلحق به من الذكر او الانثى وانما المهم بيان كيفية الاستعلام
والتشخيص ان لم يتشخص من العلامة الظاهرة وطريقه ان يعتبر بوله فان بال من فرج الرجال فيلحق بهم وله ما لهم وان بال من فرج النساء فهي امرأة ولها
ما لهن بلا خلاف فيه ولا يتوهم من عدم تعرض العماني لاصل البول حيث قال لو لم يظهر من العلامات يورث من المبال فان سلسل البول على فخذه فهو
امرأة وان زرق كما يزرق الرجل فهو رجل انه لم يعتبر اصل البول لانه ذكره لا انه اذا علم بالعلامات كالحيض والاحتلام واللحية وما اشبه ذلك فلا اشكال
ومن البين ان اختصاص البول من العلامات الظاهرة فهو داخل فيما اشبه ذلك فالمسألة اجماعية ويدل عليها الاجماع والمستفيضة من الاخبار كصحيحة
داود بن فرقد عن مولود ولد وله قبل وذكر كيف يورث قال ان كان يبول من ذكره فله ميراث الذكر وان كان يبول من القبل فله ميراث الانثى ومرسلة
ابن بكير في مولود له ما للذكر وما للانثى قال يورث من الموضع الذي يبول ان بال من الذكر ورث ميراث الذكر وان بال من موضع الانثى ورث ميراث الانثى
ورواية طلحة بن زيد كان امير المؤمنين عليه السلام يورث الخنثى من حيث يبول ونحوها المروي في العيون وقول ابي الحسن الثالث عليه السلام في رواية موسى بن محمد اما قول
علي عليه السلام في الخنثى انه يورث من المبال فهو كما قال والمروي عن ابرهيم بن محمد الثقفي في كتاب الغارات وفيه فانظروا الى مسيل البول فان خرج من ذكره فله ميراث
الرجل وان خرج من غير ذلك فورثوه مع النساء الى غير ذلك مما يأتي وان لم يتشخص من ذلك بان يبول من الفرجين اعتبر ابتداء بوله وسبقه فمن ايهما سبق
يلحق باهله وفاقا للاكثر منهم المفيد في الاعلام وشرحه والحلي والشيخ في يه وف وط والاسكافي وعلي بن بابويه والقاضي في المهذب والكامل وابن حمزة و
له ما للرجال وله ما للنساء قال يورث من حيث سبق بوله فان خرج سواء من حيث ينبعث فان كان سواء ورث ميراث الرجال والنساء والاخرى
قضى علي عليه السلام في الخنثى له ما للرجال وله ما للنساء قال يورث من حيث يبول فان خرج منهما جميعا فمن حيث سبق الحديث ورواية اسحق بن عمار
الخنثى يورث من حيث يبول فان بال منهما جميعا فمن ايهما سبق البول ورث منه فان مات ولم يبل فنصف عقل المرأة ونصف عقل الرجل ومرسلة ... في
المولود له ما للرجال وله ما للنساء يبول منهما جميعا قال من ايهما سبق قيل فان خرج منهما جميعا قال فمن ايهما استدر قيل فان استدرا جميعا قال فمن ابعدهما
خلافا لظاهر العماني والصدوق والسيد في الانتصار والمفيد في عه والديلمي فلم يذكروا السبق اصلا بل اعتبر الاول كما مر من تسلسل البول وزرقه والثاني لم يعتبر بعد اصل البول

شيئا والثالث يرجع بعده الى الاغلب او الاكثر دون شيء لو تساوى الاخير ان اعتبر القطع اخيرا بعد عدمه هذا ما يستفاد من عباراتهم المنقولة في لف ومنهم من
نسب الى الاخير اعتبار الغلبة والكثرة ايضا ومنهم من نسب الى الصدوقين والاسكافي عدم اعتبار شيء من ذلك والى المهذب والاصباح ومحتمل لط و
النهاية اعتبار القطع اخيرا بعد التساوي في اصل البول وكيف كان فلا وجه لشيء مما ذكر بعده لا لدلالة الاخبار المذكورة بعد الصحيحة المنجبرة على اعتبار السبق بعد الاصل
وعدم دليل على اعتبار الغلبة والكثرة ولا القطع اخيرا او توجيه الغلبة والكثرة بان السبق ملازم لهما لمنع فانه غير معلوم ولو لم يتشخص من ذلك بان يدر منهما
دفعة واحدة فقد ذهب جماعة كالشيخ في ف وط ويه والقاضي وابن حمزة والحلي وابن زهرة والمحقق في يع والفاضل والشهيدين وغيرهما من المتاخرين على ما قيل
بل الديلمي ولكن من غير اعتبار السبق انه يورث على ما ينقطع عنه اخيرا وعن الحلي نفي الخلاف فيه واستدل له بقوله من حيث ينبعث في صحيحة هشام وقوله
يستدر وقوله ابعدهما في مرسلة في المتقدمين ولا ارى له وجها فان الظاهر من الانبعاث والاستدرار الاقتضاء والدفع عنه وان منع ارادة ذلك لكونه
امرا خفيا لا يظهر لغير صاحبه الذي لا يقبل قوله هنا لجلبه النفع لنفسه فيحصل الاجمال في المراد من الابعد الا بعد من المثال كما ورد في بعض اخبار اخر واردة
فيمن ليس له ما للرجال والنساء بلفظ التنحي والقول بان المنقطع اخيرا يكون اشد انبعاثا ودرا في حيز المنع ولذا تردد في مع في اعتبار ما القطع ولم يعتبره جماعة لما
مع اعتبار السبق كالاسكافي ووالد الصدوق او بدونه اعتباره ايضا كالعماني والصدوق والسيد وهو الاقوى لعدم دليل على اعتباره اصلا فيصير من الثاني
اي الخنثى المشكل واختلفوا في حكمه على اقوال الاول الرجوع الى القرعة ذهب اليه الشيخ في ف مدعيا عليه اجماع الفرقة ومال اليه بعض الاجلة ولو مات
لم يستعلم حاله نفي عن القرعة مع الشبهة والثاني انه يعد اضلاعه فان اختلف احد الجانبين فذكر وان تساويا عددا فانثى وهو مختار المفيد في الاعلام
والسيد في الانتصار والحلي في السرائر والاسكافي وادعى الاولان الاجماع عليه والثالث نسبه الى الاكثرين المحصلين بل اعتضد له بالاجماع والخبر المتفق عليه
والثالث انه يعطى نصف ميراث رجل ونصف ميراث امرأة وهو مذهب الصدوقين والمفيد في عه والشيخ في يه والايجاز وط والديلمي والقاضي وابني زهرة
وحمزة واكثر المتاخرين بل عامتهم ونسبه المعاصر عن بعض معاصريه التفصيل باختيار الثاني اذا علم عدد اضلاعه قبل موته والثالث اذا لم يعلم ذلك دليل
الاول ما ورد عنهم ع ان القرعة لكل امر مشتبه وبعض المستفيضة الآمرة بالقرعة في توريث من ليس له فرج الرجال ولا النساء وللثاني صحيحة محمد بن قيس ورواية
ميسرة بن شريح الطويلتين المتضمنتين لعد امير المؤمنين ع الاضلاع والالحاق بالرجل بعد الاختلاف وان اختلف الروايتان في عدد الاضلاع ويوافق
الاولى رواية المفيد ايضا في ارشاده ولكن اتفق الجميع في اعتبار اصل الاختلاف وروى اعتبار ذلك الشيخ في ف والعماني وادعى الحلي الخبر المتفق عليه فيه وقد
يستدل له ايضا برواية السكوني فيعد اضلاعه فان كانت ناقصة عن اضلاع النساء بضلع ورث ميراث الرجال لان الرجل ينقص اضلاعه عن ضلع المرأة
بضلع وحجة الثالث صحيحتا هشام وبرواية اسحق المتقدمتين والمروي في قرب الاسناد للحميري ان عليا عليه السلام قضى في الخنثى الذي له ذكر وفرج انه يرث من
حيث يبول فان بال منهما جميعا فمن ايهما سبق فان لم يبل من واحد حتى يموت فنصف ميراث المرأة ونصف ميراث الرجل **اقول** دليل الاول انما يتم لو تم
دليل الاخيرين وبقيت الواقعة على الشبهة فاللازم التكلم فيهما فنقول اما دليل الثاني فغاية ما يقال عليه هو ضعف السند ولا يخفى ضعفه فان بعد
وجود الرواية في الاصول المعتبرة ويكون فيها الصحيح ومع ذلك كانت بدعوى الاجماع المنعقد وشهادة الاتفاق على الرواية منجبرة فاي ضرر في ضعف سند
بعض اخبار المسألة واما قول العماني من انه لم يصح عندي خبر عد الاضلاع فهو غير موهن له لانه لم ينف الصحة وانما نفى ثبوتها عنده مع انه لا وهن بنفيه الصحة
ايضا وقد يرد عليه ايضا باختلاف العدد الوارد في الاخبار ففي بعضها ان تعداد العد كان عدد الايمن اثنى عشر والايسر احد عشر وفي بعضها ان الايمن كان
تسعة والايسر ثمانية وفيه انه لا يضر بعد الاتفاق على اعتبار اصل الاختلاف مع انه يمكن ان يكونا في واقعتين واختلفت اضلاع الشخصين ولا يضر ايضا
دلالة اكثر الروايات على ان المعتبر اختلاف عدد ضلعي الرجل ودلالة رواية السكوني على ان المعتبر نقصان عدد اضلاع الرجل عن اضلاع المرأة بضلع
لان الامرين متلازمان اذ بعد تساوي اعداد ضلعي المرأة يكون اعدادها زوجا فبعد نقص واحد منها يكون الباقي فردا فاذا قسم العدد الفرد على ضلعي الرجل
يختلف عددهما ولا يضر ايضا ما قيل من ان الموافق للحس والتشريح تساوي اضلاع الرجال والنساء عددا لانه يمكن ان يكون العلة المذكورة في الاخبار
من خلقة حواء من ضلع آدم موجبة لحصول الاختلاف ولو في الاكثر او في الجملة دون الكلية ولاجل ذلك التغير الشارع مناط حكم الخنثى على ذلك واما دليل
الثالث فهو وان كان متضمنا للصحيح الا ان دلالته على هذا القول غير واضحة لان الصحيحين دلا على ان له ميراث الرجال والنساء وهو غير المطلوب وتاويله اليه
لامتناع ما دلا عليه لعدم قوله به وصحيحا اذا كان الامتناع معينا للارادة ذلك وليس كذلك لجواز ارادة معنى اخر لا نعلمه او التعبير بتلك الجهة
لا نعلمها فان الاجمال في الاخبار ليس بعزيز وطرح الاخبار المشكلة ذلك ليس بمحل وكذا رواية اسحق لان ارادة الارث من العقل ليس بدلالة لغوية
او عرفية او شرعية ثابتة ولو سلم فغاية ما يدل عليه انما هو بعد الموت وكذا رواية الحميري بحويدلان بالمفهوم على انتفاء ذلك الحكم لو بال قبل الموت
مطلقا وبالجملة الروايات المعتبرة غير صريحة والصريحة منها ضعيفة ولو قيل بانجبارها بالشهرة فانما بعد الموت مخصوصة ودعوى الاجماع المركب
في امثال تلك المسألة لا يخرج عن مجازفة ثم لو قطع النظر عن جميع ذلك فلا ارى وجها معقولا لترجيح هذه الاخبار على اخبار عد الاضلاع فالمسألة
لوضوحها مشكلة وان كان القول الثاني اقرب خصلة العمل والله اعلم **الرابعة** من له راسان او بدنان على حقو واحد يوقظ احدهما او يصاح به
فان انتبه احدهما خاصة فهو شخصان وله ميراثان والا فواحد بلا خلاف فيه كما قيل لرواية حريز المنجبرة ولو ترك كذلك حيا ثم مات قبل الاستعلام وانتقل
ميراثه الى امه فيحصل الاشكال والعمل باصالة عدم تولد الاثنين وعدم انتقال ارث الاثنين الى الام ممكن **الخامسة** من ليس له فرج الرجال

في ميراث من له راسان او بدنان

ولا انثى يورث بالقرعة للدلالة المعتبرة المستفيضة المعتضدة بعمل جل الطائفة عليه ولو قيل بالاعتبار ولا يتبع البول وعدمه فالاول ذكر و
الثاني انثى كما في مرسلتي ابن بكير ومع التساوي يرجع الى القرعة امكن **السادسة** تبرى الولد عن جريرة ولده وميراثه لا يؤثر على الاظهر
الاشهر والخبران الدالان على تأثيره مع عدم صراحة احدهما شاذان كما صرح به الشيخ في الحائريات وحكي والشهيدان والمحقق وادعى بعضهم اجماع اصحابنا
بل المسلمين كافة على خلافه **السابعة** [illegible] شرط في ارث شخص عن آخر العلم بحيوة الوارث بعد المورث ولو بطريق ظني فلو لم يعلم ذلك
فله صور خمس لان عدم العلم بذلك اما لاجل العلم بالاقتران بموتهما او لاجل عدم العلم بالاقتران او تقدم احدهما فيشتبه المعية والتقدم او لاجل عدم
العلم بالمتقدم مع العلم بعدم المعية والاقتران ثم كل من الاخيرين على قسمين احدهما ان لا يتعين زمان موت احدهما ايضا وثانيهما ان يتعين
ذلك وكان الشك لاجل عدم العلم بزمان موت الاخر والظاهر عدم الاشكال في القسمين الاخيرين وهما اللذان يعلم فيهما زمان موت احدهما
فيعمل في الاخر باصالة تأخر الحادث ولعل الاختلاف فيه ايضا الامام في مسئلة ميراث المفقود عن التحرير وورده وكذا لا اشكال في الاول لان بعد
العلم بالمعية يعلم عدم حيوة الوارث بعده التي هي شرط الارث ولا خلاف فيه بل هو اجماعي محققا ومحكيا وهو الدليل عليه مضافا الى ما مر من ثبوت
اشتراط التوريث الذي هو مخالف للاصل بتحقق حيوة الوارث بعد المورث والى رواية القداح ماتت ام كلثوم بنت علي عليه السلم وابنها زيد بن
عمر بن الخطاب في ساعة واحدة لا يدرى ايهما هلك قبل فلم يورث احدهما عن الآخر وصلى عليهما جميعا والى مفهوم العلة في رواية قابوس عن ابيه
عن علي عليه السلم انه قضى في رجل وامرأة ماتا جميعا في الطاعون ماتا على فراش واحد ويد الرجل ورجله على المرأة فجعل الميراث للرجل وقال انه مات
بعدها وكذلك الصورة الثانية بلا خلاف يعرف فيها ايضا ونسبه بعضهم الى تصريح الاصحاب وفي لك وح نفيا الاجماع عليه ويدل عليه بعد ظاهر
الاجماع رواية القداح المنجبر ضعفها لو كان بما مر ويدل عليه ايضا ان ارث شخص عن آخر موقوف بالعلم بوارثيته الاول للثاني لا بمجرد وجود المنتسب
الواقعي وان لم يعلمه احد فان المراد بارثه عنه حلية تصرف الوارث في ماله تصرفا ملكيا ووجوب اجتناب الابعد منه عنه وحرمته عليه ووجوب الاعطاء
من المال بيده اليه وحكم الحاكم به ونحو ذلك فانه اذا كان ولد لشخص لا يعلم احد ولادته كما اذا تمتع بامرأة وولد له ولد ولم يعلم به الوالد ولم يعرف
الولد والده او الحق بوالد آخر بوجه شرعي لا يترتب آثار التوريث فما له ولا يحرم على الابعد منه اخذ مال المورث ارثا ولا على سائر من يساوي اخذ حصته
وبالجملة المراد بالتوريث ترتب آثاره الظاهرية ولا شك انه موقوف على العلم بوجود الوارث ووارثيته فشرط التوريث ليس مجرد الوجود والانتساب
الواقعي لانه تكليف بما لا يطاق ولغراء بالجهل بل هو العلم بهما ولو بدليل شرعي كاستصحاب بلا معارض ونحوه وعلى هذا فنقول ان شرط توريث احد
المشتبهين عن الآخر العلم ببقاء حيوته بعد الآخر وهو منتف فكذلك المشروط ومما ذكرنا يندفع ما ذكره صاحب الكف بعد الاستدلال المشروط بان الشك في
الشرط يوجب الشك في المشروط بقوله ولقائل ان يقول ثبوت الارث لاي لغير هذا المشكوك فيه ممن هو ابعد منه مشروط بعدم وجود الاقرب عند
موت المورث وثبوت الجميع له مشروط بعدم مشارك له في مرتبته عند موت المورث والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فانا نقول ان ثبوت
الارث للغير او المساوي مشروط بعدم العلم بوجود الاقرب او المساوي عند موت المورث وهو حاصل كما ان الحكم بثبوت الارث لهذا المشكوك فيه
مشروط بالعلم بوجوده وهو غير حاصل ومما ذكر يظهر الحكم في الصورة الثالثة ايضا وهي ما اذا علم عدم المعية ولكن لم يعلم المتقدم موته منهما عن المتأخر
فلا يورث احدهما عن الآخر ايضا لما ذكر اخيرا بل لرواية القداح ايضا فان ظاهر قوله فلا يدرى ايهما هلك قبل ان التشكيك في المتقدم والمتأخر دون
التقدم وعدمه بل هو الظاهر من القرينة الحالية ايضا لتعذر فرض المعية الحقيقية البتة والظاهر انه لا خلاف في ذلك ايضا وان وقع التعبير في كلام كثير
بمثل قولهم ولو اشتبه التقدم الظاهر في ان الشك في التقدم والمعية ولكن مرادهم ما يشمل الشك في المتقدم والمتأخر ايضا كما في كلام بعض آخر
ثم ان هذا هو الاصل والقاعدة وقد يستثنى منه بعض الصور كما يأتي **الثامنة** استثني من القاعدة المذكورة الغرقى والمهدوم عليهم فانه
يورث بعض الغرقى بعضا وبعض المهدوم بعضا مع اشتباه المتقدم والمتأخر بالاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وقال العماني يورث الغرقى و
الهدمى عند الرسول صلى الله عليه واله ودليل الاستثناء الاجماع والنصوص المستكثرة منها صحيحة الحلبي عن القوم يغرقون في السفينة او يقع عليهم
البيت فيموتون ولا يعلم ايهم قبل صاحبه فقال يورث بعضهم من بعض ونحوها الاخرى والثالثة عن بيت وقع على قوم مجتمعين فلا يدرى
ايهم مات قبل قال فقال يورث بعضهم من بعض قلت فان ابا حنيفة ادخل فيها شيئا قال وما ادخل قلت رجلين اخوين احدهما مولاي والآخر
مولى لرجل لاحدهما مائة الف درهم والآخر ليس له شيء ركبا في السفينة فغرقا فلم يدر ايهما مات اولا كان المال لورثة الذي ليس له شيء ولم يكن لورثة
الذي له المال شيء قال فقال ابو عبد الله عليه السلم لقد شنعها وهو هكذا قلت ولو ان مملوكين اعتقنا انا احدهما واعتق انت الآخر لاحدهما
مائة الف والآخر ليس له شيء فقال مثله والرابعة رجل مات وامرأة سقط عليهما البيت فماتا قال يورث الرجل من المرأة والمرأة من الرجل قال
قلت فان ابا حنيفة قد ادخل عليهم في هذا شيئا قال فاي شيء ادخل عليهم قلت رجلين اخوين اعجميين ليس لهما وارث الا مواليهما احدهما له مائة
الف درهم معروفة والآخر ليس له شيء ركبا سفينة فغرقا فاخرجت المائة الف كيف يصنع بها فقال تدفع الى مولى الذي ليس له شيء فقال ما ادخل
فيها صدق هو هكذا ثم قال يدفع المال الى مولى الذي ليس له شيء ولم يكن للآخر مال يرثه مولى الآخر فلا شيء لورثته وصحيحة محمد في الرجل يسقط عليه
وعلى امرأته بيت قال تورث المرأة من الرجل ويورث الرجل من المرأة معناه يورث بعضهم من بعض من صلب اموالهم لا يورثون مما يورث

في ترتب آثار [illegible] على العلم بعدم المسابقة

في استثناء الغرقى والمهدوم عليهم عن القاعدة المذكورة

بعضهم بعضا شيئا والاخرى عن رجل سقط عليه وعلى امرأته بيت فقال تورث المرأة من الرجل ثم يورث الرجل من المرأة ومثلهما موثقة البقباق
ورواية عبيد بن زرارة ايضا او صحيحة وصحيحة محمد بن قيس قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل وامرأة انهدم عليهما بيت فماتا ولا يدرى ايهما مات
قبل صاحبه فقال يرث كل واحد منهما زوجه كما فرض الله لورثتهما ورواية البصري عن القوم يغرقون او يقع عليهم البيت قال يورث بعضهم من بعض وقريبة
منها موثقة البقباق ومرسلة ابان عن قوم سقط عليهم سقف كيف مواريثهم فقال يورث بعضهم [illegible] حمران في قوم غرقوا جميعا اهل البيت قال
يورث هؤلاء من هؤلاء وهؤلاء لا يورث هؤلاء مما ورثوا من هؤلاء شيئا ولا يورث هؤلاء من هؤلاء شيئا ثم انه يشترط الحكم بتوريث بعضهم من بعض امور
اربعة الاول ان يشتبه الحال في تقدم موت احدهما على الاخر وتاخره عنه فلو علم اقترانه فلا ارث ولو علم المتقدم ورثه المتاخر من غير عكس اجماعا لاختصاص
اكثر النصوص المتقدمة مما كان كذلك وظهور البواقي فيه ايضا لان بعد الغرق والهدم يشتبه الحال غالبا ويختص بالاجماع لو لم يكتف فيه بالظهور المذكور
والثاني ان يكون لجميع المهلكين او لواحد منهم مال لان التوريث فرع تحقق المال ولو كان المال لواحد يرثه من لا مال له ثم ينتقل الى ورثته الحي والثالث
ان يتحقق سبب الارث بينهم اما مقدما على جميع من سواهم او يكون شريكا فلو انتفى السبب كما لو لم يكن استحقاق ارث بالكلية اما لعدم النسب والسبب او
لوجود مانع من كفر او رق او وجود وارث حي لكل منهم او لاحدهم حاجب للميت الاخر لم يثبت الحكم بالنسبة الى ذي المانع فلو غرق اخوان ولكل منهما ولد فلا
توارث بينهما بل كل منهما يحوز ميراثه ولده وذلك ايضا اجماعي ووجهه ايضا ظاهر ويدل عليه ايضا عموم ما منع الاقرب والحجب وعموم موانع الارث والرابع
ان يكون الموارثة ثابتة من الطرفين فلو ثبت احدهما سقط هذا الحكم كاخوين غرقا ولاحدهما ولد دون الاخر فلا يرثه الاخ الاخر ولا يرثه هو الاخر وادعى
على ذلك الاجماع ايضا الا انه نقل المحقق الطوسي في الفرائض النصيرية انه قال قوم بل يورث من الطرف الممكن ومال اليه المحقق الاردبيلي واستشكل
صاحب الكفاية ايضا وهو غير جيد بل الاقوى هو المشهور لان الحكم ثابت على خلاف الاصل فيقتصر فيه على اليقين المنصوص من التوارث وقال في الكفاية عموم
قول الصادق عليه السلام يورث بعضهم من بعض في اخبار متعددة يقتضي ثبوت الارث هنا من جانب واحد انتهى وفيه ان مقتضى اطلاق قوله عليه السلام انه
يرث كل بعض من كل بعض كما في اية اولي الارحام ولما لم يمكن ذلك في المفروض فلا بد من ارتكاب احد التخصيصين اما البعض بالبعض الوارث الخالي عن
المانع او المهلكين بالمتوارثين كما هو مورد كثير من الروايات واذ لا مرجح فيدخل الاجمال ولا يتحقق الخروج عن القاعدة والاصل هنا دليل بل المرجح في
الجملة للاخير ثابت وهو التصريح بالتوارث من الجانبين في مرسلة حمران المتقدمة مع اطلاق المهلكين ثم كيفية التوريث اذا اجتمعت الشرائط انه يورث كل
منهما عن الاخر تلاده ماله دون طارفه اي قديمه دون جديده وبعبارة اخرى من صلب تركته لا مما ورث عمن مات معه على الاشهر الاظهر بل عليه عامة من تأخر
وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه لصحيحتي الحلبي الثالثة والرابعة المصرحتين بعدم شيء لورثة الذي له مال ولمرسلة حمران المتقدمة المنجبر ضعفها لو كان
بعمل الاكثر والاجماع المنقول والمعاضد بالتفسير المذكور في صحيحة محمد الاولى وقد يستدل بوجوه اخر عقلية قابلة للخدش ايضا خلافا للمفيد والديلمي فورثا
كلا من الكل حتى مما ورث من الاخر لاطلاق الارث في الاخبار المتقدمة ولانه لولاه انتفت الفائدة فيما ورد في الاخبار كما ياتي من وجوب تقديم
الاضعف نصيبا ولان بعد فرض موت الاول واعطاء ماله للثاني يصير ماله للثاني ايضا فيرثه بعد فرض موته وارثه الذي هو الاول ويضعف ما اعطي
الاول بمنع وجود اطلاق يشمل محل البحث ولو سلمنا يجب تقييده بما مر والثاني بمنع وجوب تقديم الاضعف كما ياتي ولو سلم فبمنع انحصار الفائدة
فيما ذكر لامكان كونه تعبدا محضا وللشرع علل خفية لا يكاد يصلها عقولنا القاصرة والثالث بما مر من لزوم التخصيص بما مر مع ان هذا التوريث على خلاف
الاصل فلا يمكن حمله على سائر المواريث والحكم عليه بمقتضى ادلة الباقي بل يجب الاقتصار على المتيقن **فرعان** الاول لا يخفى ان توريث كل من الغرقى
او المهدوم عن الاخر انما هو بقدر نصيبه المقدر شرعا كما صرح به في صحيحة محمد بن قيس المتقدمة فالاب والابن اذا لم يكن لهما وارث اخر يرث كل منهما جميع تركة
الاخر ولو كان معهما للاب زوجة مغرقة هي ام الابن يرث كل من الاب والام من الابن نصيبه فيورث الابن من كل منهما نصيبه ويرث الام من الزوج نصيبها و
هكذا لو كان معهما وارث مشارك حي يرث هو نصيبه من مورثه ثم بعد تقسيم تركة الغرقى او المهدوم بعضهم مع بعض واختصاص كل بميراثه يعطي ميراثه
لسائر ورثته الاحياء لو فرض عدم من مات معه غرقا او هدما من الوراث النسبية او السببية او الولائية الخاصة او العامة **ب** قال في المقنع
والمقنعة والنهاية وط والمراسم والوسيلة والسرائر والجامع واللمعة بانه يجب تقديم الاضعف في الارث اي اقل نصيبا على الاكثر نصيبا لمكان لفظة
ثم في قوله ثم يورث الرجل في صحيحة محمد الثانية وموثقة البقباق ورواية عبيد ويضعف بعدم دلالته على الوجوب لمكان الجملة الخبرية وعدم معلومية
علية الاضعفية للتقديم فيه ودعوى الاجماع في امثال المقام شطط من الكلام فالاقوى الاستحباب حذرا عن مخالفة هؤلاء الاجلة وفاقا للشيخ في
الايجاز والغنية والاصباح والحلبي ويح ويع ولف وس والكفاية ولا ثمرة في المسئلة بعد ما ذكر من اختصاص التوريث باصل التركة **الثالث**
هل يختص هذا الحكم بالغرقى والمهدومين او يثبت في غيرهما من الاموات المشتبهين بغير ما ذكر من الاسباب الخارجية كالقتل والحرق سوى الاموات
حتف انفهم فانهم لا يتوارثون اجماعا كما صرح به جماعة فذهب المفيد بل المعظم كما في لك وعن ضه ونسبه في الكفاية الى الاصحاب الى الاختصاص وهو
الاصح اقتصارا فيما يخالف الاصل على موضع النص ولما روي من ان قتلى اليمامة وقتلى صفين لم يرث بعضهم من بعض بل ورثوا الاحياء وضعفه
منجبر بعمل الاكثر واختار الحلبي وابن حمزة والفاضل في عدة التعميم وقواه في المختلف ان استقرب الاول اولا وهو محتمل الروضة لان الظاهر ان العلة
في التوارث الاشتباه وهو حاصل في الجميع والاعتبار بجعل العلة منصوصة قطعية لا مستنبطة ظنية حتى يكون من القياس الباطل عند الفرقة

في ان الاخبار الواردة في ميراث الغرقى والمهدوم عليهم [illegible]

في انه لا ينبغي ان يتوهم ان توريث كل من الغرقى والمهدوم عليهم من الاخر انما هو بقدر نصيبه المقدر شرعا

في ... المواريث والفرائض

الناجية ويؤيده فهم الراوي في صحيحي الحلبي الثالثة والرابعة من حكمه بنفي المهدوم عليهم ثبوته في الغرقى واعتراضه على ابي حنيفة في حكمه في الغرقى بما حكم وفيه اولاً بالمعارضة فيمكن ان يقال ان الظاهر ان العلة في نفي التوارث في رواية القداح المتقدمة في المسئلة السابعة هو الاجماع في موت حتف الانف لا اشتباه والاء ... قطعية وبعد فتح باب احتمال مدخلية السبب الداخلي في نفي التوارث والخارجي في اثباته يبطل حكم الاعتبار بالمرة لانه لا يفهم خصوصية فيه ... يحتمله بعض انواع الاسباب من الاحتمال الى مدخلية الغرق والهدم ايضاً وثانياً بمنع فهم العلة قطعاً غايته الظن الموجب للقياس المحرم ... ما فهم الراوي في الصحيحين فلا نسلم انه فهم الاتحاد من فهم العلة بل يجوز ان يكون اتحاد حكم الهدمى والغرقى معلوماً عندهم من الخارج كما في هذا الزمان مع انه لا يدل على فهمه الاتحاد ايضاً بل يمكن ان يكون غرضه ان ابا حنيفة زاد في مسئلة التوارث شيئاً الخ لا في مسئلة المهدوم فتامل **تتميم** اعلم انه قد جرت عادة الفقهاء بذكر حساب الفرائض وبيان كيفية القسمة على طريقة اهل الحساب وبيان المناسخات وكيفية التقسيم فيها في كتاب الفرائض ولما كان ذلك امراً مضبوطاً غير محتاج الى نقض وابرام واستدلال وترجيح وكان فيما ذكر في كتاب واحد كفاية للباقين بالرجوع اليه ومع ذلك لم يتوقف التقسيم غالباً على معرفة جميع قواعدها رايناً ترك ذكرها والاشتغال بالاهم منه اولى وبمحافظة الوقت احرى والحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله واله ائمة الهدى

بسعي واهتمام عالي جناب قدسي القاب فضايل وفواضل مآب سعادت وكمالات اكتساب فخر الاطياب ومفخر النجبا
زبدة العلماء المدققين وعمدة الفضلاء المحققين وعمدة الفقهاء المجتهدين اعني ذا الشرف والفضل
العظيم سركار شريعت مدار اخوند ملا عبد الكريم سلمه الله تعالى كه بكرم العميم بانجام رسيد
ودر تصحيح اين كتاب مستطاب ومقابله آن با نسخه اصل جمع كثيرى از علماء وجم غفيرى از
فضلاء سعي واهتمام خود را مبذول داشته اند سيما عالي جناب مقدس
القاب فضايل وكمالات اكتساب فواضل ومعارف انتساب العالم
العامل والفاضل الكامل طائف بيت الله الملك الجبار و
زائر مرقد رسوله المختار شيخ المشايخ خير الحاج حاجي
شيخ بشير الدين ولي سعي بليغ وجد شديد وجهد
جهيد در تصحيح اين نسخه شريفه نموده اند
شكر الله مساعيهم الجميلة ودر دار
الطباعة عالي شان عزت وسعادت
نشان طائف بيت الله الملك
المنان الارشد المام
كمل والوحيد النادر في
امر الصناعة
الحاج
حاجي عبد المحمد ... در دار الخلافه طهران حفت بالامن
والامان صورت انطباع يافت وقد وقع الفراغ من تسويده ق
مرة في ضحوة يوم الخميس ثامن شهر رجب المرجب من شهور سنه
ثلث وسبعين وثمانين من بعد الالف من الهجرة على
هاجرها الوف الصلوة اكملها وصنوف التحيات
اشملها على يد العبد الاقل الافقر الاحقر
الخاطي الجاني محمد رضا ابن مرحوم
ميرزا ابو الحسن الطباطبائي
غفر لهما ساكن قصبة ...
اردستان ... الاكبر
دار ...

السلطنة ... عن ... والحمد لله على اتمامه والصلوة والسلم على سيد انبيائه واله الطيبين الابرار وافضيائه المرضيين الاخيار وسلم تسليماً كثيراً كثيراً